

# ECLISSI DEL "SACRO", SECOLARIZZAZIONE E DEMOCRAZIA

di Giorgio Campanini

L'amplessima letteratura sul fenomeno della secolarizzazione e quella non meno vasta sulla democrazia hanno finora insufficientemente analizzato, ci sembra, le reciproche connessioni intercorrenti fra l'una e l'altra categoria. In quale misura ed entro quali limiti, cioè, la progressiva secolarizzazione della società occidentale ha inciso e sta incidendo sul modo di concepire e di realizzare la democrazia? E, parallelamente, in quale misura ed entro quali limiti l'affermarsi, almeno in Occidente, della democrazia, ha concorso a sollecitare e per certi aspetti a radicalizzare il fenomeno della secolarizzazione?

Il problema — anzi, l'insieme dei nodi problematici che a questa tematica si collegano — non è certo di facile soluzione; ma può non essere inopportuno prospettare alcune riflessioni che consentano da un lato di inquadrare la questione nei suoi termini reali, e dall'altro di presentare alcune prospettive di soluzione, che ci richiamano alla ricca riflessione che il personalismo europeo — soprattutto negli anni fra il 1930 e il 1960, in particolare con Luigi Sturzo, Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Giorgio La Pira —<sup>1</sup> ha sviluppato anche su questi temi.

## I termini del problema

Il rapporto fra la categoria del "sacro" (o del religioso) e il concetto di democrazia è, nella storia dell'Occidente, estremamente complesso. Non vi è dubbio, infatti, che le origini e gli sviluppi della democrazia non siano storicamente comprensibili al di fuori del loro contesto religioso (il nesso è particolarmente evidente riguardo alla "gloriosa rivoluzione" inglese del 1688 ed alla nascita degli Stati Uniti d'America, ed è avvalorato dai ricorrenti riferimenti al sacro contenuti nelle varie costituzioni americane)<sup>2</sup>. Nello stesso tempo tuttavia si potrebbe affermare — ed è stato autorevolmente sostenuto — che solo la rottura del legame fra politica e religione, e dunque la totale secolarizzazione della politica, consentirebbe di fondare la democrazia su basi adeguate e comunque da tutti accettate<sup>3</sup>.

Che a fondamento della democrazia debba esservi, e di fatto vi sia, un *dato deontologico*, ossia una ricerca di *valori*, è pressoché da tutti riconosciuto<sup>4</sup>; ma il problema è di sapere se essi siano di fatto, o possano almeno essere in linea di principio, valori religiosi od invece possano ed anzi debbano essere valori esclusivamente razionali (o laici). Nella prima ipotesi il nesso tra religione e democrazia risulta confermato (non solo sul piano storico ma anche sotto il profilo teoretico); nella seconda ipotesi invece quella connessione, pur storicamente indiscutibile, appare rimessa in discussione.

In altri termini, il collegamento stabilito in Occidente, e soprattutto nell'Occidente anglo-sassone, fra democrazia e religione è un fatto accidentale, derivante dai particolari intrecci che in Inghilterra e in America sono venuti a determinarsi fra rivoluzione industriale, mobilità sociale, emergenza dell'individualismo, spirito della "nuova frontiera" e il complesso di valori — primo fra tutti un forte ed acuto senso della libertà, religiosa e spirituale ma insieme, quasi inevitabilmente, anche politica

— incarnati di fatto, tra la fine del Seicento e la fine del Settecento, dai "non conformisti" inglesi ed americani? O si è invece di fronte ad un nesso *strutturale*, al punto che, reciso il suo legame vitale con i valori religiosi da cui ha avuto origine, la democrazia si troverebbe privata delle sue stesse basi?

