

SUI CONTROVERSI CONFINI DI ETICA E POLITICA

Il dibattito fra liberalismo politico e agonismo populista

Paolo MONTI

(Università Cattolica di Milano)

Abstract: In recent years, the public debate in many Western and non-Western countries has seen the rise of populist movements and ideologies at the expenses of the previously dominant liberal interpretations of democracy. This article focuses on a specific facet of this debate, namely the contested definition of public ethics and the uncertain borders between the ethical and the political across the two sides. Prominent liberal authors like John Rawls and Jürgen Habermas privilege a Kantian universalist definition of morality to be contrasted with particularistic ethical and religious conceptions of the good. On the other hand, populist thinkers like Chantal Mouffe and Ernesto Laclau criticize the liberal view and characterize public ethics as a space of legitimate antagonism between communities of interpretation and a tool of contestation of the existing political arrangements. Some aspects of the recent debate on the role of religion in politics reflect the attempt from liberal thinkers such as Jürgen Habermas to address this kind of criticism. Ultimately, both liberal and populist theorists offer a specular, but similarly limited perspective that tends to reduce the ethical to the pretences of the political either by offering a consensualist understanding of ethical pluralism or by conflating ethical discourse with collective identity formation.

Keywords: Liberalism, Populism, Public Ethics, Religion and politics, Public Justification.

1. Introduzione: la democrazia contesa fra liberalismo e populismo

In anni recenti, ha acquisito sempre più preminenza nel dibattito pubblico la contrapposizione fra liberalismo e populismo, caratterizzata come una contesa sul futuro dei sistemi democratici. Questa narrazione intercetta insieme almeno due fenomeni politici di rilevanza globale. Da un lato, la cosiddetta crisi della democrazia, risultato della crescente disaffezione dei cittadini nei confronti dei processi di partecipazione democratica e della parallela difficoltà dei governi nazionali a gestire l'impatto di trasformazioni sociali ed economiche di scala globale.¹ Dall'altro lato,

¹ Cfr. Colin CROUCH, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2005; Alain DE BENOIST, *The Current Crisis of Democracy*, in "Telos", n. 156, 2011, pp. 7-23.

l'ascesa di movimenti politici identificati sotto l'etichetta populista, caratterizzati da una crescente ricerca del rapporto diretto fra leader carismatici e ceti popolari e da una forte connotazione ideologica in senso sovranista e anti-liberale.²

All'interno dell'ampia sintesi operata da questa narrativa, la cui applicazione a specifici eventi e contesti risulta talvolta inevitabilmente generica e fuorviante, è possibile individuare un sottoinsieme più circoscritto, quello della recente contrapposizione di natura filosofica fra teorie liberali della giustizia e teorie democratiche radicali. In questo ambito, si presenta da un lato l'approccio liberale al pensiero etico-politico centrato sul primato dei diritti individuali, il proceduralismo e l'universalismo dei principi di giustizia, il ruolo del discorso pubblico come spazio della ricerca del consenso su basi razionali condivise e la convergenza sul modello liberale come paradigma globale dei sistemi democratici. Questo approccio è stato duramente contestato da alcuni filosofi politici sulla base di una piattaforma teorica radicale e populista, caratterizzata, in senso ampio, dall'enfasi sul ruolo delle comunità e dei processi collettivi di interpretazione, sull'affermazione dell'inevitabile particolarismo degli accordi politici, sulla centralità della retorica e della dialettica politica di tipo agonistico e non consensuale, sulle rivendicazioni identitarie e sociali in chiave anti-capitalista e anti-globalista.

All'interno di questo perimetro di dibattito filosofico, queste pagine si propongono di mettere a fuoco un tema specifico, cioè quello della diversa definizione dei confini fra la dimensione etica e quella politica fornita da teorici liberali e populistici. In particolare si intende rilevare come liberalismo politico e agonismo populista si distinguano per una diversa concezione [A] della *natura dell'etica pubblica*³ e [B] del *confine fra la normatività etica e quella politica*. L'ipotesi di lavoro è che l'esplorazione di questo specifico aspetto della contrapposizione fra liberalismo e populismo aiuti a comprendere in che modo la critica populista intercetti effettivamente una difficoltà interna delle teorie liberali, ma anche come queste si siano evolute in risposta a tale critica e come, ultimamente, la polarizzazione fra i due approcci lasci irrisolte alcune questioni cruciali concernenti il rapporto fra comunità e istituzioni politiche.

² Cfr. Gregor FITZI, Jürgen MACKERT, Bryan S. TURNER (a cura di), *Populism and the Crisis of Democracy. Volume 1: Concepts and Theory*, Routledge, London-New York 2019; Colin CROUCH, *Identità perdute. Globalizzazione e nazionalismo*, Laterza, Roma-Bari 2019.

³ Il significato del termine "etica pubblica" è piuttosto elusivo e variabile a seconda dei contesti di utilizzo. In questa sede ci limitiamo a intenderlo come dimensione dell'etica normativa esplicitamente indicata come rilevante per tutti i soggetti collocati nella sfera pubblica e che dunque si interfaccia più immediatamente con il piano della normatività politica.

1. Etica e politica nel liberalismo politico: John Rawls

Nel prendere in considerazione le moderne teorie liberali della giustizia, ci riferiremo qui, in modo necessariamente parziale e non esaustivo, al liberalismo politico di John Rawls. La scelta è giustificata dalla sua enorme influenza sul dibattito recente e, in particolare, dal modo paradigmatico in cui la sua distinzione fra dottrine comprensive e concezioni della giustizia ha segnato la riflessione sul rapporto fra etico e politico. Rawls propugna [A1] una caratterizzazione della dimensione etica pubblica nei termini di una moralità universalistica di derivazione kantiana distinta dalle etiche di natura comprensiva e religiosa e [B1] una delimitazione del confine fra etica e politica che vede, contemporaneamente, un'importante continuità fra universalismo morale e normatività politica, ma anche una netta separazione fra gli *ethos* di natura comprensiva e l'ambito della deliberazione pubblica.

La prima fase del pensiero rawlsiano è caratterizzata da una forte continuità tra dimensione etica e politica all'interno della teoria della giustizia. Come egli stesso scrive, «nella mia sintesi dei fini di *Una teoria della giustizia*, la tradizione del contratto sociale è vista come parte della filosofia morale e non si traccia alcuna distinzione fra filosofia morale e politica. In quell'opera una dottrina morale della giustizia di ambito generale non è distinta da una concezione strettamente politica della giustizia»⁴.

