

# Il posto di Dio nella filosofia politica. Una meta-riflessione

*God's place in political Philosophy. A meta-reflection*

PAOLO FORNARI  
Pontificia Università Urbaniana  
p.fornari@urbaniana.edu

**Riassunto:** Nell'accostarsi al tema di Dio, i discorsi contemporanei afferenti al settore della filosofia politica rivelano spesso una certa confusione di piani: sovente è promessa una trattazione filosofico-politica, salvo poi trovarsi di fronte a modelli procedurali, analisi sociologiche, o valutazioni teologiche. Le differenti prospettive sembrano intrecciarsi inestricabilmente, così che con fatica si distingue cosa appartenga all'una e cosa all'altra. Il presente contributo intende offrire alcune considerazioni che si spera possano servire la causa della chiarezza, attraverso la disamina dei modelli e delle prospettive implicite nei discorsi contemporanei, e la meta-riflessione circa le condizioni e le prospettive adeguate entro le quali è possibile parlare di Dio nella filosofia politica.

**Parole chiave:** Tolleranza, religione, obbligo morale, bene comune.

**Abstract:** *Debates on the question of God and religion in contemporary political philosophy often end by blending different methodological perspectives, so as to melt the peculiar point of view of political philosophy with those of political science, theology, and sociology. The essay tries to shed some light on such a theoretical situation, individuating the specific task of a properly philosophical-political research, and finally introducing an exemplar expression of it in the traditional reflection on the essential structure of human acting, especially considering the peculiar conceptual development it received through the work of Thomas Aquinas.*

**Keywords:** *Tolerance, religion, moral obligation, common good.*

---

Artículo recibido el día 1 de noviembre de 2020 y aceptado para su publicación el 11 de diciembre de 2020.

---

Espíritu LXX (2021) · n.º 161 · 107-127

## I. Una nozione politica

La nostra riflessione prenderà le mosse dalla considerazione, banale, e tuttavia non sempre riconosciuta, che nozioni come quella di Dio e di ciò che è conforme al suo governo, così come le analoghe idee dell' "ordine delle cose" o della "Legge" che governa il mondo, sono nozioni propriamente *politiche*, tali cioè da imporsi alla coscienza come criteri *ultimi* di discernimento pratico, anche quanto alla dimensione più propriamente sociale dell'agire. Si sottolinei "ultimi", non essendo affatto impossibile che gli uomini assumano come regola di condotta immediata criteri "prossimi", quali le esigenze dell'ordine costituito, la tutela delle libertà democratiche o persino l'impossibilità di agire altrimenti. Resta però che, per una coscienza informata da nozioni di tal sorta, la legittimità stessa dei criteri prossimi risulterà subordinata al giudizio circa la loro *ultima* conformità all'ordine che governa il mondo. Lo attesta la storia comparata delle culture, rilevando un consenso pressoché unanime fra le civiltà nel giustificare il proprio ordinamento alla luce della sua ultima commisurazione all'azione ordinatrice di un Dio personale, ad un ordine cosmico-divino, o ad una norma superiore variamente intesa<sup>1</sup>. Lo attestano, performativamente, an-

<sup>1</sup> Da segnalare poi come dalla metà del secolo scorso, in questo ambito di studi sia sempre più venuta in luce l'evidenza, storicamente innegabile, del convergere delle differenti civiltà umane, nei secoli centrali del I millennio a. C. (la cd. "Età assiale" di cui parla K. Jaspers), nella comune elaborazione di una differenza strutturale fra l'ordine sociale e il fondamento trascendente che lo misura. Un'interessante rassegna storico-comparativa circa questo processo è offerta, oltre che dallo stesso Jaspers, dalle analisi di E. VOEGELIN, *Order and History*, 5 vols, Louisiana State University Press, Baton Rouge 1956-1987. Quanto agli sviluppi contemporanei del dibattito cresciuto attorno a questo tema, con particolare riguardo all'interpretazione della cd. "scoperta della trascendenza", cf. invece, R.N. BELLAH-H. JOAS (eds.), *The axial age and its consequences*, The Belknap of Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2014 e S.N. EISENSTADT (ed.), *The origins and diversity of Axial Age civilizations*, State University of New York Press, Albany 1986.

Solo apparentemente fanno eccezione a questa "regola" quelle società che, soprattutto nel contesto dell'occidente moderno, hanno cercato di informare il proprio ordinamento a principi di neutrale indifferenza, o persino al modello del cd. ateismo di Stato. Si tratta in effetti di esperienze sorte all'interno di specifici contesti post-assiali, frutto esse stesse di peculiari modulazioni della nozione dell'ordine che governa il mondo e che, pertanto, come si cercherà di dimostrare, non sono del tutto riuscite a prescindere dal riferimento ad un qualche principio fondativo di carattere ultimo. Un discorso ancora differente dovrà poi esser fatto a proposito della *nozione* della "società di atei", apparsa effettivamente in questa forma letterale ad un certo momento della

che coloro che, nell'escludere qualsiasi legame di debita corrispondenza fra i disegni di Dio e le faccende politiche, sembrano tuttavia non poter fare a meno di associare a tale giudizio la pretesa di formulare la *vera* nozione dell'ordine che regge il mondo<sup>2</sup>. Si potrà dunque – perlomeno *in corde*<sup>3</sup> – rifiutare la nozione di Dio, respingerla come falsa, ma quel che sembra impossibile, possedendola, è rimanere neutrali di fronte ad essa o privarla delle sue valenze, anche solo *ultimamente*, politiche. La ragione di ciò risiede nella natura stessa delle nozioni di questa sorta, le quali, se intese, si presentano alla coscienza in termini inevitabilmente normativi. Se Dio è Dio, insegnano i Profeti<sup>4</sup>, dobbiamo obbedirgli; se non dobbiamo obbedirgli, ribattono i filosofi – a cominciare da quel Grozio<sup>5</sup> passato

---

storia del pensiero, ma che, lungi dall'essere associata ad intenti descrittivi, appare piuttosto finalizzata, ora a connotare qualche utopia sociale, ora invece, secondo la versione bayliana, alla formulazione di una congettura funzionale, più che ad un'esplicita professione di ateismo, alla critica illuministica delle confessioni tradizionali (cf. *Infra*, n. 16).

<sup>2</sup> Magari richiamando il passo evangelico di *Gv* 18, 36.

<sup>3</sup> Cf. *Sal* 14. Quanto alla possibilità di una professione *pubblica* di ateismo, le evidenze richiamate nella nota 1 sollevano qualche interrogativo: viene in effetti da chiedersi se, oltre ad assumere regolamenti interni ispirati al principio di tolleranza o persino alla negazione a-teistica, una società concreta possa effettivamente giustificare il proprio ordine unicamente a partire dal proprio essere immanente. Stando a quanto detto, gli ordinamenti storici sembrano essere stati in grado, al più, di aggirare il problema, ispirandosi a principi di ateismo o di indifferenza *pratica*, non però di fondare sé stessi sulla positiva negazione *teoretica* di qualsiasi ordine trascendente. Se tale impossibilità *di fatto* dipenda da una più profonda impossibilità strutturale, è questione che può trovare risposta nel contesto di una riflessione sulla natura della società e sulle sue esigenze essenziali, alla quale il presente contributo potrà però fare soltanto rapidi cenni.

<sup>4</sup> Cf. *I Re* 18, 21.