Il dilemma, come ben si comprende, non è di poco conto. Nella prima ipotesi, riconosciuto il ruolo determinante che la religione ha avuto, almeno nei paesi anglosassoni, per lo sviluppo delle istituzioni democratiche<sup>5</sup>, lo storico finirebbe per dare alla religione, e specificamente al cristianesimo, una sorta di decoroso "benservito", dal momento che il cristianesimo avrebbe appunto esaurito la sua funzione storica<sup>6</sup>.

Nella seconda ipotesi, invece, il nesso tra democrazia e religione (specificamente, il cristianesimo) sarebbe talmente stretto e forte, almeno nella tradizione culturale dell'Occidente (l'unica area del mondo, del resto, ove la democrazia politica si è affermata e ha messo profonde radici, sia pure con propaggini, troppo spesso tuttavia gracili e deboli, in altre parti del mondo) che una totale "eclissi del sacro", un radicale oscuramento dei segni della presenza dei valori religiosi avrebbe necessariamente come effetto, fra gli altri, anche la crisi ed anzi la eclissi della stessa democrazia.

Il ricorrente dibattito sulla democrazia presenta dunque, sotto questo aspetto, una stretta connessione con il dibattito sul sacro, con due possibili esiti: o il tentativo di fondare una visione puramente *secolare* della democrazia, con la conseguente rimozione di ogni eredità cristiana; oppure la ricerca di una nuova *fondazione religiosa* della democrazia, nel presupposto che religione e democrazia siano così strettamente connesse che la scomparsa della prima significherebbe inevitabilmente la fine anche della seconda<sup>7</sup>.

### Democrazia e valori

Il riconoscimento del nesso tra religione e democrazia presuppone che essa sia definita come una proposta di valori e non soltanto come un complesso di norme di carattere prevalentemente formale. E' già stato rilevato, invece, come da Kelsen in poi si sia andata facendo strada una concezione puramente "formale" della democrazia, sino a indurre uno dei più autorevoli rappresentanti di questo orientamento di pensiero, Norberto Bobbio, a definire appunto la democrazia come "un insieme di regole (primarie o fondamentali) che stabiliscono *chi* è autorizzato a prendere le decisioni collettive, e con quali *procedure*": nell'impossibilità di pervenire ad una definizione univoca e da tutti accettata di democrazia, non resterebbe che definirla come un sistema quanto più possibile armonico ed omogeneo di "regole di gioco". Lo stesso Bobbio mostra tuttavia di rendersi conto della limitata udienza che istituzioni democratiche in questo modo proposte avrebbero sui cittadini e finisce egli stesso per indicare una serie di valori ai quali la democrazia politica intende fare riferimento, e che sono i valori della tolleranza, della non violenza, del "rinnovamento graduale della società attraverso il libero dibattito delle idee e il cambiamento delle mentalità e del modo di vivere", ed infine della fratellanza e "della consapevolezza, da parte degli uomini, di condividere un comune destino"<sup>8</sup>.

Resta tuttavia una contraddizione di fondo, non superata, ci sembra, né da Bobbio né da coloro che hanno una considerazione soltanto formale della democrazia. Se essa si esprime soprattutto nelle regole del gioco, e se i valori non sono il fonda-

mento della democrazia ma semmai una delle sue conseguenze, vi è da domandarsi se in ipotesi il mero rispetto formale delle "regole del gioco" non possa dare luogo ad altri contenuti che essi pure pretendono di presentarsi come valori ma che sono invece la semplice espressione della volontà dei detentori del potere. In questo senso, come ammoniva Gustav Radbruch, anche norme ineccepibili dal punto di vista formale possono apparire come *torto legale*<sup>9</sup>. Non vi è, in altri termini, alcuna garanzia che le decisioni collettive assunte attraverso procedure perfettamente legali, per riprendere l'espressione di Bobbio, esprimano i valori di cui la democrazia dovrebbe essere portatrice. Si ripropone qui il fondamentale problema del rapporto fra democrazia e *giustizia* (e non solo "legittimità")<sup>10</sup>. In questo senso "la democrazia, nella sua essenza, non è una forma vuota o il regime politico dove 'tutti hanno ragione' e ciascuno obbedisce soltanto a se stesso, ma è il regime politico dove ogni uomo rivendica la dignità di obbedire se è giusto. E ciò che è giusto o ingiusto non viene stabilito in modo autoritario dalla legge, ma nasce dalla persuasione — da quella che Maritain chiamava la 'fede razionale' ". Ne consegue che "un'autentica filosofia della democrazia, mentre suppone — anzi proprio perché suppone — una visione ben stabilita e una lettura adeguata della realtà dell'uomo, fonda e legittima ad un tempo l'unità e la diversità del corpo sociale"<sup>11</sup>.

