

**Direttore** Luigi Bonanate

**Comitato editoriale** Norberto Bobbio†, Remo Bodei, Luigi Bonanate, Michelangelo Bovero, Giorgio Carnevali, Franco Cazzola, Leonardo Ceppa, Carlo Marletti, Alfio Mastropaolo, Massimo Morisi, Leonardo Morlino, Virgilio Mura, Lorenzo Ornaghi, Gianfranco Pasquino, Pier Paolo Portinaro, Marco Revelli, Carlo M. Santoro†, Salvatore Veca, Maurizio Viroli

**Comitato di redazione** Fabio Armao, Anna Caffarena, Walter Coralluzzo, Marco Geuna, Piero Meaglia, Vittorio E. Parsi, Pietro Polito, Franca Roncarolo, Francesco Tuccari, Giuliana Turrone, Ermanno Vitale

QUADRIMESTRALE - FRANCO ANGELI - ANNO XXI - N. 1/2005



**P. P. PORTINARO**, *La Staatslehre* da Jellinek all'unificazione europea  
**P. MINDUS**, Modernità ed Europa  
**E. GALLO**, Verso un nuovo impero europeo?  
**M. CARBONE**, Sviluppo e post-sviluppo  
**T. CASADEI**, Note sulla filosofia di Guido Calogero

**S. FABBRINI, M. REVELLI, V. PAZÉ** su  
**NORBERTO BOBBIO**

Jürgen Habermas, *Zur Diskussion mit Kardinal Ratzinger*, in «Information Philosophie» n. 4, Oktober 2004, pp. 7-15. Conferenza tenuta il 19 gennaio 2004 nella Katholische Akademie di Monaco di Baviera, in un incontro con il cardinal Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la dottrina della fede.

Nella traduzione italiana di René Capovin, il testo di questa conferenza habermasiana è apparso in «reset» 83, maggio-giugno 2004, pp. 24-30, con il titolo *Ciò che Habermas concede a Dio (più di Rawls)*, e con un commento di Massimo Rosati e di Giancarlo Bosetti.

Habermas lega il destino della democrazia al progetto incompiuto della modernità. Chiederci come sia possibile portare a compimento quel progetto significa per lui due cose: in primo luogo discutere filosoficamente sul senso *normativo*, controfattuale e idealistico, della legittimità postmetafisica, in secondo luogo discutere sociologicamente sulle possibilità *empiriche*, effettive e realistiche, della fattibilità democratica. I due piani risultano tuttavia intrecciati tra loro, in quanto la secolarizzazione del mondo e la modernizzazione della società intaccano i fondamenti metafisici e religiosi della legittimità mitologica. A questo punto, la domanda che sempre Habermas si pone daccapo è la seguente: esiste qualcosa come una «legittimità postmetafisica», esiste l'autonomia morale di cui parlava Kant? O non hanno invece ragione Marx, Nietzsche e Freud a vedere nell'autonomia dell'Io una mera pretesa ideologica e sovrastrutturale? A questo punto, una volta ammessa sul piano filosofico la legittimità della autonomia postmetafisica, la palla passa al sociologo e la domanda irrequieta di Habermas suona allora così: questa idea morale di autonomia (nonché di libertà e di giustizia) è traducibile sul piano funzionale nei meccanismi della società complessa e differenziata? O non hanno invece ragione Luhmann, Teubner e Duncan Kennedy a vedere nella democrazia un semplice «aggiustamento» di logiche sistemiche, un caotico emergere di contraddizioni che vanno sempre daccapo «compatibilizzate» e neutralizzate?

Da come noi costruiamo e implementiamo l'idea di legittimità postmetafisica dipende la possibilità di dare una soluzione democratica allo scontro delle culture, delle religioni e delle civiltà. Non esistono purtroppo soluzioni prefabbricate. Qui non ci è di aiuto né il pessimismo provinciale e snobistico di chi teorizza come già avvenuta l'implosione della democrazia (certi intellettuali italiani, travolti dal crollo del muro di Berlino, ricordano a volte il *mood* nostalgico delle canzoni di Paolo Conte), né l'ottimismo vitalistico e neobarocco di chi rinnova foucaultianamente Marx nella reticolare «insorgenza» del bios e delle moltitudini, o nelle provvidenziali e rizomatiche «derive, vuoti e produzioni di senso» operati dai bisogni diffusi, consumistici e trasgressivi. In questa recensione vorremmo semplicemente illustrare i cinque punti che Habermas fa valere contro Ratzinger nella sua conferenza monacense. Nell'attuale scontro delle religioni sembra urgente pensare alla possibilità teorica e pratica di realizzare un'idea normativamente vincolante (vale a dire non meramente pragmatica e compromissoria) di democrazia internazionale. Una idea che stabilizzi, senza risolvere, le tensioni che dividono tra loro le visioni del mondo e le immagini della

vita buona. Una idea che accolga ospitalmente in sé le diverse tradizioni etiche in cui si radicano gli impulsi motivazionali e le capacità di lealtà, sacrificio, attaccamento.