<sup>5</sup> Per il quale negare con gli atei che Dio esista, o con gli "epicurei" che ci abbia dato una legge, "si *moralement* effectum respicimus, tantundem valet" (*De iure belli ac pacis* II, 20.46). Posizioni, entrambe, prive di legittimità teorica: sono infatti verità talmente evidenti che solo pochissimi – più per ostinazione che per effettiva convinzione – hanno potuto negarle (cf. *Meletius* I, 6 r. 8). La stessa, famigerata, congettura dell'*etiamsi daremus*, più che essere motivata da sincero scetticismo metafisico, costituisce anzi a ben vedere l'esordio di una prova "per assurdo" che, nel concedere qualcosa alle tesi ateistiche od epicuree, giunge poi, nel giro di poche righe, a rovesciarle: la stessa ragione, i cui giudizi sarebbero validi anche se Dio non ci fosse, attesta infatti *irrefragabiliter* che Egli esiste, e che gli è dovuta obbedienza incondizionata (cf. *De iure belli ac pacis*, "Prolegomena" XI). Posto poi che dalla Volontà di Dio deriva la stessa forza obbligatoria che fa dei giudizi di ragione altrettante *leggi* di natura (cf. *Ivi*), l'ipotesi considerata, oltre che teoreticamente erronea, risulterà essere anche il segno di un'intollerabile scelleratezza, dato che a partire da simili presupposti non può esservi morale, né diritto alcuno, che sia veramente consistente (cf. *Ibidem* II, 20.44.3-4).

alla storia come il padre di ogni neutralismo politico –, allora non stiamo parlando di Dio.

Altra considerazione banale è che la natura moralmente esigente di tali nozioni genera inevitabilmente un *problema* di ordine politico. Ogni società ha infatti bisogno di ordinare sé stessa secondo norme che gli uomini possano accettare in coscienza; stante però l'ineludibile incidenza delle suddette nozioni sui criteri della condotta pratica, la possibilità di ottenere l'adesione consensuale necessaria ad ogni norma sociale che voglia essere efficace risulterà essa stessa subordinata alla possibilità di trovare, fra i diversi saperi che i membri della società hanno su Dio o sulle cose ultime, qualche criterio di discernimento comune. Ora, è a questo proposito che emerge la *questione filosofico-politica di Dio*: la definizione di tale criterio esige infatti che, del dato di esperienza richiamato, per il quale gli uomini assumono *di fatto* il sapere che hanno su Dio quale fonte di legittimazione ultima delle proprie scelte, si possa acquisire qualche comprensione oggettiva, quantomeno nei termini della conoscenza di quei principi fondamentali senza i quali nessun discernimento comune sarebbe possibile. Eppure, è a questo proposito che, sovente, il pensiero politico cede all'intemperanza, generando opzioni fideistiche particolari, confusioni metodologiche e inconcludenti prospettive riduttive. Per definire ciò che appartiene al discorso filosofico su Dio e la società politica, dovremo dunque aver cura di distinguere la riflessione propriamente filosofica da metodi di indagine e prospettive di ricerca filosoficamente inadeguati.

## II. Le prospettive modellistiche

Un primo approccio degno di considerazione è rappresentato da una famiglia di teorie contemporanee che potremmo definire “modellistiche”: teorie che aspirano a risolvere *pragmaticamente* la questione, elaborando schemi di interazione inclusivi e capaci di garantire equi diritti di partecipazione a tutte le prospettive particolari. Fra queste proposte, grossomodo riconducibili alla tradizione democratico-liberale, è possibile distinguere, da una parte, teorie di orientamento privatistico-libertario, focalizzate sulla tutela di ambiti di libera espressione individuale; dall'altra, prospettive egualitarie, piuttosto focalizzate sulla costruzione di spazi di ragionevole consenso, ritenuti inclusivi perché governati da regole di metodologica

neutralità. Le prospettive afferenti a quest'ultimo sotto-gruppo si distinguono poi secondo le diverse nozioni della ragionevolezza da assumere quale norma del discorso pubblico; si apre così un'ampia varietà di posizioni, viranti dal modello più secolarista della "giustificazione laica"<sup>6</sup>, basato su una ragionevolezza del tutto impermeabile alle visioni metafisiche o religiose, fino a prospettive più aperte, inclini a riconoscere alle comunità religiose quantomeno il ruolo di agenzie motivazionali, capaci di introdurre nel dibattito democratico intuizioni e significati che esso non potrebbe trarre da sé<sup>7</sup>.

Si tratti della mera tutela delle libertà individuali, o della più positiva costruzione di procedure eque ed inclusive, queste prospettive tradiscono tuttavia una certa ingenuità antropologica, nella misura in cui pretendono di offrire semplici *metodologie* di soluzione politica, in risposta ad una questione che, perlomeno quanto ai suoi criteri di soluzione ultima, chiama necessariamente in causa la coscienza. È piuttosto facile osservare che l'efficacia sociale di una procedura o di un ordinamento costituzionale non può ridursi al *dato di fatto* della sua osservanza, dovendo ultimamente radicarsi in un giudizio di legittimità formulato nella coscienza degli uomini. Fin quando dunque l'adozione di condotte sociali ispirate a principi di tolleranza o a valori democratico-liberali non contraddirà il giudizio circa le condizioni ultime della rettitudine morale, sarà allora vero che le soluzioni proposte rappresentano modelli effettivamente percorribili dalle società pluraliste. Ove ciò non avvenisse, la pretesa di "produrre legittimità dalla legalità"<sup>8</sup> risulterebbe invece puramente forzosa, poiché le stesse ragioni della legittimità "pubblica" si rivelerebbero in ultima analisi soggette ad una grave ipoteca morale<sup>9</sup>: nei conflitti di coscienza, i confini di pubblico e

<sup>6</sup> Mutuo l'espressione da R. AUDI, "The separation of Church and State and the obligations of citizenship", *Philosophy and Public Affairs* XVIII (summer 1989), n. 3, 259-296.

<sup>7</sup> Come parzialmente ammesso nell'evoluzione più matura del pensiero rawlsiano (cf. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999; "The idea of public reason revisited", *The University of Chicago Law Review* LXIV [Summer 1997], 765-867), ma soprattutto nella proposta habermasiana (cf. in particolare "I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale", in *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia 2012<sup>2</sup>, 21-40; nonché, *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana. I rischi di una eugenetica liberale*, Einaudi, Torino 2002, 99-112; *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2006).

<sup>8</sup> J. HABERMAS, "Fondamenti pre-politici dello Stato", in *Tra scienza e fede*, cit., 8.

<sup>9</sup> Una consapevolezza che sembra emergere anche dalle considerazioni rawlsiane circa la necessità, per lo stesso ordinamento liberale, di poggiare su determinate attitudini di

privato tendono infatti a confondersi, i veli di ignoranza a cadere dagli occhi, mentre gli appelli a principi discorsivi ruotano facilmente in dispositivi di esclusione, terminanti di fatto nella sanzione moralistica del *politically correct*.