Il perseguimento dei valori appare dunque *costitutivo* dell'essenza profonda della democrazia e non soltanto una delle possibili manifestazioni dei diversi contenuti che essa può fare propri all'interno di un ben definito sistema di regole. Democrazia è per definizione il regime che si propone l'attuazione della *giustizia*, intesa sia come garanzia dei diritti di ciascuno sia come modo per consentire a tutti di esprimere sino in fondo le proprie potenzialità, senza che diventi determinante il peso dei condizionamenti derivanti dalla nascita, dalle condizioni di salute, dalla posizione sociale. Democrazia significa ancora *eguaglianza* sostanziale fra i cittadini, per effetto della rimozione delle discriminazioni esistenti sulla base del sesso, del gruppo sociale, delle opinioni politiche. Democrazia è infine luogo di espressione di una concreta *solidarietà* a tutti i livelli: fra sani ed ammalati, fra cittadini e stranieri, fra giovani ed anziani, fra occupati e disoccupati. E' certo che questo complesso di valori, per essere perseguito, esige un ordine sociale fondato su un "sistema di regole", e tuttavia l'esistenza di un tale sistema è di per sé insufficiente a garantire la realizzazione dei valori di fondo nei quali si sostanzia un regime democratico.

29

### **Valori e religione**

Giustizia, eguaglianza, solidarietà non sono di per sé valori religiosi (e comunque non esclusivamente religiosi). Anche la coscienza laica — in certe stagioni della storia dell'Occidente, soprattutto la coscienza laica — li proclama e si sforza di tradurli in concreti istituti storici; ed è talora accaduto, come è avvenuto in occasione delle lotte operaie dell'Ottocento, che la coscienza religiosa si sia per così dire assopita e si sia ridestata solo grazie alla sollecitazione che le è giunta da non credenti, o autoproclamantisi tali, che erano pervenuti ad un'intuizione del valore centrale dell'uomo assai prima di quanto avessero saputo fare i credenti.

E' difficile tuttavia sostenere — come mostra con particolare nitidezza la storia del "socialismo religioso"<sup>12</sup> — che dietro la proclamazione dei valori di giustizia, eguaglianza, solidarietà non stessero segrete radici religiose. Il problema è di sapere

se, una volta che queste sorgenti si siano inaridite<sup>13</sup>, quei valori siano ancora seriamente perseguibili al di fuori di questo quadro di riferimenti. In altre parole, ci si potrebbe chiedere se i valori di fondo ai quali la democrazia si richiama, valori nati in un contesto religioso, riusciranno a permanere all'interno di una società democratica che tuttavia, in ipotesi, espungesse del tutto dal suo orizzonte i valori religiosi (salvo riconoscere loro un innocuo spazio nella sfera della sola coscienza privata).