La situazione muta con *Liberalismo Politico*, dove Rawls insiste sulla necessità di tracciare un confine netto fra dottrine comprensive religiose, filosofiche e morali da un lato e concezioni politiche della giustizia dall'altro. Le dottrine comprensive sono visioni del mondo concettualmente strutturate, che si possono applicare a tutti gli argomenti e includono tutti i valori⁵. In questo quadro, quando Rawls parla di “etica” piuttosto che di “moralità”, lo fa riferendosi proprio all'ambito delle dottrine morali comprensive, come quando per esempio designa le dottrine comprensive come “dottrine etiche”, si riferisce ai «valori etici di una specifica comunità con il suo *ethos* del bene comune» o contrappone “autonomia etica” ad “autonomia politica”. Tracciando questo confine Rawls non intende affermare che la dimensione politica sia estranea a quella morale, ma piuttosto che occorre qualificare attentamente quale componente della dimensione morale sia rilevante ai fini della giustificazione pubblica dei principi di convivenza politica. Il politico è, infatti, «solo una parte del dominio del morale»⁶.

⁴ John RAWLS, *Liberalismo politico*, Nuova Cultura, Roma 2008, p. XVII.

⁵ Cfr. John RAWLS, *Giustizia come equità*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 17.

⁶ *Ibidem*.

In proposito, all'interno di *L'idea di ragione pubblica rivisitata*, Rawls chiarisce ulteriormente la propria posizione affermando che i principi e i valori politici liberali «sono intrinsecamente valori morali» ma «sono specificati da concezioni liberali politiche della giustizia e ricadono nella categoria del politico»⁷. Principi e valori liberali sono dunque contemporaneamente morali e politici solo quando (i) si applicano alle strutture di base della società, (ii) sono presentati indipendentemente da qualsiasi dottrina comprensiva e (iii) sono definibili a partire da idee fondamentali implicite in un regime costituzionale democratico, come l'idea della fondamentale uguaglianza dei cittadini⁸. Secondo Rawls, dunque, a partire dalla cultura politica di una società liberale e democratica è possibile isolare dei principi e dei valori morali di libertà individuale, pari dignità e reciprocità che valgono per tutti i cittadini in quanto co-produttori delle norme della cooperazione sociale, indipendentemente dalle loro visioni del mondo particolari. Il filosofo americano suppone in questo modo una convergenza consensualista dei cittadini intorno a concezioni di giustizia che sono normative in senso sia morale sia politico. Nell'ambito delle concezioni politiche di giustizia, dunque, i perimetri della normatività etica e di quella politica coincidono: «Forse qualcuno pensa che una concezione politica non sia una questione di giusto o sbagliato (in senso morale). Se è così, si tratta di un errore ed è semplicemente falso. Le concezioni politiche della giustizia sono in se stesse intrinsecamente idee morali, come ho sottolineato fin dall'inizio. In questo senso, esse hanno valore normativo»⁹. Per questo, per esempio, osserva Rawls, le preoccupazioni di Lincoln contro la schiavitù erano a un tempo morali e politiche, anche se la politica del tempo ammetteva ampiamente la liceità della schiavitù¹⁰. La fiducia dell'autore nei confronti della valenza morale-e-politica delle concezioni di giustizia del liberalismo politico è tale da giustificare il concetto di consenso per intersezione, secondo il quale i cittadini possono sostenere tali concezioni “a partire” dalle proprie diverse dottrine etiche comprensive, qualunque queste siano, a patto che siano ragionevoli¹¹.

⁷ John RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, in *Political Liberalism. Expanded Edition*, Columbia University Press, New York 2005, p. 452 (trad. it. propria).

⁸ Ivi, p. 453.

⁹ Ivi, p. 484, nota 91.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ La strategia rawlsiana può essere dunque considerata consensualista in senso duplice: in primo luogo, in chiave neo-contrattualista, egli disegna le condizioni di elaborazione dei principi di giustizia accettabili da tutte le parti contraenti collocate in una ipotetica “posizione originaria”; in secondo luogo, prevede un “consenso per intersezione” su quei principi da parte dei cittadini a partire dalle loro diverse ragionevoli dottrine comprensive.

Coerentemente con l'impianto teorico generale di definizione dei principi di giustizia e di consenso per intersezione su di essi, Rawls specifica anche i termini di un'etica della cittadinanza tesa a indirizzare la condotta dei cittadini, e dei loro rappresentanti, nel momento in cui partecipano ai processi di deliberazione democratica. Egli ritiene che in quest'ambito vi sia un "dovere di comportamento civile" (*duty of civility*) di «essere pronti a spiegare l'uno all'altro, riguardo a tali questioni fondamentali, come i principi e le scelte politiche da essi difesi e votati possano trovare un sostegno nei valori politici della ragione pubblica. Tale dovere comporta anche la disponibilità ad ascoltare gli altri e un atteggiamento di apertura mentale quando si tratta di decidere se è ragionevole fare loro qualche concessione»¹². Il dovere di comportamento civile è inteso da Rawls come un dovere di tipo morale, non legale, e il suo contenuto vincola i cittadini a interagire argomentativamente con i loro pari mantenendosi nei confini dei valori politici (che come abbiamo visto in precedenza, sono da intendersi come valori morali universalistici che non dipendono da dottrine comprensive di carattere filosofico, etico o religioso). In questo senso si definisce un peculiare rapporto fra normatività etica e politica [B1]: la condotta dei cittadini in ambito politico è regolata da un'obbligazione di carattere morale a mantenere tale condotta entro i confini della ragione pubblica. Il contenuto discorsivo di tale condotta deve cioè essere fondato sui valori e i principi (moralì) che sostanziano le concezioni politiche di giustizia e, al tempo stesso, le modalità di tale condotta devono rispecchiare un principio universalistico di reciprocità in base al quale i cittadini, in quanto co-produttori delle norme politiche fondamentali, devono offrirsi reciprocamente ragioni che possano essere sostenute da chiunque senza fare riferimento a specifiche dottrine comprensive. A partire dalla definizione rawlsiana del politico si divide dunque l'etico in una componente pubblica (tipica della morale universalistica) e in una non pubblica (tipica delle dottrine etiche comprensive) [A1]. A sua volta la normatività etica pubblica (universalistica) vincola la partecipazione ai processi che determinano che cosa sia normativo dal punto vista politico, escludendo le dottrine etiche (comprensive) [B1]. In altre parole, delimitare i confini di quali principi e valori morali siano appropriati alla dimensione politica costituisce anche la salvaguardia contro la possibilità che la norma politica sia influenzata da principi e valori etici derivati da dottrine comprensive particolari, e dunque non sostenibili universalisticamente da ogni cittadino in quanto partecipante al contratto sociale.