Da questo punto di vista, è significativo che i grandi teorici della tolleranza, Locke e Grozio, non accontentandosi di mere considerazioni di ragionevolezza politica, sembrano essersi piuttosto preoccupati di mostrare l'essenziale corrispondenza delle proprie proposte con le esigenze ultime della coscienza, anche credente. Dai loro scritti emerge la chiara consapevolezza che la costruzione di una società tollerante è, come direbbe M. Lilla, soltanto un "esperimento"<sup>10</sup>, suscettibile di funzionare fin quando l'ipotesi di lavoro su cui si basa risulti confermata: che cioè gli uomini abbiano l'effettiva disposizione a determinare la propria condotta indipendentemente dalle proprie convinzioni metafisiche o religiose. Emerge, ancora, l'esplicito riconoscimento che il radicamento sociale di tale disposizione presuppone a sua volta il giudizio di coscienza circa la sua corrispondenza con le esigenze ultime della rettitudine morale. Infine, poiché la stessa valenza normativa del giudizio di ragione è da essi fatta dipendere dalla sua capacità di esprimere l'intimazione di una superiore Volontà ultimamente obbligatoria, s'impone invincibilmente alle loro analisi la lucida consapevolezza che un eventuale conflitto morale fra i voleri di Dio e la legge civile dovrà ragionevolmente essere risolto in favore dei primi<sup>11</sup>. Oc-

---

coscienza, declinabili nei termini del dovere di "civility" e di "allegiance" ai valori della ragionevolezza pubblica, senza i quali il consenso sarebbe solo un *modus vivendi*, instabile e precario (cf. *The idea of public reason revisited*, cit., 803; *Liberalismo politico*, cit., IV, 123-154; VI, 2, 186-189; VI.8, 209-214). Qualcosa di simile sembra potersi riconoscere nel giudizio espresso da R. Audi circa la necessità di passare da un modello di mera *giustificazione* laica, ad un modello di *motivazione secolare* (cf. AUDI, *The separation of Church and State*, cit.).

<sup>10</sup> Cf. M. LILLA, *Il Dio nato morto. Religione, politica e Occidente moderno*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2009.

<sup>11</sup> "Prima, infatti, si deve obbedienza a Dio, poi alle leggi" (J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 1996, 41). È per questo che, nonostante la fondazione giusnaturalistica, la riflessione di entrambi gli autori conserva una dimensione di eccezionalità: per Locke, quando l'insufficienza degli strumenti naturali e del diritto civile in vista del discernimento morale non sembra lasciare altro rimedio, se non il ricorso al Cielo (cf. *Ibidem*, p. 43; *Two treatises of government*, II, nn. 241-242); per Grozio, nel caso di patenti violazioni del diritto delle genti che non possano essere rimandate ad un giudice legittimo (cf. *De iure belli ac pacis* II, 20.9; II, 20.40), ovvero nel caso di prescrizioni divine che contrastino con la legge naturale (cf. *Ibidem* II, 1.10).

correrebbe uno spazio ben maggiore per mostrare come a questa visione concorra la natura volontaristica e “positivistica” del giusnaturalismo groziano e lockeano<sup>12</sup>, ma, al di qua delle considerazioni storiografiche, sarà sufficiente osservare come, entro questa prospettiva, la sola possibilità di soluzione politica dei conflitti confessionali debba provenire da una rivendicazione di essenziale conformità della stessa regola di tolleranza con la *vera* nozione della volontà di Dio circa la vita associata. Nasce qui quella strategia di neutralizzazione, destinata a divenire tipica, consistente nella riduzione del contenuto morale delle diverse confessioni ad un *minimo comune razionale*, nel quale si individua la sola essenza morale del cristianesimo e rispetto al quale ogni sovrappiù dogmatico dovrà esser considerato, dal punto di vista pratico, del tutto irrilevante. Solo in virtù di questa riduzione la tolleranza politica richiesta potrà essere presentata ai consociati come inequivocabilmente “consona al Vangelo” e degna della “vera Chiesa”<sup>13</sup>.

Sta qui, però, anche il tallone di Achille di questa strategia, poiché è impossibile assumere tale presupposto senza al tempo stesso avanzare una pretesa conoscitiva circa il contenuto della *vera* rivelazione<sup>14</sup>. Si spiega così, in questa luce, il fatto che i successivi sviluppi di questa tradizione abbiano decisamente imboccato la strada di una neutralizzazione ulte-

<sup>12</sup> Ai fini della presente riflessione basterà osservare come dai loro testi emerga l'impronta di quella distinzione, già nominalista e poi scolastico-rinascimentale, fra il contenuto oggettivo per cui la legge naturale è infallibilmente accessibile alla ragione, e la normatività che, in quanto atta ad obbligarla la coscienza, essa può derivare solo dall'intimazione di una Volontà superiore (cf. GROZIO, *De iure belli ac pacis*, “Prolegomena” XI-XII; J. LOCKE, *Saggi sulla legge naturale*, I, Laterza, Roma-Bari 2007, 5-6; Ibidem, IV, 43). Circa il contributo della scolastica rinascimentale nella mediazione di questo modello, rimando a F. TODESCAN, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del secolo XVI*, CEDAM, Padova 2014, nonché al mio “Giusnaturalismo suaresiano e aporie moderne”, *Divus Thomas CXX* (2017, 1), 214-242.

<sup>13</sup> Cf. J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza*, cit., 4-8.

<sup>14</sup> Ancora modesta nel *Meletius* groziano, ma che appare piuttosto decisa nella lockeana *Lettera sulla tolleranza*, spingendosi fin sulla soglia dell'ecclesiologia – altrimenti non sarebbe possibile pronunciarsi circa la vera natura della Chiesa – nonché ad una implicita rivendicazione di personale autorevolezza nell'interpretazione delle Scritture – senza la quale non si avrebbe alcun diritto di liquidare come illegittime le dottrine relative al primato di Pietro e alla successione apostolica (cf. *Lettera sulla tolleranza*, cit., 11-13). A questa esigenza rispondono anche le eccezioni previste al principio della tolleranza, che in Locke non riguardano soltanto i profili “naturalmente” viziosi dell'ateo e dell'epicureo, ma includono anche quelli *teologicamente* inammissibili del settario, del musulmano e del papista, portatori di altrettante ecclesiologie intollerabili (cf. Ibidem, 43-46).

riore, che, non accontentandosi di individuare il *minimum* razionale comune alle confessioni, sarebbe sfociata nella ben più radicale riduzione di ogni religione ad un'essenza esclusivamente naturale. Un gesto che avrebbe assunto coloriture diverse, secondo i differenti significati attribuiti alla nozione del "naturale": si sarebbero così avvicinate, lungo il filone razionalistico, reinterpretazioni della religione "nei limiti della ragione"; lungo una via che già a partire da Hobbes<sup>15</sup>, attraverso Bayle<sup>16</sup>, giunge a Hume<sup>17</sup> e poi ai materialisti francesi, la religione sarebbe invece stata ridotta ad una pura e semplice "morale naturale", ma di una naturalità sempre più identificata con il dettame *spontaneo* dell'essere<sup>18</sup>. Occorre tutta-

<sup>15</sup> La cui critica materialistica (cf. M. LILLA, *Il Dio nato morto*, cit., 88-100) non implica tanto la negazione di Dio – atei ed epicurei continuano, anche qui, a costituire una minaccia per l'ordine sociale (cf. *Rudiments* XV.2, EW, vol. II, 205; *Leviathan* II, XXXI.2) – quanto la delegittimazione di ogni autorità profetica che voglia farsi interprete dei voleri di Dio in aggiunta, da un lato, alle leggi di natura; dall'altro, alle prescrizioni del sovrano, solo interprete e luogotenente legittimo dei voleri di Dio (cf. *Ibidem* XV, 17, 220-222; *Leviathan* II, 18.9; 26.40; 29.15; 31.34-37; III, 35-43). Non in sterili discettazioni dogmatiche, ma nell'obbedienza ai suoi luogotenenti consiste, infatti, la sola vera religione (cf. *Questions concerning liberty, necessity and chance*, XXXVIII, EW, vol. V, 436).

<sup>16</sup> Il cui ateismo è in realtà una congettura funzionale alla formulazione di un naturalismo etico, che, nel denunciare la versione idolatrica del cristianesimo confessionale, indegno di Dio e della sua perfezione (cf. *Pensieri sulla cometa*, nn. 117 e 132), le oppone il vero spirito del cristianesimo, come disposizione alla virtù che nasce dall'obbedienza al lume naturale della coscienza e dalla disciplina sociale delle passioni: unico vero culto dovuto a Dio, rispetto al quale, tolta l'azione soprannaturale della grazia, la natura ha ugualmente dotato tutti gli uomini: credenti idolatri, atei ignari del Dio cristiano e onesti scettici devoti (cf. *Ibidem*, nn. 135-145.161.172-178).