Il repubblicanesimo kantiano di Habermas risponde a questi problemi con la costruzione di un quadro teorico ambiziosissimo, in quanto pretende di tenere insieme, e di legare tra loro dall'interno, la prospettiva materialistica della *genealogia* e la prospettiva idealistica del *dover essere*. *Realiter*, dal primo punto di vista, l'idea di giustizia presuppone sul piano fattuale la radice del suo contesto storico. *Idealiter*, dal secondo punto di vista, l'idea di giustizia non dipende, sul piano normativo, da questo contesto medesimo. Il carattere paradossale della filosofia habermasiana della modernità si può riassumere nella compatibilità di realismo e idealismo, punto di vista dell'osservatore e punto di vista del partecipante, normatività della libertà comunicativa e autopoiesis dei sistemi differenziati. Da un lato, l'unità del principio di discorso recupera in Habermas la dimensione platonicamente trascendente dell'idealismo kantiano, che non faceva poggiare né in cielo né in terra l'autonomia morale dell'uomo. Dall'altro lato, la pluralità e il decentramento delle logiche sistemiche — dunque l'inserimento di tale principio di ragione dentro lo spazio e il tempo della storia umana — recupera in Habermas la dimensione storicistica dell'immanenza e della intersoggettività (la trascendenza del riconoscimento morale è sempre una «trascendenza dall'interno», che oltrepassa e falsifica il contesto a partire dalle radici pulsionali e storiche di un «progetto gettato», per dirla con Heidegger).

Dicevamo dei cinque punti della conferenza di Monaco. Per Habermas si tratta di rispondere, da cinque punti di vista diversi, a una stessa fondamentale domanda: è possibile risolvere democraticamente (costituzionalizzando il diritto internazionale in una idea postmetafisica e universalistica di giustizia) le vergognose ingiustizie della società mondiale e la violenza degli scontri ideologici? I grandi racconti della prima modernità sono entrati in crisi: la salvezza non ci verrà dalla scienza, come pensavano i positivisti, né dalla dinamica economica, come pensavano i marxisti, né dal surplus d'anima, come volevano gli spiritualisti. Tanto meno essa ci verrà dalla forza autoritaria dello stato-leviatano, come pensano i neohobbesiani. Dopo il crollo del comunismo, Habermas crede di aver trovato nel *diritto positivo della modernità* un medium adatto su cui scommettere. Se ci va bene — sembra pensare — possiamo (cercare di) produrre giustizia sociale attraverso il medium giuridico.

Il primo punto da discutere è, dunque, se la politica secolarizzata della modernità può ancora considerarsi come legittima e giustificata. La domanda è: la democrazia moderna ha ancora dentro di sé fonti e risorse di legittimità, capaci di sostituirsi alle vecchie fonti mitologiche e religiose? La risposta di Habermas è positiva: secondo lui, la modernità dispone effettivamente di una sua autonomia legittimità. Il che significa due cose. Primo: che l'autorità procedurale della democrazia non è semplicemente formale, convenzionale e decisoria, come pensano i positivisti, cioè fondata sulla forza, sull'aggregazione delle preferenze, sul compromesso del «modus vivendi». Si tratta invece di una legittimità vincolante e normativa, che nasce sì dalla procedura ma che, realizzando giustizia, vale anche *al di là* della procedura. Secondo: che questa nuova giustizia postmetafisica non dipende più, quanto alla sua validità, dai valori ereditati della tradizione e del contesto storico. Il principio di discorso consente infatti di trasferire *integralmente* la sostanza normativa della vecchia metafisica nei criteri intersoggettivi del riconoscimento moderno. In altri termini: la ragion pratica recupera (trasformandola e decentrandola) la doverosità della legittimità sacrale.