¹² RAWLS, *Liberalismo politico*, p. 176.

2. Etica e politica nelle teorie democratiche radicali e populiste: Chantal Mouffe ed Ernesto Laclau

Un importante filone della riflessione democratica radicale e populista¹³ degli ultimi decenni si è sviluppato in sistematica contrapposizione con l'immagine consensualista della giustificazione pubblica e della deliberazione politica offerta dal liberalismo politico. Chantal Mouffe ha ripetutamente osservato che l'insistenza del neo-contrattualismo liberale sul consenso intorno ai principi di giustizia e sulla marginalizzazione delle dottrine comprensive, lungi dall'essere una strategia genuinamente pluralista e inclusiva, è in realtà il riflesso di una tendenza egemonica ed escludente. In questa prospettiva critica, prendere sul serio la democrazia come spazio del pluralismo significa anche accettare che la sua dinamica interna non è quella del consenso e della convergenza, ma piuttosto quella dell'irriducibilità e dell'agonismo delle differenze. Questo perché «la società è permeata dalla contingenza e ogni ordine politico è di natura egemonica, cioè sempre espressione di relazioni di potere. Nel campo della politica, questo significa che la ricerca di un consenso senza esclusione e la speranza di una società perfettamente riconciliata e armoniosa deve essere abbandonato»¹⁴.

Naturalmente, anche nella prospettiva di Mouffe, il processo democratico mira a ospitare la diversità impedendo che essa degeneri nel conflitto: in questo senso, agonismo non deve essere inteso come un sinonimo di antagonismo. Si tratta di partire dal presupposto che il processo democratico è caratterizzato da una diversità di posizioni strutturalmente irriducibili l'una all'altra, per poi comprendere in che termini i principi democratici salvaguardino il processo dalla degenerazione di tali diversità nel conflitto aperto¹⁵. Tale salvaguardia non deriva tuttavia dalla consensuale convergenza sulla medesima concezione politica (liberale). Anzi, in un certo senso proprio il

¹³ Occorre precisare che l'idea di populismo sostenuta positivamente da autori come Chantal Mouffe ed Ernesto Laclau, qui presi in considerazione, non è sovrapponibile a tutte le incarnazioni e definizioni di populismo che agitano il quadro politico e mediatico attuale. Il populismo di Mouffe e Laclau ha una natura prevalentemente radicale, anticapitalista e movimentista, vicina in qualche modo a movimenti politici come *Podemos* in Spagna, ma che per altro verso invece non può essere avvicinato a posizioni sovraniste, autoritarie, o integraliste. In questo senso, si è fin dall'inizio specificato che per discutere delle categorie di liberalismo e populismo con una plausibile specificità filosofica sarebbe stato necessario isolare all'interno del dibattito delle posizioni specifiche e, in esse, mettere a fuoco la discussione di un tema determinato.

¹⁴ Chantal MOUFFE, *Agonistics. Thinking the World Politically*, Verso, London-New York 2013, p. XI (trad. it. propria).

¹⁵ Cfr. Chantal MOUFFE, *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York 2005.

mantenimento dell'irriducibilità dei diversi consentirebbe un confronto genuinamente inclusivo delle diversità, mentre la pretesa consensualista determinerebbe una pericolosa esclusione delle posizioni non riconducibili all'alveo liberale, e quindi a lungo termine creerebbe le condizioni di un loro ritorno in chiave apertamente conflittuale. In questa chiave, la recente ascesa sulla scena politica di movimenti populistici, sovranisti, identitari e tradizionalisti sarebbe propria da leggere come un fallimento dell'utopia liberale di una convergenza etico-politica globale sui medesimi principi e modelli di governo¹⁶.

In questo contrasto con il liberalismo politico, il pensiero democratico radicale e populista ridisegna il rapporto fra etica e politica in due passaggi. In primo luogo, Mouffe considera radicalmente fallace la divisione della riflessione normativa fra ambito del politico inteso come luogo della convergenza fra i diversi, e ambito etico inteso come luogo dell'irriducibile diversità delle prospettive morali e dei modi di vita. Tale approccio va, a suo avviso, ribaltato: [A2] l'etico è lo spazio dove emerge la molteplicità delle interpretazioni dei principi e dei valori normativi, ma il politico è il luogo dove a partire da tale molteplicità occorre riconoscere «il carattere costitutivo della divisione sociale e l'impossibilità della riconciliazione finale»¹⁷. In continuità con questa intuizione di fondo, nella propria trattazione dell'idea di una "ragione populista", Ernesto Laclau caratterizza i rapporti fra normatività etica e politica in chiave di agonismo politico: [B2] la funzione fondamentale dell'etica in politica è quella della contestazione degli ordini costituiti e, specularmente, il suo depotenziamento più pericoloso è la giustificazione pubblica dello *status quo*.

Mouffe è consapevole del fatto che lasciare dietro le spalle il consensualismo liberale significa lasciare scoperto il problema della giustificazione dei principi e dei valori di base sui quali fondare la legittimità di processi democratici condivisi. In questo senso, l'autrice sottolinea la necessità di arrivare a individuare un insieme di principi etico-politici fondamentali di libertà ed eguaglianza dei cittadini, indispensabili per la convivenza democratica. Mouffe sottolinea però che tali principi etico-politici non costituiscono l'oggetto di un consenso, quanto piuttosto l'oggetto principale di quel processo di opposte e irriducibili interpretazioni che costituisce il tessuto del discorso

¹⁶ «Quando le dinamiche agonistiche del pluralismo sono ostacolate per una mancanza di forme democratiche di identificazione, ecco che non si può dare alle passioni uno spazio di manifestazione democratico. Il terreno è allora preparato per varie forme di politica articolate intorno a identità essenzialiste di tipo nazionalista, religioso o etnico, e per il moltiplicarsi di conflitti su valori morali non-negoziabili, con tutte le manifestazioni di violenza che tali conflitti comportano» (MOUFFE, *Agonistics. Thinking the World Politically*, p. 8).