<sup>17</sup> Il cui scetticismo nei confronti della religione e della teologia filosofica tradizionale non sembra in effetti lasciar spazio ad altro che una vaga religione "filosofica e razionale", che viene ammessa come vera e venerabile, perché conforme al *common sense* e scevra da tentazioni "analogiche", e che tuttavia è da subito svuotata di qualsiasi contenuto dottrinale e, nei fatti, privata di qualsiasi impatto morale e giuridico, mediante la riduzione dell'intero ordine dell'agire umano all'azione motrice delle passioni e delle inclinazioni naturali (cf. *Dialogues concerning natural religion* XII, in *Id.*, *Principal writings on religion*, ed. J.C.A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford 2008, 116-130).

<sup>18</sup> È in questa prospettiva, che sarebbe stata consacrata dal *Système de la nature* di P.H. d'Holbach (cf. specialmente I.1-6; II.9), che la congettura relativa alla "società degli atei" acquista i toni di un vero e proprio auspicio, l'ideale di una civiltà ove gli uomini, liberi dalla superstizione, potranno finalmente assumere l'esperienza quale unica fonte di conoscenza circa l'ordine del mondo, riconoscendo che "in tutto l'universo c'è solo una sostanza diversamente modificata" (Così in J.O. DE LAMETTRIE, *L'uomo macchina*, n. 18); che "la natura essenzialmente agente e necessariamente esistente [possiede] sufficiente energia da produrre tutti gli esseri [...]" e che "[se a questa] si dà il nome

via rilevare come neanche queste prospettive – che in effetti conservano un implicito riferimento a verità di carattere definitivo nonché una certa tensione morale verso una perfezione a cui ordinare ultimamente l'azione storica – sarebbero state effettivamente capaci di radicarsi nelle società postcristiane, senza contestualmente attribuire a sé stesse i caratteri e le funzioni morali specifiche di quelle tradizioni che intendevano soppiantare. La storia delle idee sembra anzi testimoniare di come gli esiti più radicali di tale naturalizzazione abbiano assunto la forma di altrettante visioni salvifiche che, per il fatto di essere immanenti ed intrastoriche, non hanno tuttavia rinunciato ad imporsi come assolute ed ultimamente esigenti. Al termine del processo storico di naturalizzazione delle religioni confessionali troviamo così, da una parte, le grandi visioni idealistiche della razionalità immanente al “corso del mondo”; dall'altra, le differenti espressioni dell'umanesimo materialista, nelle sue varianti positivistiche, socialistico-utopistiche e marxiste. Sviluppi, questi, che meriterebbero una trattazione a sé stante, ma nei quali una degna tradizione di studi ha saputo riconoscere vere e proprie “religioni politiche”, concezioni dell'uomo e della storia che conservano la struttura, essenzialmente religiosa, della tensione ad una perfezione ultima, e che quanto alla loro espressione simbolica, presentano i caratteri tipici di una deformazione gnostica dell'escatologia cristiana<sup>19</sup>. L'impresa storica della neutralizzazione pratica del problema di Dio termina così con uno scacco, laddove persino i tentativi estremi di naturalizzare le religioni confessionali risultano essere immancabilmente sfociati nella divinizzazione dell'istanza naturale di volta in volta intesa – l'uomo, la ragione, la spontaneità dei processi materiali – e nella “religiosa” dedizione alla realizzazione pratica delle sue esigenze.

Per converso, neanche la fine delle grandi filosofie della storia, con il parallelo fallimento dei progetti di riforma pratica dell'uomo e della società,

---

di Dio, *non esistono atei*” (P.H. D'HOLBACH, *Sistema della natura*, II.9); infine, che la sequela degli insegnamenti di natura è l'unica vera strada per raggiungere la perfezione morale (cf. J.O. DE LAMETTRIE, *L'uomo macchina* 2;13-17; P.H. D'HOLBACH, *Sistema della natura*, II.10).

<sup>19</sup> Rimando, fra le tante, alle analisi di J. TAUBES, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997; K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Il Saggiatore, Milano 1988; E. VOEGELIN, *Le religioni politiche*, in ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, Giuffrè, Milano 1993, 25-75; ID., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Rusconi, Milano 1970; ID., *Dall'Illuminismo alla rivoluzione*, Gangemi, Roma 2005.

sembrano aver definitivamente chiuso i conti con la questione politica di Dio: al contrario, la caduta delle ideologie sembra aver lasciato la cultura occidentale di fronte alla disperata alternativa fra modelli di interazione fondati su “presupposti” normativi che essi non sono capaci di garantire<sup>20</sup> e, dall’altro lato, soluzioni teologico-politiche che, come osserva M. Lilla, costituiscono l’alternativa “forte” che sin dall’inizio accompagna lo sviluppo dell’esperimento occidentale<sup>21</sup>.

### III. Le prospettive storico-sociologiche

Il problema politico di Dio manifesta dunque una capacità di resilienza insospettata, resistendo, al modo di un residuo non liquidabile, ai diversi tentativi di risoluzione politica, così come alle pretese della negazione ateistica. L’esperimento della neutralizzazione occidentale, se non è fallito, ha senz’altro mostrato una efficacia *sub condicione*, rivelandosi soggetto ad una significativa ipoteca morale, rispetto alla quale la coscienza religiosa – nelle sue diverse declinazioni possibili – sembra giocare ancora un ruolo primario. È in questa luce che, accanto ai tentativi di soluzione *pratica*, l’altro grande filone di sviluppo del dibattito contemporaneo è rappresentato da una vasta gamma di ricerche che intendono assumere il *fatto* della religione nella sua datità storico-sociale.

Interviene qui un’amplissima varietà di riflessioni, diagnosi, analisi comparative e ricostruzioni genealogiche che, lavorando sui fatti storico-sociali, giungono poi ad esiti piuttosto differenti e, a ben vedere, dalla diversa portata teorica, secondo il tipo di comprensione che rispetto al dato storico-sociale sono capaci di elaborare. Si tratta, da una parte, di prospettive empiriche, focalizzate sulla ricognizione descrittiva del fenomeno religioso: ne deriva un ricco filone di ricerche che attraverso lo studio della differenziazione degli immaginari sociali giungono a formulare diagnosi scientifiche circa i *trends* di evoluzione, di recessione, ovvero di rinascita del fenomeno religioso. Studi che non mancano di offrire preziose evidenze circa la tenacia, e persino la ritrovata soggettività “pubblica” della cre-

<sup>20</sup> Secondo la formulazione che di questo paradosso è stata espressa in E.W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, Morcelliana, Brescia 2006, 68.

<sup>21</sup> Cf. il già citato M. LILLA, *Il Dio nato morto*. Sulla natura di tali opzioni teologico-politiche tornerò fra breve.

denza religiosa su scala globale, di fronte alle quali, il modello secolarista perseguito in una parte – soprattutto quella nordeuropea – dell'occidente contemporaneo, sembra assumere i caratteri dell'eccezione che conferma la regola<sup>22</sup>.