Secondo punto. Agli occhi di Habermas, la politica legittima della modernità, seppure integralmente disincantata, genera forze motivazionali e psicologiche *sufficienti* all'impegno democratico. Per un verso, il diritto democratico non può *obbligare* nessuno al disinteresse: del diritto resta sempre possibile fare un uso semplicemente strategico. Tuttavia, se tutti decidessero di usare il diritto

sempre solo in una prospettiva egoistica, le istituzioni democratiche crollerebbero. Per questo è importante, secondo Habermas, verificare che la legittimità postmetafisica non soffra di un deficit motivazionale. E da questo punto di vista Habermas (che, come sempre, vuole la botte piena e la moglie ubriaca) cerca di legare insieme due prospettive estreme: le motivazioni psichiche, che sono indispensabili al buon funzionamento della democrazia, derivano *sia* dal contesto storico e dalle varie visioni di vita buona (che legano genealogicamente i cittadini al loro passato) *sia* dall'impegno costituzionale di una giusta convivenza civile (che li impegnano normativamente sul loro futuro). Lo status di cittadino è, per un verso, «inserito» in una società civile già avveza alla libertà, dunque modernizzata e «nutrita» da fonti spontanee e prepolitiche. Per l'altro verso, lo status di cittadino è autonomamente in grado di produrre da sé, facendo ricorso a fonti esclusivamente secolarizzate, le proprie premesse motivazionali. Quel «vincolo unificante» che un tempo era dato dalla religione, ora è costituito dalla prassi democratica dell'autolegislazione. Questa (nell'idea illuministica di modernità che anima Habermas) deve continuamente ridiscutere i valori del passato in funzione di un progetto futuro.

Terzo punto. Il progetto della modernità può anche *deragliare*, può anche prendere pieghe aberranti. Per esempio lasciando che, nel governo della società, potere e denaro (ossia i meccanismi sistemici) prevalgano sulla solidarietà e sulla comunicazione (ossia sulla morale intersoggettiva del riconoscimento, veicolata dal diritto). Ma per Habermas questo deragliamento non deriverebbe, come credono il papa di Roma e i suoi cardinali, dalla perdita peccaminosa della fede dogmatica, bensì dalla incapacità di produrre nuova giustizia nel medium giuridico (vale a dire, dalla mancata implementazione della democrazia). Il fallimento della modernità consisterebbe allora nella perdita di controllo politico sui mercati globalizzati, nella incapacità di tradurre il contenuto della fede in regole condivisibili e ragionevoli (legiferando nuovi meccanismi produttivi e distributivi), dalla incapacità di tollerare l'altro e il diverso (compatibilizzando democraticamente visioni eterogenee di vita buona). In parole povere: secolarizzazione non significa per Habermas perdita della fede, bensì traduzione della vecchia fede in una nuova Alleanza. Una secolarizzazione riuscita implicherebbe la realizzazione delle vecchie promesse, non la loro denuncia come meramente illusorie. Il problema sta nel *tradurre il vecchio nel nuovo senza perdere di sostanza* (sembra quasi di rileggere il vecchio Hegel, con la sua scommessa dialettica sulla *Aufhebung*). Il superamento del nichilismo non sta per Habermas nella resurrezione fondamentalistica dei vecchi dei, ma nella traduzione dei vecchi valori e delle vecchie lealtà nelle nuove regole della tolleranza, ossia della ragionevole convivenza democratica in una società differenziata e pluralistica. La ragione comunicativa riscatta in forme nuove il logos assoluto della ragione aristotelica. *Vita mutatur non tollitur*. Una utopia? Speriamo di no, dice Habermas. Aspettiamo a dirlo. Diamoci ancora una chance.

Quarto punto: secolarizzazione come apprendimento vicendevole dei credenti, degli altrimenti credenti, dei non credenti. Dalle grandi religioni storiche non derivano solo potenziali *motivazionali*, che riguardano la volontà, ma anche potenziali *cognitivi*, che riguardano il sapere. Le religioni mondiali sono infatti scrigni preziosi di tesori accumulati e di saggezza distillata. La democrazia moderna si alimenta letteralmente di queste risorse. Tramite il linguaggio giuridico, essa traduce queste risorse in quella «solidarietà astratta» di cittadini reciprocamente estranei che costituisce nella modernità il patto civico e la disponibilità al bene comune. Paradossalmente, Habermas tiene ferme entrambe le tesi. Per un verso la modernità *non dipende* dal contesto storico da cui essa deriva e che si tratta di rielaborare in un progetto collettivo di libertà. Per l'altro verso la modernità *si nutre* delle sostanze etico-religiose costituenti le fonti prepolitiche della solidarietà. In questo senso Habermas parla ora di società *postsecolare*. La secolarizzazione implica infatti il rinnovamento