¹⁷ Ivi, p. 15 (trad. it. propria).

politico¹⁸. Lo spazio politico democratico non è dunque un'agorà dove i cittadini, e i loro rappresentanti, guadagnano discorsivamente e argomentativamente un consenso sui medesimi principi di giustizia condivisi, ma è piuttosto un agone dove i principi etici che stanno a fondamento della democrazia sono costantemente contesi, riletti, riappropriati e riformulati dalle diverse parti. L'immagine della democrazia come agonismo non trasmette solo il senso della contesa opposto a quello del consenso, ma intende anche stigmatizzare l'attitudine del neo-contrattualismo liberale a ritrascrivere la dinamica politica in termini razionalisti, come procedura argomentativa di deliberazione. La dimensione delle passioni politiche e delle appartenenze comunitarie non è, rileva Mouffe, un residuo spurio del confronto democratico o un utile supporto motivazionale a un processo deliberativo essenzialmente razionale e argomentativo; passioni e appartenenze sono costitutive della democrazia, e in questo senso è la teoria politica a doverle riconoscere adeguatamente come dimensioni strutturali della vita democratica¹⁹.

Nella prospettiva populista di Mouffe, dunque, [A2] la dimensione pubblica dell'etica è quella della dialettica fra le diverse interpretazioni dei principi etico-politici fondamentali. Questa dimensione ha un contenuto minimale – che include principi comuni come l'eguale dignità dei cittadini, i diritti umani, la sovranità popolare – ma la sua operabilità all'interno del discorso democratico è interamente affidata alla dialettica fra le parti. Le parti politiche sono in questo senso delle comunità di interpretazione che legittimamente mirano a rendere egemonica la propria interpretazione di tali principi, ispirando poi a tale interpretazione sia le modalità sia i contenuti dell'azione delle istituzioni democratiche.

Ne emerge un'immagine dell'etica in politica profondamente mutata rispetto al quadro offerto dal liberalismo politico. La dialettica fra le interpretazioni etico-politiche particolariste prevale sulla dinamica del consenso su una moralità universalistica, la cittadinanza come forma di partecipazione politica ha il proprio ideale nell'appartenenza a identità collettive che si formano intorno a interpretazioni agonistiche dei principi democratici fondamentali piuttosto che nell'immagine dei cittadini che partecipano alla co-produzione discorsiva e razionale dei principi fondamentali di giustizia e, infine, le religioni e gli altri sistemi ideologici diventano rilevanti a livello politico in quanto sono matrici di comunità di interpretazione che

¹⁸ Riguardo ai principi etico-politici fondamentali del vivere democratico può al massimo parlare, sostiene Mouffe, di un «consenso conflittuale» Ivi, p. 23 (trad. it. propria).

¹⁹ «Ciò che io sostengo è che sia impossibile comprendere la politica democratica senza riconoscere le 'passioni' come la forza che muove lo spazio politico» (Ivi, p. 6, trad. it. propria).

agiscono nello spazio sociale e non semplicemente in quanto sono fonte di dottrine comprensive a partire dalle quali cercare un consenso per intersezione.

Questo tipo di ritrascrizione dell'etica in politica comporta come conseguenza anche una rilettura in termini populistici dei rapporti fra normatività etica e politica. In questo senso è particolarmente utile prendere in considerazione la caratterizzazione che ne fa Ernesto Laclau [B2], accomunato a Chantal Mouffe da una comune traiettoria personale e intellettuale²⁰. Per Laclau, l'espressione pubblica di una posizione genuinamente etica è sempre in qualche misura un atto sovversivo, in quanto costituisce inevitabilmente una critica parziale o totale nei confronti di un ordine politico e sociale costituito. Come egli stesso afferma, «Il passaggio da una formazione egemonica, o popolare, ad un'altra comporterà sempre una rottura radicale, una *creatio ex nihilo*. [...] L'atto genuinamente etico è sempre sovversivo; non è mai semplicemente il risultato di un "miglioramento" o di una "riforma"»²¹. Le comunità di interpretazione articolano delle prospettive etiche che sono tanto più rilevanti quanto più hanno la capacità di contestare la realtà in vista di un ordine diverso. L'aspetto positivo della normatività dell'etica è dunque la sua capacità di contestare e demolire la normatività di ordine politico che si è venuta a incarnare e cristallizzare nelle strutture di potere e negli ordinamenti giuridici vigenti.

Nel momento in cui l'etica perde questo orientamento di radicale contestazione per divenire fonte di giustificazione degli ordini politici e sociali dominanti, perde anche la propria funzione più importante in rapporto alla politica. È il caso, osserva Laclau, della condanna morale nei confronti dei fenomeni storici e politici che in qualche modo minacciano l'egemonia globale del neo-liberalismo occidentale. In nome di principi nominalmente universali, si condanna così il populismo senza interrogarsi sul messaggio etico di sovversione e giustizia custodito dall'affermazione dei movimenti populistici. Ma, in modo analogo, si condannano anche superficialmente tragedie storiche come l'Olocausto, rispetto alle quali sarebbe invece fondamentale interrogarsi quanto alle loro cause profonde²². Nell'egemonia liberale, osserva Laclau, la condanna

²⁰ In Ernesto LACLAU, Chantal MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards Radical Democratic Politics*, Second Edition, Verso, London-New York 2001, i due autori incentrano la loro riflessione politica sulle forme di negatività radicale che non possono essere dialetticamente sciolte e rendono l'antagonismo una possibilità strutturale e insuperabile della vita sociale. I successivi lavori di entrambi, pur perseguendo piste di indagine diverse, condividono questo punto di partenza condiviso che risuona nella loro caratterizzazione del populismo come alternativa al liberalismo.

²¹ Ernesto LACLAU, *On populist reason*, Verso, London-New York 2005, p. 228 (trad. it. propria).

²² Precisa Laclau: «Non c'è niente di sbagliato, ovviamente, nel condannare l'Olocausto. Il problema comincia quando la condanna sostituisce la spiegazione, che è ciò che accade quando dei fenomeni sono visti come aberrazioni prive di ogni causa razionale. Possiamo solo comprendere il Fascismo nel

morale diventa così un sostituto della spiegazione e la carica sovversiva della normatività morale in ambito politico viene trasformata nel suo opposto, cioè in un repertorio di giustificazioni dell'ordine costituito.