Si tratta poi, da un'altra parte, di prospettive di ricerca teoreticamente più ambiziose che, non limitandosi a descrivere processi empirici, aspirano piuttosto a rinvenire nei fatti storico-sociali regole di sviluppo, nessi di dipendenza, strutture invarianti. E qui possiamo distinguere, in primo luogo, la famiglia piuttosto variegata delle cd. *Teorie della secolarizzazione*: indagini che si propongono di elaborare un'interpretazione storicamente e sociologicamente adeguata del fenomeno, occidentale e moderno, da cui prendono il nome. Una questione che, con il progredire delle ricerche e grazie ai contributi della sociologia empirica e della storia delle idee, si è venuta sempre più differenziando – e, per così dire, parcellizzando – in una pluralità di ricerche parallele, concernenti ora la genesi storica del processo stesso (*genealogie della secolarizzazione*)<sup>23</sup>, ora la valutazione del suo effettivo impatto e significato sociale (*ermeneutiche della secolarizzazione*), ora la riflessione circa la validità stessa di una categoria che si va rivelando sempre più inadeguata a rappresentare processi prodottisi in maniera discontinua e tutt'altro che univoca<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Rimando, in particolare, a P.L. BERGER (ed.), *The desecularization of the world*, Ethics and Public Policy Center-William B. Eerdmans Publishing Company, Washington (DC)-Grand Rapids [MI] 1999; cf. J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna 2000, più specificamente dedicato alla ritrovata soggettività "pubblica" delle religioni negli anni '80; nonché, il saggio, dal titolo trionfalistico, ma piuttosto efficace nelle argomentazioni, di R. STARK, "Secularization R.I.P.", *Sociology of Religion* LX (1999, 3), 249-273. Interessante, ancora, è la raccolta di ricerche sulla riscoperta pseudo-religiosa della spiritualità nei movimenti giovanili degli anni '60' in CH. Y. GLOCK-R.N. BELLAH (eds.), *The new religious consciousness*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1976.

<sup>23</sup> Troviamo qui le diverse prospettive che spiegano il prodursi della secolarizzazione moderna ora per espropriazione di prerogative appartenenti alla Chiesa (secondo la versione consacrata da C. Schmitt), ora per immanentizzazione dell'idea escatologica (secondo le letture, già richiamate, di E. Voegelin, e K. Löwith), o, ancora, per occupazione di spazi lasciati vuoti dalla svolta volontaristica della teologia tardo-medievale, secondo la versione di H. Blumenberg. Una buona ricostruzione del dibattito si trova in M. BORGHESI, *L'era dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*, Studium, Roma 2008, 21-46.

<sup>24</sup> Da più parti è stata segnalata l'esigenza di sottoporre a revisione critica il paradigma ermeneutico di una modernità procedente in maniera univoca e irreversibile verso la secolarizzazione, per sostituirgli quello pluralistico di un processo verificantesi per tappe

Un'altra espressione di questa sociologia teoricamente più ambiziosa - imparentata quindi con le prospettive precedenti, ma distinta quanto agli esiti a cui perviene - è poi rappresentata da analisi che potremmo qui definire "tipologiche", in quanto si propongono, nella linea inaugurata da Weber e Troeltsch, di individuare e caratterizzare gli effetti che le diverse credenze religiose sono suscettibili di produrre nei contesti sociali, in termini di evoluzione e sviluppo degli immaginari e delle prospettive culturali. È l'attitudine riconoscibile nelle già ricordate analisi circa l'impatto critico della cd. rivoluzione assiale<sup>25</sup> o, con particolare riguardo allo sviluppo della cultura politica occidentale, nell'innunerevole quantità di riflessioni circa la portata disincantante e impolitica del cristianesimo.

È ancora opportuno rilevare come siano elaborazioni "tipologiche" di quest'ultima sorta ad offrire l'occasione storica, e contestualmente, la giustificazione teorica alle diverse posizioni emerse nel dibattito contemporaneo sulla teologia politica. Il processo intellettuale che porta alla formulazione di una "teologia politica" - sia essa decisionista, come quella schmittiana<sup>26</sup>; apocalittica come quella di J. Taubes<sup>27</sup>, "critica", come nel caso di J.B. Metz<sup>28</sup> e J. Moltmann<sup>29</sup> - , come anche alle liquidazioni incondizionate

---

discontinue, e lungo linee differenziate secondo i contesti (a questo proposito, cf. P. COSTA, *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*, Queriniana, Brescia 2019). Ad una parte significativa di questa revisione si accompagna poi una rivalutazione della stessa secolarità contemporanea, come condizione sociale che, lungi dal costituire una mera minaccia per la fede, offre piuttosto l'occasione per una rinnovata comprensione dell'esistenza credente nei termini dell'opzione e della responsabilità, nonché per maturare una fede capace di rendere ragione di sé di fronte a modelli di autocomprensione alternativi. A questo proposito, cf. in particolare le analisi di CH. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009 e di H. JOAS, *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 2013. Ad una valutazione analoga, seppur in prospettiva più "empirica", giunge anche P.L. BERGER, *Una Gloria remota: avere fede nell'epoca del pluralismo*, Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>25</sup> Cf. *Supra*, n. 1.

<sup>26</sup> Cf. C. SCHMITT, *Teologia Politica*, in ID., *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, 27-86; ID., *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica*, Giuffrè, Milano 1992.

<sup>27</sup> Cf. J. TAUBES, *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997.

<sup>28</sup> Cf. in particolare, J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969; e il successivo dibattito riportato in AA. VV. *Ancora sulla "teologia politica". Il dibattito continua*, Queriniana, Brescia 1975.

<sup>29</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1970; ID., *Il Dio Crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1973.

di ogni possibile teologia politica – secondo la tradizione inaugurata da E. Peterson<sup>30</sup> – segue a ben vedere uno schema ricorrente che, muovendo dal giudizio tipologico circa la peculiare attitudine politica richiesta da una certa postura teologica o dogmatica<sup>31</sup>, attraverso la valutazione sociologica concernente la situazione presente e le sue esigenze spirituali<sup>32</sup>, termina infine nell’opzione per una concreta linea di condotta politica, che si giudica essere quella maggiormente conforme alla postura teologica che si intende assumere.

La conclusione della rassegna potrebbe essere rimandata indefinitamente; più opportuno, ai fini del nostro discorso, sarà chiedersi quale contributo tali riflessioni siano effettivamente in grado di offrire alla soluzione del problema filosofico-politico qui sollevato: la definizione cioè di criteri di discernimento oggettivi, capaci di fornire legittimità all’ordinamento sociale. A questo proposito dobbiamo osservare che le prospettive appena richiamate, se da un lato offrono utili elementi di conoscenza circa il fatto sociale della religione – una conoscenza che senza dubbio fornisce la condizione materiale di ogni discernimento –, non sono tuttavia capaci di contributo alcuno quanto alla definizione dei *criteri* del discernimento stesso, se non nei termini, culturalmente connotati, dell’opzione teologico-politica. L’impostazione adeguata del problema filosofico-politico di Dio richiederà allora una comprensione “più che sociologica”: esigerà, per dirla in termini classici, che il dato storico-sociale sia assunto come *phantasma* per una intellesione propriamente filosofica; e questa dovrà esser tale da attingere a qualche dato fondamentale o essenziale, svolgendosi cioè nel quadro di una riflessione di ordine antropologico circa la struttura stessa dell’agire umano.

<sup>30</sup> Cf. E. PETERSON, *Il monoteismo come problema politico*, Queriniana, Brescia 1983.

<sup>31</sup> Una attitudine che, nel caso del cristianesimo, è caratterizzata dallo Schmitt del *Cattolicesimo romano* come “giuridica” ed essenzialmente ordinatrice, da Metz e Moltmann nei termini della critica delle istituzioni mondane alla luce dell’escatologia, e da Peterson in quelli della definitiva delegittimazione di ogni possibile commistione di fede e potere.

<sup>32</sup> L’epoca dello scontro apocalittico con le forze sataniche dell’ateismo secondo C. Schmitt, la fine dell’era costantiniana nella prospettiva liquidatrice di E. Peterson, la deplorevole privatizzazione dell’esistenza credente nel caso di J.B. Metz.