del patto, non la sua sconfessione. Le religioni *non* sono destinate a scomparire. Per un verso restano quanto di più prezioso e incommensurabile fonda l'identità privata e collettiva, qualcosa che (secondo una logica esclusivistica del «tutto o nulla») non può essere scambiato con risarcimenti materiali, tempo libero, beni di consumo. Per l'altro verso, tuttavia, le religioni devono *adeguarsi* epistemicamente. Da dottrine onnicomprensive, che modellano tutta la società, devono trasformarsi in dottrine ragionevoli, che impegnano soltanto la coscienza privata. Ciò significa che le potenze di fede devono accettare di venire a patti *sia* con il sapere profano delle scienze, *sia* con uno spazio politico religiosamente neutralizzato (*l'overlapping consensus* di Rawls, il patriottismo costituzionale di Habermas), *sia* con una molteplicità di fedi religiose altre da loro.

Quinto e ultimo punto: la complementarità simmetrica di prospettiva laica e prospettiva religiosa nel processo democratico (postsecolare) di apprendimento. Rawls aveva parlato del liberalismo politico (il modello democratico della giustizia mondiale) come di un *modulo che si inserisce* dentro le visioni ortodosse e metafisiche delle varie religioni. Per Habermas questo inserimento, nei termini del patriottismo costituzionale, non è semplicemente un incastro estrinseco. Esso pretende un difficile lavoro di adeguamento epistemico da entrambi i lati: il credente deve *fondamentalizzarsi*, il non credente deve prendere sul serio la «lingua religiosa» con cui il credente porta il suo contributo alla discussione pubblica (dunque, eventualmente, anche indossando manifesti simbolici identitari tipo il velo islamico). «L'aspettativa di un disaccordo duraturo tra fede e sapere merita di essere vista come *ragionevole* solo a patto di riconoscere alle convinzioni religiose, anche nella prospettiva del sapere secolare, uno statuto epistemico che non sia semplicemente liquidabile come irrazionale. Di conseguenza, quelle visioni del mondo naturalistiche che, legate alla rielaborazione speculativa di informazioni scientifiche, risultano rilevanti alla autocomprendimento etica dei cittadini non devono godere *prima facie* di nessuna priorità rispetto a concezioni concorrenti di natura religiosa o cosmologica».

La privatizzazione delle potenze di fede, di cui aveva parlato Max Weber, subisce a questo punto una importante evoluzione, che non potrà certo dispiacere né al cardinal Ratzinger né alla studentesse islamiche dei campi universitari europei. Secondo Habermas, infatti, le dottrine religiose «ragionevoli», se per un verso impegnano soltanto la coscienza privata dei cittadini che le accettano, per l'altro verso devono anche potersi esprimere sul piano pubblico e politico delle rappresentazioni identitarie. Dunque — secondo una linea di pensiero ampiamente diffusa nella filosofia politica contemporanea (Michael Walzer, Axel Honneth, Elisabetta Galeotti, Salvatore Veca, Rainer Forst) la tolleranza democratica nasce come riconoscimento giuridico reciproco, come dialogo pubblico, come partecipazione alla prassi dell'autolegislazione.

Dicevano che Habermas vuole sempre la botte piena e la moglie ubriaca. Il suo quadro teorico cerca infatti di stringere insieme le pretese più antagonistiche. Per esempio: la virtù civica del cittadino non è riscuotibile in assegni inesigibili, di somma eccessiva, ma solo sempre in moneta spicciola, facilmente spendibile (*politische Tugenden... in kleiner Münze erhoben*, uno dei pochi punti, purtroppo, in cui il traduttore di «reset» viene meno). In parole povere: ai cittadini la democrazia non deve mai parere troppo cara. Come al solito, Habermas gioca a fare il realista con gli idealisti e l'idealista con i realisti. Al cardinal Ratzinger, che rimpiange la fondazione sacrale della morale, Habermas fa valere l'autonomia di un principio moderno di discorso che riscatta integralmente il logos metafisico. Ma agli hobbesiani duri e crudi, che riducono i criteri di legittimità al semplice compromesso degli interessi, Habermas ricorda che il principio del «pactis standum» non funziona senza ciò che Durkheim chiamava il «fondamento non contrattuale del contratto». Ai comunitaristi, che fondano lo stato di diritto nell'ethos collettivo, egli ribadisce la trascendenza della morale

universalistica rispetto all'etica contestualizzata. Ma ai kantiani ortodossi, che staccano l'autonomia dell'Io dalle radici pulsionali e ritengono che la ragione pratica abbia già in sé forza di motivazione sufficiente, egli ricorda che non esiste «anima bella» che non si radichi e non si alimenti in un contesto formativo e socializzante (e quante precondizioni socioeconomiche presuppone la pedagogia collettiva di un buon cittadino democratico!).