3. I confini liberali fra etico e politico in revisione: il postsecolarismo di Jürgen Habermas

La critica nei confronti del liberalismo come paradigma etico-politico escludente è stata sollevata negli ultimi decenni non solo dal campo populista, ma anche da diverse prospettive che includono il comunitarismo degli anni Ottanta e Novanta²³ e, successivamente, i sostenitori del ruolo pubblico delle giustificazioni di natura religiosa²⁴. In qualche misura lo stesso *Liberalismo politico* di Rawls costituisce già un primo tentativo di riposizionamento stimolato dalle critiche comunitariste alla problematica continuità tra filosofia morale e filosofia politica articolata in *Una teoria della giustizia*. Una parabola analoga, ma per certi versi più ampia e innovativa, è stata quella messa in campo da Jürgen Habermas²⁵, caratterizzata, in parte ma non solo, per la riconsiderazione del problema a partire dal rinnovato dibattito sulle religioni. Nei suoi testi elaborati a partire dai primi anni Duemila, Habermas riconosce di aver precedentemente teso ad assimilare eccessivamente la dimensione politica a quella dell'universalismo morale. La consapevolezza di questa insufficiente articolazione fra i due piani emerge di pari passo con la constatazione della debolezza interna dei regimi liberali che, lasciati senza alternative ideologiche rilevanti dopo la caduta del muro di Berlino, mostrano un'inattesa fragilità interna, segnalata in modo particolare dalla disaffezione e dalla sfiducia dei cittadini nei confronti dei processi democratici.

In questo quadro, Habermas sottolinea il ruolo al tempo stesso fondamentale e problematico dell'idea di solidarietà all'interno dei regimi liberali. La solidarietà ha una

momento in cui lo vediamo come una delle possibilità interne delle società contemporanee, non come qualcosa che va al di là di ogni spiegazione razionale» (LACLAU, *On populist reason*, p. 249-250, trad. it. propria).

²³ Cfr. Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, Duckworth, London 1981; Amitai ETZIONI, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, Crown, New York 1991.

²⁴ Cfr. Kent GREENAWALT, *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford University Press, Oxford 1987; Nicholas WOLTERSTORFF e Robert AUDI, *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*, Rowman & Littlefield, London 1997; Paul J. WEITHMAN, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

²⁵ Vale la pena rilevare che, analogamente a Rawls, anche Habermas identifica la propria prospettiva come un liberalismo politico, seppur «nella forma speciale del repubblicanesimo kantiano», in Jürgen HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 6.

valenza etica forte, ma in termini irriducibili ad una moralità universalistica incentrata su diritti e libertà individuali. La solidarietà esprime infatti il rapporto strutturale dei cittadini con una qualche comunità di tipo culturale, religioso, politico. Questa è una condizione necessaria per la sopravvivenza dello stato liberale, in quanto «senza il vincolo unificante di una solidarietà che non si può imporre con la legge, i cittadini non sentono di partecipare a pari diritto alla comune prassi di formazione dell’opinione e della volontà, nella quale essi sono debitori l’un verso l’altro di ragioni delle loro scelte politiche»²⁶. Habermas è convinto che un patriottismo costituzionale fondato su principi universalistici possa essere costitutivo di una comunità politica, fornendo ad essa ragioni sufficienti a giustificare la solidarietà dei cittadini fra di loro e nei confronti delle istituzioni democratiche. Al tempo stesso, tuttavia, considera un errore del liberalismo l’aver sottovalutato quanto per i cittadini i vincoli di solidarietà si generino e si definiscano a partire dall’esperienza pre-politica di appartenenza che li lega alle varie comunità di pratica e interpretazione in cui si articola la società civile, con un spesso ruolo decisivo da attribuirsi alle comunità religiose. Aver perseguito una fondazione minima della legittimità democratica marginalizzando il ruolo delle comunità culturali e religiose, con le loro risorse in termini di dottrine comprensive ed etiche comunitarie, rischia di rivelarsi fatale. Infatti, «la concorrenza fra immagini del mondo e dottrine religiose, che pretendono di spiegare la posizione dell’uomo nell’universo, non si può appianare a livello cognitivo. Ma non appena queste dissonanze cognitive penetrano fino alle fondamenta della convivenza normativamente regolata fra i cittadini dello Stato, la comunità politica viene segmentata, sul terreno di un instabile *modus vivendi* in comunità religiose e comunità ideologiche inconciliabili»²⁷. Qui si intuiscono le ragioni della presa di distanza di Habermas da Rawls, la cui strategia stabilisce [A1] un confine molto profondo tra etica pubblica e dottrine comprensive e prospetta poi ottimisticamente un consenso per intersezione sulle concezioni di giustizia da parte di cittadini che però, [B1] non sono moralmente autorizzati a far interagire le proprie visioni sostantive – filosofiche, etiche, religiose – con la formulazione dei principi fondamentali di giustizia posti a fondamento della vita della comunità politica.

Il tentativo di soluzione proposto da Habermas, coincidente con la sua cosiddetta svolta postsecolare, rimette in discussione i confini liberali fra etico e politico, con l’intento di consentire un passaggio “trasformativo” delle risorse etiche latenti nella società civile, e in particolare nelle comunità religiose, verso la dimensione delle

²⁶ Ivi, p. 39.

²⁷ Ivi, pp. 38-39.

istituzioni politiche, conservando comunque la natura neutrale delle istituzioni stesse, la cui legittimità è giustificata in base a principi universalistici ed egalitari. Alla logica rawlsiana del “dovere di comportamento civile” Habermas sostituisce dunque il paradigma della traduzione, in base al quale cittadini credenti e non credenti debbono sforzarsi di tradurre cooperativamente le risorse etiche e simboliche messe a disposizione dalle tradizioni religiose, al fine di esprimere il loro potenziale di giustificazione razionale in una forma linguistica compatibile con la neutralità di governi, parlamenti, corti di giustizia. In questo processo cooperativo, Habermas vede la possibilità di un reciproco apprendimento tramite il quale cittadini religiosi e non religiosi ricomprendono riflessivamente le proprie prospettive etico-religiose alla luce della co-implicazione con altri all’interno della medesima comunità politica²⁸.