#### IV. Lo spazio della filosofia politica

Come la storia della filosofia insegna, una siffatta ricerca è suscettibile di svolgersi secondo prospettive di indagine molteplici, avvalendosi ad esempio di approcci fenomenologici, ermeneutici o di storia delle idee. Senza voler assumere posizioni escludiviste, chi scrive è tuttavia convinto che una maniera egregia, e ad oggi ancora insuperata, di svolgere tale ricerca è rappresentata dalla riflessione tradizionale sulla natura umana e le sue finalità specifiche, che trova la sua espressione esemplare e teoreticamente matura nell'opera di Tommaso d'Aquino. Riconoscere nell'ordine al fine il principio operativo della natura razionale<sup>33</sup> significa infatti, dal punto di vista filosofico-politico, ravvisare nella ricerca delle condizioni di una buona vita in comune la regola *naturale* del vivere e dell'agire sociale in quanto tali<sup>34</sup>. Troppo spesso la nozione tradizionale di "bene comune" è

<sup>33</sup> È proprio dell'uomo agire secondo ragione (cf. *Summa theol.* I-II q. 91, a. 6; q. 94, aa. 3-4); e proprio dell'agente razionale è ordinare ogni concreta determinazione pratica alla più fondamentale intenzione del *bonum in communi*, conferendo alle proprie azioni la forma riflessivamente mediata del giudizio di proporzione al fine ultimo (cf. *Ibidem* I, q. 82, a. 1; q. 83, aa. 3-4; I-II, q. 6, aa. 1-2; q. 10, a. 1; q. 90, a. 2). E poiché del modo propriamente umano di perseguire il bene si può avere una chiara conoscenza mediante l'analisi dei fini specifici della nostra natura, lungi dal costituire una regola di rettitudine puramente formale, la regola dell'ordine al bene è suscettibile di determinarsi, mediante il retto esercizio della ragione, in un sistema articolato e ordinato di beni e di finalità oggettive, da assumere come criteri *specificamente umani* del giudizio pratico (cf. *Ibidem* I-II, q. 94, a. 2; q. 10, a. 1).

<sup>34</sup> La politica è una forma peculiare di prudenza (cf. *Ibidem* II-II, q. 47, aa. 10-11), e compito fondamentale della prudenza è ordinare al fine; nella fattispecie, si tratta di coordinare le attività di molti verso il perseguimento di un bene comune (cf. *Ibidem* I, q. 22, a. 1; q. 82, a. 4). Anche in questo caso si tratta di una esigenza connessa con la natura stessa della società: se è vero infatti che "non può esserci vita sociale [...] senza il comando di uno", vero è anche che il principio di ogni libera sottomissione è il riconoscimento del bene, privato o comune, che colui al quale ci si sottomette è in grado di procurare (cf. *Ibidem* I, q. 96, a. 4); ancora, che nessuna legge può governare dall'esterno l'agire umano, se non in quanto soddisfi l'esigenza razionale dell'ordine al fine e, nel caso di una moltitudine associata sotto un principio unitario di governo, alla cura del bene e della felicità comune (cf. *Ibidem*, I-II, q. 90, aa. 1-4). Il criterio dell'obbedienza politica rimane il discernimento circa la conformità alla natura e alle esigenze del bene umano (cf. *Ibidem* I-II, q. 93, a. 3 ad 2; q. 95, aa. 2-3; q. 96, a. 4); altrimenti, non si avrebbe propriamente una società, bensì solo un regime, fondato sulle ragioni della forza, della convenienza o, magari, della mancanza di alternative: con tutte le ipoteche morali del caso, posto che "nulla è stabilito con fermezza secondo la ragione pratica se non mediante l'ordinamento al fine ultimo, che è il bene comune" (*Ibidem* I-II, q. 90, a. 2 ad 3).

stata confusa con la formulazione di un puro e semplice ideale sociale; eppure, nell'insegnamento tradizionale circa il bene comune come fine *naturale* della società è implicita l'espressione di un dato di tipo strutturale: il fatto cioè che non può darsi una società in quanto tale, che non esista e non agisca *sub specie boni communi*, foss'anche in quell'accezione puramente "relativa", per cui si dice ordinato ad un certo bene anche un regime malvagio<sup>35</sup>. Ciò significa, al tempo stesso, che non vi è ordinamento sociale che possa ultimamente sussistere, senza presentarsi alle coscienze dei consociati come commisurato alla regola, per essi ineludibile, dell'ordine razionale al fine: ove cioè non fosse loro possibile annoverare lo stesso ordinamento sociale fra i mezzi che giudicano atti a procurare quel bene che, come agenti razionali, essi naturalmente ricercano nelle loro determinazioni concrete.

Una siffatta riflessione saprà poi fornire ulteriori indicazioni in vista di una comprensione adeguata di quel bene comune che abbiamo detto costituire la norma strutturale dell'essere e dell'agire della società. Risulterà infatti, in primo luogo, che nessun ordinamento sociale, data la sua natura essenzialmente morale, potrebbe effettivamente fondarsi su una qualche formulazione di metodica indifferenza alla questione del bene, tantomeno nella sua connotazione *ultima*. In secondo luogo che, come bene di una *società* umana, il bene comune da promuovere attraverso l'opera ordinatrice della legge, non potrà rappresentare la perfezione stessa del bene umano, bensì dovrà consistere nell'insieme dei mezzi e delle pratiche sociali che gli uomini sapranno comunemente riconoscere essere proporzionati a quell'esigenza di bene che definisce la regola fondamentale dell'agire razionale<sup>36</sup>. In terzo luogo che, lungi dal configurare un astratto ideale sociale, il bene

<sup>35</sup> Cf. *Ibidem* I-II, q. 92, a. 1 co e ad 4. Analogamente a quanto si verifica nel giudizio pratico del singolo agente morale, anche nel discernimento circa le determinazioni politiche da assumere, si può dire che l'intenzione del bene comune generalmente considerato "sta alle cose appetibili come i principi dimostrativi a quelle intelligibili" (*Ibidem* I-II, q. 10, a. 1) e che, tuttavia, i concreti assetti sociali che da tale discernimento derivano adempiranno alla regola del bene comune *relativamente* alle capacità di giudizio e alle effettive disposizioni morali dei consociati. Da questo punto di vista è evidente che il retto giudizio può venir meno sotto diversi profili: per mancanza di disciplina razionale, ad opera delle passioni, o, ancora, a causa della complessità e della mutevolezza delle materie ad esso sottoposte (cf. *Ibidem* I-II, q. 10, a. 3; q. 93, a. 2; q. 94, a. 4).

<sup>36</sup> Oggetto della prudenza, di cui la politica è solo una parte, non è infatti il bene assolutamente considerato, bensì il bene realizzabile mediante l'azione umana (cf. *Ibidem* II-II, q. 47, aa. 2-3).

comune a cui orientare l'azione politica concreta dovrà consistere nel bene comune *storicamente realizzabile*, commisurato cioè alle capacità di giudizio e alle effettive disposizioni morali degli uomini che compongono la società.

E in questa luce, anche la questione filosofico-politica che qui abbiamo sollevato sarà in grado di trovare un'impostazione adeguata, dal momento che, non accontentandosi di metodologie o soluzioni procedurali che solo per ingenuità potrebbero pretendersi universalmente inclusive, e senza tuttavia rassegnarsi alla sequela puramente "sociologica" delle *issues* emergenti dai processi della differenziazione sociale, la riflessione sui fini naturali della società saprà contribuire allo sviluppo di quella che potremmo definire "l'arte del discernimento politico", fornendo cioè i criteri del retto giudicare che sono indispensabili affinché i processi della decisione politica possano svolgersi in maniera quantomeno degna delle comunità specificamente umane entro le quali si svolgono.