Questa pretesa habermasiana di tenere insieme tutto, organizzando in quadro filosofico la totalità delle logiche sistemiche in cui si differenzia e si decentra una modernità pluralistica, ha in sé qualcosa di inaudito, una sorta di Hybris hegeliana. Ma, per un verso, la ragione comunicativa di Habermas non mostra compiacimenti di autotriunfo, affidandosi piuttosto ai criteri di uno «scetticismo non disfattistico» e di un «riformismo spregiudicato». Per l'altro verso, bisogna riflettere sul fatto che in questa partita ci stiamo giocando tutto. Dunque è in ogni caso più saggio puntare sul fondamentalismo di una *ragione* comunicativa, giuridicamente controllabile, che non sul fondamentalismo postmoderno di una *volontà* trasgressiva che si affidi alle «insorgenze» del bios e delle moltitudini.

Leonardo Ceppa

## LA GLOBALIZZAZIONE UTOPICA

E. Diodato (a cura di), *La Toscana e la globalizzazione dal basso*, Libreria Chiari, Firenze 2004.

Il libro, a cura di Emidio Diodato, «La Toscana e la globalizzazione dal basso» raccoglie una serie di ricerche effettuate da studiosi della facoltà di Scienze politiche di Firenze, di differenti ambiti disciplinari delle scienze sociali, con il sostegno della regione Toscana. L'intento è quello di fornire una lettura politologica delle attività svolte dalla Regione Toscana nel promuovere forme di diplomazia dal basso e di rendere operative le spinte politiche che provengono dai movimenti sociali.

Claudio Martini, presidente della Regione Toscana, afferma nella prefazione che la sua giunta si muove nella direzione di rendere il territorio amministrato da oggetto a soggetto della globalizzazione, attraverso la traduzione pratica di una formula che vede nella sua gestione politica la concreta possibilità di favorire il rinnovamento delle forme di partecipazione alla vita sociale e ai processi di decisione. La Toscana, continua Martini, coopera con 68 paesi su 190 rappresentati all'Onu: essa quindi può e deve organizzare un sistema di relazioni e di valori complesso. Solidarietà, impresa, sviluppo e sensibilità verso l'altro, sono le chiavi di questa visione politica.

Emidio Diodato, nell'introduzione al volume, precisa i confini teorici entro cui si muove la traduzione politica di certe istanze: l'espressione *globalizzazione dal basso* si riferisce ad un agire politico di tipo collettivo, democratico e solidale. Questa prassi politica opera, dove esiste, nelle zone lasciate libere dall'arretramento dello stato nazionale, la cui natura solidale e democratica si contrappone alla globalizzazione e al «turbo-capitalismo», negatore di libertà, specificità, identità e socialità.

Il libro è poi diviso in tre sezioni. La prima s'interroga sullo sviluppo locale e sulla genealogia politica e culturale dei movimenti che contestano i processi di globalizzazione dall'alto imposti dalle multinazionali e dal governo statunitense. La seconda è incentrata su come si compongono e che direzione politica prendono i movimenti in Toscana e le istanze di democrazia deliberativa e di solidarietà. Il terzo incentra la sua attenzione sulle relazioni internazionali della Regione Toscana e sulle politiche di cooperazione e di sviluppo. La prospettiva analitica dei saggi pare essere quella di verificare se dal *basso* (inteso come: enti locali, associazioni, gruppi organizzati) sussista una spinta a indirizzare verso diversi possibili sviluppi le spinte della globalizzazione. In questo contesto analitico l'esperienza di un territorio ricco di realtà associative come la Toscana può essere un campo di verifica di tendenze in corso. La globalizzazione dal basso che viene delineata è sia creazione di contropoteri e di reti di resistenza al capitalismo finanziario e speculativo, sia istanza di allargamento globale dei diritti umani e di equa redistribuzione delle risorse e delle ricchezze.

Il primo gruppo di ricerche e saggi presenta i seguenti scritti: *Le forme di globalizzazione dal basso* di Gianluca Bonaiuti, *Fare rizoma. Appunti per una genealogia della globalizzazione dal basso*, di Alessandro Simoncini, *Ostacoli e asimmetrie nelle pratiche di sviluppo locale. Distretti industriali e processi uniformazione culturale* di Mario Bressan, *Dal villaggio alla comunità mondiale*.