La caratterizzazione habermasiana dell’etica pubblica [A3] similmente a quella rawlsiana [A1] individua un nucleo di principi universalisticamente validi, incentrati sull’idea di pari dignità e pari diritti dei cittadini. L’attualità di tali principi dipende però da un vincolo di solidarietà fra cittadini che sviluppano una propria interpretazione dei principi della convivenza a partire da diverse comunità di interpretazione, religiose e non, come rileva la concezione populista [A2]. Tenendo conto di tale aspetto, Habermas mantiene la distinzione fra morale universalistica della convivenza democratica da un lato ed *ethos* comunitari che sono radicati in dottrine comprensive dall’altro. Al tempo stesso, però, enfatizza la natura “porosa” tale confine, sottolineando l’importanza dell’interscambio fra questi due versanti affinché la democrazia non sprofondi in un mero *modus vivendi* fra gruppi profondamente divisi da visioni del mondo inconciliabili.

Per Habermas, il rapporto fra normatività etica e politica [B3] è dunque quello di un intenzionale interscambio che vede la traduzione di risorse etiche delle diverse comunità di interpretazione entro una forma universalisticamente accessibile, riprendendo l’idea kantiana dei cittadini quali co-produttori delle norme. I termini del “dovere di comportamento civile” rawlsiano [B1] sono dunque attenuati, in quanto

²⁸ Per quanto la riflessione habermasiana si incentri in particolare sul ruolo delle religioni, egli ritiene che la strategia postsecolare si applichi ugualmente a tutte le comunità di interpretazione di natura non religiosa che esprimano un *ethos* comprensivo forte: «Le comunità “forti” [...] recano l’impronta di tradizioni comuni e hanno sviluppato identità collettive proprie. Anche queste tradizioni dischiudono “prospettive sul mondo” che possono entrare in reciproca concorrenza come le immagini religiose del mondo. La reciproca tolleranza esige quindi anche da comunità laiche “forti” il collegamento cognitivo del loro *ethos* interno alla morale dei diritti umani nell’ambiente politico circostante. [...] La coesistenza a pari diritti di forme di vita diverse non deve portare a una segmentazione. Essa esige l’integrazione dei cittadini dello Stato – e il reciproco riconoscimento delle loro aggregazioni subculturali – nel quadro di una cultura politica condivisa» (Ivi, pp. 169-170).

nella concezione habermasiana [B3] si prevede strutturalmente la possibilità di un'influenza della dimensione etica comprensiva sull'interpretazione e la formulazione dei principi di giustizia liberali. Si mantiene tuttavia il principio di neutralità delle istituzioni politiche e dei loro linguaggi, proprio per prevenire la possibilità che singole comunità possano mirare a una reinterpretazione egemonica dei termini della convivenza democratica, che equivarrebbe di fatto ad un'appropriazione dello spazio comunicativo ove le parti sono chiamate ad incontrarsi da eguali.

4. Un'analisi conclusiva: oltre l'assimilazione dell'etico al politico (e viceversa)

Rivalutare in conclusione le posizioni fin qui esplorate consente di mettere ulteriormente in luce il gioco di contrapposizioni dialettiche fra di esse, ma anche di rilevare un'inaspettata continuità di fondo che le attraversa: la tentazione riduzionista di ricondurre la complessità della dimensione etica entro i termini di una specifica comprensione della dimensione politica. Vediamo in che modo.

Il liberalismo politico prende giustamente atto del fatto del pluralismo in società moderne e complesse, nelle quali non è più possibile fare affidamento su una continuità forte fra etica e politica, in quanto la diversità di forme di vita etico-religiose che animano la società non consente l'identificazione della popolazione sotto la medesima costellazione di valori sostantivi, modi di vita, visioni del mondo. La strategia rawlsiana è dunque quella di separare internamente la dimensione etica in due parti: un sottoinsieme universalistico, che mantiene in continuità normatività morale e politica – per cui i principi e i valori politici fondamentali sono anche principi e valori morali –, e un ampio ventaglio di dottrine etico-religiose comprensive, che rispecchia il sostanziale pluralismo delle società contemporanee [A1]. Tale strategia dipende però da un forte consensualismo, che assume la convergenza fra i diversi sulla medesima etica pubblica di base e suppone che su di essa vi sia un consenso per intersezione a partire da tutte le dottrine comprensive ragionevoli. Il consensualismo rawlsiano in ultima istanza fa affidamento sull'idea che le concezioni di giustizia esplicitino il nucleo di una cultura politica di base, liberale e universalista, che già caratterizza la società²⁹. In qualche misura, il liberalismo politico si applica a società che sono già fondamentalmente liberali, e dove le diverse tradizioni etico-religiose si assume vivano

²⁹ Scrive in proposito Rawls: «Il terzo aspetto di una concezione politica della giustizia consiste nell'essere espressa in termini di certe idee fondamentali considerate implicite nella cultura politica pubblica di una società democratica» (RAWLS, *Liberalismo Politico*, p. 14).

ragionevolmente “innestate” su questa cultura di base³⁰. L’assunto è tuttavia sempre più problematico, per almeno due aspetti: in primo luogo perché nello scenario globale è sempre più contestata l’idea che le culture politiche di base delle diverse società mondiali abbiano ragione di abbandonare le proprie specificità “convergenndo” su un orizzonte liberale³¹; in secondo luogo perché all’interno delle stesse società liberali sembra prevalere una tendenza alla diversificazione e alla rivendicazione delle differenze che mette in discussione la capacità del liberalismo di fungere da alveo condiviso del discorso politico. Quando il liberalismo politico riesce con successo a dispiegare il proprio progetto, tende infatti ad assimilare la multiforme dimensione degli *ethos* e dei modi di vita comunitari entro una forma di moralità pubblica formalistica e incentrata sulle norme della convivenza a scapito del riconoscimento delle diverse esperienze del bene comune³².

Entra in gioco a questo livello l’agonismo politico di matrice radicale e populista, che abbandona la dimensione universalista dei principi e valori liberali tentando così di risolvere la crescente disconnessione fra comunità di interpretazione e sfera politica istituzionale. La critica populista smaschera efficacemente il tentativo del liberalismo di accreditare la propria interpretazione dei principi etico-politici fondamentali come un insieme di regole neutrali all’interno del quale altre tradizioni possano semplicemente trovare il proprio posto e il proprio ruolo. Significato e applicazione dei principi democratici non sono mai stabiliti una volta per tutte e una componente centrale della vita politica è proprio la costante riformulazione, riappropriazione e ricomprensione di tali principi [A2]. Nella presente stagione storica, va riconosciuta a questi autori la capacità di cogliere con intelligenza un dato emergente: «Il compito primario della politica democratica non è quello di eliminare le passioni o di relegarle nella sfera privata in modo da stabilire un consenso razionale nella sfera pubblica. Piuttosto, è quello di ‘sublimare’ quelle passioni mobilitandole verso dei disegni democratici, creando delle forme di identificazione collettiva intorno a obiettivi democratici»³³. Il tentativo populista, tuttavia, rivela anch’esso il proprio limite nel tracciare confini fra etica e politica: tramite la logica dell’egemonia mette infatti in campo un tentativo di

³⁰ In proposito, si veda l’ampia critica articolata in Francesco BOTTURI, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018, pp. 52-61.