Da un lato, come si è detto, sarà un requisito essenziale del bene comune l'assunzione di una attitudine di non-indifferenza, da parte della società, nei confronti della questione del fine ultimo, e delle cose che lo riguardano<sup>37</sup>. Né si tratterà necessariamente di adottare una qualche professione di fede istituzionale<sup>38</sup>, bensì, per dirla in termini classici, di promuovere la *virtù* di religione, procurando cioè le condizioni sociali atte ad agevolare il più possibile gli uomini in quella attività di "ricerca della verità su Dio" che costituisce una dimensione di attuazione irrinunciabile del bene umano<sup>39</sup>. Da un

<sup>37</sup> Il fine ultimo, come le cose che ad esso sono connesse, non può non essere amato; ripugnerebbe pertanto al principio stesso dell'agire razionale – l'ordine al fine – un atteggiamento di deliberata indifferenza rispetto a tale questione. Cf. *Ibidem* I, q. 82, a. 2; I-II, q. 10, aa. 1-2; q. 90, a. 2.

<sup>38</sup> In effetti l'errore dell'infedele, e persino quello dell'ateo sincero, sembrano trovare nella prospettiva di Tommaso uno spazio di tolleranza anche maggiore di quello concesso loro da Locke o da Grozio. Veramente intollerabili sembrano essere soltanto i profili dell'eretico, che tradisce la fede già ricevuta, o dell'incredulo propriamente detto, che sceglie di essere tale contro ogni evidenza; in tali casi si sarebbe infatti in presenza di attitudini contrarie al bene comune, che non si caratterizzano tanto per la loro eterodossia, quanto per il deliberato rifiuto della verità (cf. *Ibidem* II-II, q. 10 a. 1; a. 8; a. 11).

<sup>39</sup> La conoscenza della verità è una dimensione fondamentale del bene umano (cf. *Ibidem* I-II, q. 10, a. 1), anche quanto alla sua espressione ultima (cf. *Ibidem* I-II, q. 94, a. 2; q. 90, a. 2). Si tratterà pertanto di creare le condizioni più agevoli possibili affinché gli uomini possano coltivare quella virtù di religione che "dispone i mezzi" per arrivare a Dio e i cui atti specifici, parafrasando Tommaso, possono essere individuati: nel tornare a considerare "le cose di Dio" – resistendo cioè alla tentazione dell'indifferenza e rimuovendo

altro lato, le modalità di realizzazione concreta di questa esigenza dovranno essere quelle proprie di una *società* umana, ordinata alla realizzazione del bene comune possibile. Si tratterà cioè di assumere come scopo dell'azione politica la massima perfezione morale accessibile, valutando però prudentemente le possibilità concretamente a disposizione. Un discernimento che sarà tanto più retto, quanto meglio saprà rispondere a due esigenze: il rispetto dell'ordine che struttura le diverse dimensioni del bene umano e la circospetta considerazione delle condizioni concrete in cui versano gli uomini, secondo un'accezione del concreto che non si identifica con lo stato di fatto empirico-sociologico, ma che dice piuttosto riferimento alle effettive disposizioni morali e alle reali capacità di giudizio degli uomini insieme ai quali il bene comune deve essere realizzato<sup>40</sup>. *Chi preme troppo il naso ne fa uscire il sangue*<sup>41</sup>: compito dell'arte politica, e conseguentemente del sapere filosofico che le è presupposto, non sarà dunque rendere gli uomini moralmente perfetti, né tantomeno credenti<sup>42</sup>, bensì disporre le condizioni affinché possano diventare tali, e così preparare la strada affinché possano giungere, *per virtuosam vitam*, alla sapienza e, *ultimamente*, alla felicità<sup>43</sup>. La vera regola razionale, capace di offrire criteri di discernimento comune senza pretendere di sostituirsi alla fede, né cedere a tentazioni teologico-politiche, sarà dunque definita dall'ordine stesso dei fini di natura, un ordine che deve tuttavia trovare appropriata traduzione pratica alla luce di un retto e circospetto discernimento sulle concrete situazioni storiche.

Questo è, in definitiva, il lascito che una tradizione illustre ha saputo restituirci a proposito della questione filosofico-politica di Dio: potrà

---

gli ostacoli che ne impediscono la conoscenza –, nell'intenderlo come fine cui ordinare ultimamente le azioni e nel rinnovare i legami che ci uniscono a lui (cf. *Ibidem* II-II, q. 81, aa. 1 e 5).

<sup>40</sup> Come regola di una società umana ordinata al bene comune, la legge civile non è infatti tenuta a reprimere tutti i vizi, bensì necessariamente quelli che minacciano il bene comune, e inoltre, tutti quelli che possono essere rimossi tenuto conto delle capacità morali degli uomini a cui si rivolge; quanto alla virtù, essa è, assolutamente parlando, il *fine* a cui ogni legge deve aspirare, ma non ne è l'oggetto: oggetto della legge sono infatti gli atti di virtù direttamente connessi con il bene comune, nonché le cose che possono essere *indirettamente* prescritte per promuovere lo sviluppo di una vita virtuosa (cf. *Ibidem* I-II, q. 96, aa. 2-3; q. 93, a. 3 ad 3; q. 95, a. 3; q. 97, a. 2).

<sup>41</sup> Cf. *Pr.* 30, 33; allo stesso modo, chiosa l'Angelico, imporre agli uomini un bene di cui non sarebbero capaci significherebbe in definitiva compromettere la possibilità stessa del bene comune (*Summa theol.* I-II, q. 96, a. 2 ad 2; cf. anche *Ibidem* q. 91, a. 4).

<sup>42</sup> Cf. *Summa theol.* I-II, q. 92, a. 1 ad 1.

<sup>43</sup> Cf. *De regno* I, 15; *Summa theol.* I-II, q. 66, a. 5 ad 1.

sembrare una risposta banale, e forse poco soddisfacente per chi desideri indicazioni di dettaglio o risposte pragmaticamente più definite. Eppure, risponderebbero gli stessi padri di questa tradizione, sarebbe ingenuo attendersi dalla politica, come anche dal sapere filosofico a suo riguardo, qualcosa che essi non possono dare<sup>44</sup>. Per converso, parafrasando Agostino<sup>45</sup>, si può ben dire che la politica, e conseguentemente la filosofia politica, non sono certamente in grado di fare tutto, ma non per questo sarà da disprezzare quello che fanno.

### Riferimenti bibliografici

AUDI, R. (Summer 1989). The separation of Church and State and the obligations of citizenship. *Philosophy and Public Affairs*, XVIII, 3, 259-296.

BAYLE, P. (1681/1997<sup>2</sup>). *Pensieri sulla cometa*, tr. a cura di G. CANTELLI. Roma-Bari: Laterza.

BELLAH ROBERT N.- JOAS, H. (Eds.) (2014). *The axial age and its consequences*. Cambridge (MA)-London: The Belknap of Harvard University Press.

BERGER, P. L. (1970). *Il brusio degli angeli*, tr. a cura di A. PRANDI. Bologna: Il Mulino.

— (1994). *Una gloria remota: avere fede nell'epoca del pluralismo*, tr. a cura di G. BETTINI. Bologna: Il Mulino.

BERGER, P. L. (Ed.) (1999). *The desecularization of the world*. Washington (DC)-Grand Rapids [MI]: Ethics and Public Policy Center-William B. Eerdmans Publishing Company.

BLUMENBERG, H. (1992). *La legittimità dell'età moderna*, tr. a cura di C. MARELLI. Genova: Marietti.