E', questo, uno dei problemi di fondo di fronte ai quali la coscienza dell'Occidente si trova. Non è più in questione la secolarizzazione della società nel suo insieme, e specificamente delle sue istituzioni, ma è in gioco, in realtà, il nesso tra religione e civiltà e più specificamente fra cristianesimo e civiltà<sup>14</sup>. La emarginazione delle chiese dalla società è apparsa, nella democrazia delle origini — soprattutto nei paesi continentali — un elemento di forza, piuttosto che di debolezza, dei regimi democratici; ma vi è da domandarsi se la rimozione della religione dalla vita sociale non finisca per inaridire le sorgenti stesse dei valori ai quali la democrazia dovrebbe alimentarsi. Ciò che per la mentalità illuministica rappresentava un guadagno — e cioè il progressivo ridimensionamento dell'influenza sociale della religione — può apparire, a due secoli di distanza, una perdita, o comunque un fenomeno che pone seri interrogativi sul futuro della democrazia<sup>15</sup>.

Ancora nei primi anni del Novecento, uno dei più autorevoli esponenti del pragmatismo americano, G. H. Mead, poteva proporre un sistema di pensiero sostanzialmente agnostico, pur riconoscendo il debito storico che l'Occidente aveva contratto nei confronti del Cristianesimo<sup>16</sup>; ma a pochi anni di distanza, alla vigilia della prima guerra mondiale, un grande poeta — in questo forse più lucido di non pochi studiosi di politica — si domandava angosciosamente se la grande tradizione liberale, una volta privata della sua originaria componente religiosa, sarebbe stata capace di reggere alla sfida del totalitarismo. "Che il liberalismo possa concludersi in qualche cosa di assai diverso dal liberalismo stesso — notava appunto Th. S. Eliot — è implicito nella sua natura, poiché esso tende a *lasciare sfuggire delle energie piuttosto che ad accumularle*, ad allentare piuttosto che a tendere"<sup>17</sup>.

La democrazia moderna appare dunque come una sorta di macchina che, dopo avere accumulato, attingendole alle sue origini cristiane, le energie necessarie per la sua crescita ed il suo sviluppo, tende a lasciarsele sfuggire senza che *altrove* vi sia chi possa produrne di nuove.

In questo senso, il passaggio da una democrazia come *complesso di valori* ad una democrazia come semplice *insieme di regole* rappresenta lo sbocco in qualche modo necessario di un processo di secolarizzazione della società che non può non incidere sul fondamento stesso della democrazia. All'ideale della *buona società*<sup>18</sup> subentra quello, assai più prosaico, ma l'unico che appare realisticamente realizzabile, della società bene ordinata e ben funzionante. Sembra essere questo l'esito in qualche modo necessario dell' "epoca della secolarizzazione"<sup>19</sup>.

#### Notazioni conclusive

Dovendosi, conclusivamente, tirare le fila del discorso fin qui condotto, si potrebbero fare due notazioni, l'una dal punto di vista storico, l'altra dal punto di vista prospettico.

Sotto il primo profilo, gli studi più recenti sull'origine e gli sviluppi della rap-

presentanza politica pongono in evidenza il nesso assai stretto che si è stabilito fra cristianesimo e democrazia sia dal punto di vista della fondazione filosofica di questa sia da quello della articolazione degli stessi meccanismi della rappresentanza. Ma ciò non implica che questa connessione, incontestabile per il passato (e cioè per una stagione in cui la religione aveva, in campo politico come in ogni altro ambito, un ruolo determinante), sia ripetibile anche per il presente. In questo senso, alla "stagione religiosa" della democrazia farebbe seguito una "stagione laica": rescisse le originarie radici religiose, la democrazia continuerebbe ormai per la propria strada. Si tratterebbe, semmai, di stabilire una nuova base, essenzialmente razionale e più consona alla sopravvenuta laicizzazione della società, del sistema di governo democratico. L'insieme di regole di funzionamento dei meccanismi istituzionali nel quale la democrazia consisterebbe è appunto il *sostituto laico* dell'originaria base religiosa della democrazia.