³¹ Chantal Mouffe è particolarmente critica a riguardo, sostenendo che a suo avviso a livello globale sia impossibile immaginare persino il tipo di “consenso conflittuale” da lei prospettato: «Un simile consenso presuppone l’esistenza di una comunità politica che semplicemente non esiste a livello globale» (MOUFFE, *Agonistics. Thinking the World Politically*, p. 23, trad. it. propria).

³² Si veda in proposito l’interessante analisi articolata in Alessandra GEROLIN, *Uno strappo alla regola: in dialogo con Taylor, Williams e MacIntyre su beni e norme*, Mimesis, Milano 2017.

³³ MOUFFE, *Agonistics. Thinking the World Politically*, p. 9.

sussumere la pluralità culturale e religiosa della società civile entro le contrapposizioni della sfera politica, la libertà della deliberazione etica entro i processi di formazione delle identità politiche. Liberalismo e populismo condividono paradossalmente questo tentativo di risolvere entro di sé la dimensione sorgiva dell'etica, individuata all'interno delle comunità di interpretazione: ove il liberalismo finisce per allontanarsi irrimediabilmente da tale dimensione nel tentativo di immunizzarsi rispetto al suo potenziale conflittuale, il populismo la snatura nel tentativo di appropriarsene come strumento di formazione di identità collettive che mirino a stabilire nuove forme di egemonia politica. In questo senso è particolarmente rivelativa la logica della riflessione di Laclau circa i rapporti fra normatività etica e politica [B2]. In quella sede, la dimensione etica è infatti valutata genuina o fuorviante in base al suo rapporto con l'ordine politico esistente: genuina nel momento in cui lo contesta, fuorviante nel momento in cui lo sostiene. Il discorso etico, anche proprio nella sua emergenza all'interno di comunità di interpretazione di diversa connotazione, ha una sua logica interna, emerge dentro pratiche discorsive non immediatamente politiche, articola modi di vita che trovano spazio sotto modelli politici di segno diverso. La dimensione pre-politica della diffusa cooperazione sociale è un luogo internamente animato e regolato da principi e valori etici; in questo senso, la capacità destabilizzante dell'etico rispetto al politico è garantita dalla sua non riconducibilità al secondo. Il discorso politico populista, proprio nel momento in cui intende riaprire e rimettere al centro in modo radicale il conflitto fra le diverse interpretazioni etiche della cooperazione sociale, rischia di sottometterle al loro impiego più o meno strumentale nell'agone politico.

Il tentativo habermasiano di riformulazione della posizione liberale per alcuni versi intercetta efficacemente i limiti dei due modelli precedenti. Identifica infatti uno spazio proprio dell'etica pubblica e delle istituzioni democratiche, che deve collocarsi su un piano distinto rispetto a quello delle tradizioni etico-religiose e delle corrispondenti comunità di interpretazione, ma sostiene anche la necessità di garantire a questo secondo versante di contribuire costantemente all'arricchimento e alla trasformazione del primo tramite confini porosi [A3]. Mette a fuoco, inoltre, il ruolo trasformativo dell'interazione fra dimensione etica e dimensione politica sulla consapevolezza critica dei cittadini e, conseguentemente, sulle loro visioni del mondo [B3]. La necessità di tradurre e riformulare i patrimoni etico-religiosi sostantivi in una forma adeguata all'orizzonte democratico, pluralista ed egualitario, costituisce infatti l'occasione per l'evoluzione interna delle comunità di interpretazione: fornisce ad esse un canale tramite il quale esercitare un'influenza legittima sulla vita politica, ma senza fare di esse dei soggetti politici coinvolti direttamente in un agonismo con mire egemoniche sullo

spazio politico³⁴. La svolta postsecolare di Habermas non è tuttavia priva di limiti, di ordine sia teorico sia pratico. Sul piano teorico, il pensatore tedesco condivide con Rawls un certo orientamento consensualista: la traduzione dei repertori etico-religiosi nel linguaggio secolare della deliberazione pubblica è da lui intesa come un processo monodirezionale e, nelle poche esemplificazioni offerte da Habermas, si esprime in un'operazione intellettualista dove dall'immagine religiosa si “estrae” un contenuto concettuale funzionale alla giustificazione di una morale universalista liberale dell'uguaglianza dei diritti e delle libertà individuali. Sul piano pratico, la vicenda politica degli anni recenti ha mostrato l'affermarsi di forme di comunicazione sociale e partecipazione politica assai distanti dall'ideale di traduzione cooperativa e apprendimento reciproco fra comunità di interpretazione prospettato da Habermas. La disintermediazione dei rapporti sociali sta in questo senso accentuando significativamente il problema dei confini e dei rapporti fra etica e politica. Le società odierne, complesse e pluraliste, non consentono una continuità sostanziale fra i due livelli, ma contemporaneamente si sono indebolite anche le figure di intermediazione fra tali livelli, fra il piano delle comunità e quello delle istituzioni politiche, fra il piano dei modi di vita e quello delle leggi dello stato. Non si tratta solo di una crisi dei corpi intermedi, ma più in generale dell'affermarsi di una infrastruttura della comunicazione pubblica che favorisce la reazione immediata, le camere ecoiche³⁵, il rapporto diretto fra leader e base. Si alimenta così un immaginario di trasferimento immediato del sentire individuale sul piano dell'azione politica: si tratta di un'immediatezza illusoria, generatrice di conflitto e marginalizzazione, nociva rispetto alla reciproca distinzione

³⁴ Scrive in proposito Habermas: «Con la diversificazione funzionale di sistemi sociali parziali, anche la vita delle comunità religiose si distacca dai suoi ambienti sociali. Il ruolo di un membro di una comunità si differenzia da quello di un membro della società civile. E poiché lo Stato liberale deve tutto affidarsi a un'integrazione politica dei cittadini che va al di là di un semplice *modus vivendi*, questa diversificazione delle appartenenze non può esaurirsi in un adattamento cognitivamente modesto dell'*ethos* religioso a leggi imposte dalla società laica. La collettivizzazione religiosa si accorda con la socializzazione laica soltanto se, anche nella visione interna, i corrispondenti principi normativi e valoriali non solo si differenziano *gli uni dagli altri*, ma anche discendono coerentemente *l'uno dall'altro*. [...] Una siffatta diversificazione cognitiva della morale sociale egualitaria dall'*ethos* della comunità non è però soltanto un'attesa normativa alla quale lo Stato mette di fronte le comunità religiose. Essa si incontra piuttosto col loro stesso interesse ad affermarsi nel quadro della società moderna e ad ottenere di esercitare, tramite lo spazio pubblico politico, un influsso suo proprio sulla società nel suo complesso» (HABERMAS, *Tra scienza e fede*, pp. 209-210).