BORGHESI, M. (2008). *L'era dello spirito. Secolarizzazione ed escatologia moderna*. Roma: Studium.

BÖCKENFÖRDE, E.-WOLFGANG (2006). *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, tr. a cura di M. NICOLETTI. Brescia: Morcelliana.

CASANOVA, J. (2000). *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, tr. a cura di M. PISATI. Bologna: Il Mulino.

COSTA, P. (2019). *La città post-secolare. Il nuovo dibattito sulla secolarizzazione*. Brescia: Queriniana.

D'HOLBACH, P.-HENRY THIRY (1978). *Sistema della natura*, tr. a cura di A. NEGRI. Torino: UTET.

<sup>44</sup> Cf. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I 1194 b 12-27.

<sup>45</sup> Cf. AGOSTINO, *De libero arbitrio* I, 5. Citato in *Summa theol.* I-II, q. 96, a. 2 ad 3.

EISENSTADT, S. N. (Ed.) (1986). *The origins and diversity of Axial Age civilizations*. Albany: State University of New York Press.

FORNARI, P. (2017, 1). Giusnaturalismo suaresiano e aporie moderne. *Divus Thomas*, CXX, 214-242.

GLOCK, CH. Y.- BELLAH, R. N. (Eds.) (1976). *The new religious consciousness*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.

GROZIO (1913-1925). *De iure belli ac pacis libri tres*, riproduzione anastatica dell'ed. Blaev (1646) a cura di J. B. SCOTT, 2 vols. Washington-Oxford-London: Carnegie Institution of Washington-Clarendon Press-Humphrey Milford.

— (1988). *Meletius, sive de iis quae inter Christianos conveniunt Epistola*, ed. G.H.M. POSTHUMUS MEYJES. Leiden: Brill.

HABERMAS, J. (2002). *Fede e sapere*, tr. in *Il futuro della natura umana*, a cura di L. CEPPEA. Torino: Einaudi.

— (2006). *Tra scienza e fede*, tr. (parziale) a cura di M. CARPITELLA. Roma: Laterza.

— (2012<sup>2</sup>). I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale, tr. in J. HABERMAS-J. RATZINGER, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di G. COLOMBI e O. BRINO. Brescia: Morcelliana, 21-40.

HOBBS, T. (2001). *Leviatano*, tr. a cura di R. SANTI. Milano: Bompiani.

— (1841). *Philosophical rudiments concerning government and society*, *The English Works of Thomas Hobbes*, ed. MOLESWORTH, vol. II, V. London: John Bohn.

HUME, D. (2008). *Dialogues concerning natural religion*, in HUME, D., *Principal writings on religion* (ed. J.C.A. GASKIN). Oxford: Oxford University Press, 29-133.

JASPERS, K. (1965). *Origine e senso della storia*, tr. a cura di A. GUADAGNIN. Milano: Edizioni di Comunità.

JOAS, H. (2013). *La fede come opzione. Possibilità di futuro per il cristianesimo*, tr. a cura di P. COSTA. Brescia: Queriniana.

LAMETTRIE, J. O. (1973<sup>2</sup>). *L'uomo macchina (1747)* tr. in LAMETTRIE, J. O., *L'uomo macchina e altri scritti*, a cura di G. PRETI. Milano: Feltrinelli, 31-81.

LILLA, M. (2009). *Il Dio nato morto. Religione, politica e Occidente moderno* (New York 2007), tr. a cura di R. FEDRIGA e S. PUGGIONI. Milano: Baldini Castoldi Dalai.

LOCKE, J. (1996<sup>2</sup>). *Lettera sulla tolleranza (1685)*, tr. a cura di C.A. VIANO. Roma: Laterza.

— (1963). *Two Treatises of Government* (ed. London 1823), repr. in *The Works of John Locke*, vol. V. Aalen: Scientia Verlag, 207-485.

— (2007). *Saggi sulla legge naturale* (ed. Von Leyden 1954), tr. a cura di M. CRISTIANI. Roma: Laterza.

LÖWITZ, K. (1988). *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (Chicago 1977, 1949<sup>1</sup>), tr. a cura di P. ROSSI. Milano: Il Saggiatore.

METZ, J. B. (1969). *Sulla teologia del mondo* (Mainz-München, 1968), tr. a cura di G. RUGGIERI. Brescia: Queriniana.

MOLTMANN, J. (1970). *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana* (München 1964), tr. a cura di A. COMBA. Brescia: Queriniana.

— (1973). *Il Dio Crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana* (München 1972), tr. a cura di D. PEZZETTA. Brescia: Queriniana.

PETERSON, E. (1983). *Il monoteismo come problema politico* (Leipzig 1935), tr. a cura di G. RUGGIERI. Brescia: Queriniana.

RAWLS, J. (Summer 1997). The idea of public reason revisited. *The University of Chicago Law Review*, LXIV, 765-867.

— (1999). *Liberalismo politico* (New York 1993), tr. a cura di S. VECA. Torino: Edizioni di Comunità.

SCHMITT, C. (1972). *Teologia Politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (München-Leipzig 1934; 1922<sup>1</sup>), tr. in SCHMITT, C., *Le categorie del politico*, a cura di G. MIGLIO e P. SCHIERA. Bologna: Il Mulino, 27-86.

— (2010). *Cattolicesimo romano e forma politica* (Stuttgart 1923), tr. a cura di C. GALLI. Bologna: Il Mulino.

— (1992). *Teologia Politica II. La leggenda della liquidazione di ogni teologia politica* (Berlin 1984<sup>2</sup>), tr. a cura di A. CARACCILO. Milano: Giuffrè.

STARK, R. (1999, 3). Secularization R.I.P. *Sociology of Religion*, LX, 249-273.

TAUBES, J. (1997). *Escatologia occidentale* (1947), tr. a cura di E. STIMILLI. Milano: Garzanti.

— (1997). *La teologia politica di san Paolo* (München 1993), tr. a cura di P. DAL SANTO. Milano: Adelphi.

TAYLOR, C. (2009). *L'età secolare* (Cambridge and London 2007), tr. a cura di P. COSTA. Milano: Feltrinelli.

TODESCAN, F. (2014). *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella Scolastica spagnola del secolo XVI*. Padova: CEDAM.

TOMMASO D'AQUINO (1997). La politica dei principi cristiani (*De regno* ed. Spiazzi, Torino 1954), in TOMMASO D'AQUINO, *Opuscoli politici*, a cura di L. PEROTTO. Bologna: ESD.

— (2014) *La somma teologica* (ed. Leonina, Romae 1889-1906), tr. a cura dei Frati Domenicani, 4 vols. Bologna: ESD.

VOEGELIN, E. (1956-1987). *Order and History*, 5 vols. Baton Rouge: Louisiana State University Press.

— (1970<sub>a</sub>). Scienza, politica, e gnosticismo (München 1959), tr. in VOEGELIN, E., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, a cura di M. MARCOLLA. Milano: Rusconi.

— (1970<sub>b</sub>). I movimenti gnostici di massa del nostro tempo (Freiburg 1960), tr. in

VOEGELIN, E., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, a cura di M. Marcolla. Milano: Rusconi.

— (1993). Le religioni politiche (Vienna 1938), tr. in VOEGELIN, E., *La politica: dai simboli alle esperienze*, a cura di S. CHIGNOLA. Milano: Giuffrè, 25-75.

— (2005). *Dall'Illuminismo alla rivoluzione* (Durham 1975), tr. a cura di D. CARONITI. Roma: Gangemi.

VV. AA. (1975). *Ancora sulla "teologia politica". Il dibattito continua*. Brescia: Queriniana.