Dal punto di vista prospettico, si pone tuttavia il problema di valutare se questo "sostituto laico" possa veramente offrire basi adeguate alla salvaguardia e allo sviluppo della democrazia. Si tratta di stabilire se il fatto religioso sia stato solo *accidentalmente* oppure sia invece *strutturalmente* al fondamento della democrazia: nella prima ipotesi, la secolarizzazione della società non comprometterebbe il futuro delle istituzioni democratiche (anzi, secondo taluni, rappresenterebbe la condizione necessaria per il loro pieno e libero sviluppo); ma nella seconda ipotesi la "eclissi del sacro" finirebbe per risolversi in una almeno potenziale eclissi della stessa democrazia. Vi sarebbe, a questo punto, da domandarsi se i fenomeni di crisi che travagliano non poche democrazie, antiche e recenti, non siano riconducibili proprio al venir meno di quell'ispirazione religiosa tipica delle loro origini e che le aveva a lungo alimentate e sorrette. E' forse un caso che storicamente il totalitarismo più rigoroso abbia coinciso con l'ateismo più radicale?

Si aprono qui ampi spazi al rinvigorismento della democrazia ad opera di quelle che Maritain chiamava le "minoranze profetiche di choc", necessarie soprattutto "nei periodi di crisi, di rinascita, di rinnovamento profondo di una società democratica"; minoranze che sappiano "esistere con il popolo" e non soltanto lavorare per esso, in modo da riattivare la sua capacità di partecipazione, sottrarlo in qualche modo al grigiore delle occupazioni quotidiane, per ridestarlo "al sentimento di un compito superindividuale da realizzare"<sup>20</sup>. Senza questa tensione ai valori la democrazia non può sopravvivere.

1 Per un quadro generale e per specifici riferimenti bibliografici, sia consentito rinviare a G. CAMPANINI, *Personalismo e democrazia*, Bologna, 1987.

2 Su questo punto rinviamo all'ampia analisi di T. BONAZZI, *Il sacro esperimento: teologia e politica nell'America puritana*, Bologna, 1970. Il tema è stato ripreso dallo stesso autore nel contributo su *Le motivazioni etiche all'origine della democrazia moderna: il caso statunitense*, in AA. VV., *Valori morali e democrazia*, a cura di G. GALEAZZI, Milano, 1986, pp. 38-81.

3 Colui che forse più di ogni altro ha portato avanti questa tesi è H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, Bologna, 1966. Esplicita (*op. cit.*, pp. 250 ss.) la polemica con J. Maritain e con quanti aveva-

no con lui sostenuto, del resto sulla scia dell'ultimo H. Bergson, la stretta connessione tra valori evangelici e democrazia (cf. J. MARITAIN, *Christianisme et démocratie* (1943), tr. it. *Cristianesimo e democrazia*, Milano, 1977). Secondo Kelsen non è possibile, ed è anzi pericoloso, cercare un fondamento religioso (e tanto meno "confessionale") della democrazia.

4 Cfr. la classica ricerca di G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Bologna, 1979. "Un governo democratico — nota fra l'altro Sartori — dipende tipicamente, anzi in maniera decisiva, da sollecitazioni deontologiche [...]. Le democrazie, e non solo le democrazie, sono istituite da certe tipiche spinte di valore" (*op. cit.*, p. 7). In questo senso questa carica "prescrittiva" è altrettanto essenziale alla democrazia di quanto non lo sia una sua "definizione descrittiva", riferita cioè alla sua specifica organizzazione della società. Interessanti spunti in questa direzione nel volume collettivo, a cura e con intr. di G. TONINI, *Meta-morfosi della democrazia*, Milano, 1985.

5 Non si può tuttavia non sottolineare anche la componente religiosa ravvisabile nella stessa democrazia continentale: basti pensare a Tocqueville, a Costant, a Rosmini, pur nella difficoltà, per il primo e per l'ultimo, del rapporto con una Chiesa istituzionale tiepida, a dir poco, nei confronti delle istituzioni democratiche che nei primi decenni dell'Ottocento apparivano inscindibilmente legate alle idee della rivoluzione francese. Per un inquadramento sul tema cfr. F. TRANIELLO, *Cattolicesimo e società moderna*, in L. FIRPO (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, Torino, 1973, vol. V, pp. 551-652 e P. SCOPPOLA, *La democrazia del pensiero politico cattolico del Novecento*, ibidem, vol. VI, 1973, pp. 110-190. In generale cfr. G. CAMPANINI, *Cristianesimo e democrazia*, Brescia, 1980.