³⁵ Si tratta della traduzione in italiano di *echo chambers*, concetto con cui si fa riferimento agli effetti dei social media sulla formazione della opinione pubblica tramite la creazione di gruppi ove i cittadini sono esposti a informazioni e punti di vista omogenei, con un effetto di esclusivo rinforzo delle opinioni preesistenti. Cfr. Seth FLAXMAN, Sharad GOEL, Justin M. RAO, *Filter Bubbles, Echo Chambers, and Online News Consumption*, in “Telos”, vol. 80, n. S1, 2016, pp. 298–320.

di etica e politica, ma non di meno di grande impatto sui processi di formazione dell'opinione pubblica.

La triangolazione fra le posizioni qui considerate non si risolve dunque in un superamento dialettico, ma rimane aperta in modo problematico. La cooperazione sociale oggi lega fra di loro i cittadini con legami di interdipendenza che vanno molto al di là delle loro comunità di interpretazione culturali e religiose, spesso anche al di là delle stesse comunità politiche nazionali e dei loro patrimoni simbolici tradizionali. Diventa così sempre più difficile per i singoli e per i gruppi riuscire a connettere internamente i propri particolari repertori di significazione e valutazione etica con la nozione di principi e valori di giustizia che possano applicarsi appropriatamente a fenomeni di scala mondiale. Eppure, per rifuggire la degenerazione nelle ostilità identitarie e particolariste è necessario che la consapevolezza riflessiva dei legami di interdipendenza globali entri a costituire le interpretazioni dei principi etico-politici fondamentali che reggono le nostre democrazie. La costruzione di questo spazio di comprensione deve avere carattere cooperativo, non antagonistico, perché la cooperazione sociale ci co-implica prima del conflitto delle interpretazioni, è più fondamentale di esso. Ma il risultato desiderabile di questo sforzo di comprensione difficilmente potrà essere un consenso su cui tutti universalmente convergono, quanto piuttosto una trasformazione riflessiva dei propri diversi repertori di interpretazione e valutazione. Fra le interpretazioni resterà dunque ineliminabile una dimensione agonistica, ma non volta all'appropriazione egemonica, nel riconoscimento che lo spazio del discorso politico non è appropriabile da nessuno, perché in esso ciascuno è fin dal principio almeno in parte definito dall'interazione con altri³⁶.

³⁶ Per un più ampio sviluppo di questa prospettiva, mi permetto di rinviare a: Paolo MONTI, *From Social Practices to Reflective Agency: a Postsecular Ethics of Citizenship*, in David THUNDER (a cura di), *The Ethics of Citizenship in the 21st Century*, Springer, New York 2017, pp. 127-144; Paolo MONTI, Camil UNGUREANU, *Contemporary Political Philosophy and Religion: Between Public Reason and Pluralism*, Routledge, New York and London 2018.

Nota bibliografica

Alain DE BENOIST, *The Current Crisis of Democracy*, in “Telos”, n. 156, 2011, pp. 7-23.

Francesco BOTTURI, *Universale, plurale, comune. Percorsi di filosofia sociale*, Vita e Pensiero, Milano 2018.

Colin CROUCH, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari 2005.

Colin CROUCH, *Identità perdute. Globalizzazione e nazionalismo*, Laterza, Roma-Bari 2019.

Amitai ETZIONI, *The Spirit of Community: Rights, Responsibilities, and the Communitarian Agenda*, Crown, New York 1991.

Gregor FITZI, Jürgen MACKERT, Bryan S. TURNER (eds.), *Populism and the Crisis of Democracy. Volume 1: Concepts and Theory*, Routledge, London-New York 2019.

Seth FLAXMAN, Sharad GOEL, Justin M. RAO, *Filter Bubbles, Echo Chambers, and Online News Consumption*, in “Telos”, vol. 80, n. S1, 2016, pp. 298–320.

Alessandra GEROLIN, *Uno strappo alla regola: in dialogo con Taylor, Williams e MacIntyre su beni e norme*, Mimesis, Milano 2017.

Kent GREENAWALT, *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford University Press, Oxford 1987.

Jürgen HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari 2008.

John RAWLS, *Giustizia come equità*, Feltrinelli, Milano 2002.

John RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, in *Political Liberalism. Expanded Edition*, Columbia University Press, New York 2005, pp. 440-490.

John RAWLS, *Liberalismo politico*, Nuova Cultura, Roma 2008.

Ernesto LACLAU, *On populist reason*, Verso, London-New York 2005.

Ernesto LACLAU, Chantal MOUFFE, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards Radical Democratic Politics*, Second Edition, Verso, London-New York 2001.

Alasdair MACINTYRE, *After Virtue*, Duckworth, London 1981.

Paolo MONTI, *From Social Practices to Reflective Agency: a Postsecular Ethics of Citizenship*, in David THUNDER (a cura di), *The Ethics of Citizenship in the 21st Century*, Springer, New York 2017, pp. 127-144.

Paolo MONTI, Camil UNGUREANU, *Contemporary Political Philosophy and Religion: Between Public Reason and Pluralism*, Routledge, London-New York 2018.

Chantal MOUFFE, *Agonistics. Thinking the World Politically*, Verso, London-New York 2013.

Chantal MOUFFE, *The Democratic Paradox*, Verso, London-New York 2005.

Paul J. WEITHMAN, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Nicholas WOLTERSTORFF, Robert AUDI, *Religion in the public square: the place of religious convictions in political debate*, Rowman & Littlefield, London 1997.