6 E' stata questa, come noto, una tesi sviluppata soprattutto all'interno degli studi influenzati dal marxismo, ed uno dei problemi sui quali a più riprese si è soffermata la riflessione di Felice Balbo: cf. F. BALBO, *Opere*, Torino, 1966 (si veda, ad esempio, il saggio *Comunismo e cristianesimo*, del 1958, in *op. cit.*, pp. 332 ss.). La sfida politica del comunismo, secondo Balbo, si rivolge non solo al capitalismo ma anche "al cristianesimo non solo come religione, ma anche come ispiratore e garante di determinati principi di convivenza umana e di etica sociale nella cultura in senso lato e negli istituti giuridici, civili e di comportamento" (*Ibidem*, p. 332). Per una puntualizzazione delle posizioni del filosofo torinese cfr. G. CAMPANINI - G. INVITTO (a cura di), *Felice Balbo tra filosofia e società*, Milano, 1985.

7 Ma non viceversa. E' bene comunque precisare che non è qui in discussione il problema delle possibili "forme di governo", rispetto alle quali le chiese, e quella cattolica in particolare, hanno tradizionalmente assunto un atteggiamento di "equidistanza", ma piuttosto il problema storico dell'individuazione del regime politico all'interno del quale siano meglio garantiti ed abbiano maggiori possibilità di esplicazione i valori evangelici. Per un approccio generale al tema cfr. P. DE LAUBIER, *La pensée sociale de l'Eglise catholique*, tr. it. *Il pensiero sociale della chiesa cattolica*, Milano, 1986.

8 N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino, 1984, pp. 4 e 27-28.

9 G. RADBRUCH, *Vorschule der Rechtsphilosophie* (1947), tr. it. *Propedeutica alla filosofia del diritto*, Torino, 1985, p. 232. Nella stessa linea la riflessione sul "caso Eichmann" svolta in H. ARENDT, *La banalità del male*, tr. it. Milano, 1970.

10 Su questo tema cf. E. OPOCHER, *Analisi dell'idea della giustizia*, Milano, 1977.

11 A. PAVAN, *La nuova domanda di democrazia*, in AA. VV., *La democrazia oltre la crisi di governabilità*, Milano, 1985, pp. 90-91.

12 Per una puntualizzazione del tema e ampi riferimenti bibliografici soprattutto per quanto riguarda l'area di lingua tedesca cfr. P. GRASSI, *La svolta politica della teologia*, Urbino, 1983<sup>2</sup>. Per quanto riguarda l'area di lingua francese, si veda la ricostruzione del pensiero di uno dei più significativi rappresentanti del "socialismo religioso" in quel paese fatta da E. GUCCIONE, *Il problema della democrazia in Philippe Buchez*, Genova, 1986. Attraverso Charles Péguy quella tradizione rifluisce, in pieno Novecento, nella "rivoluzione personalista e comunitaria" di E. Mounier (cf. AA. VV., a cura di A. DANESE, *La questione personalista*, Roma, 1986 e AA. VV., E. Mounier, *La ragione della democrazia*, Roma, 1986).

13 Su questo processo di progressiva secolarizzazione della politica ha richiamato l'attenzione R. RUFFILLI, *Secolarizzazione e crisi della politica*, in AA. VV., *Cristianesimo e potere*, Roma, 1986, pp. 145 ss., soprattutto là dove osserva che la crisi del sacro coincide con la crisi dell' "ordine durevole", e cioè con una diffusa instabilità delle istituzioni, "perché sicuramente una delle proprietà del sacro è la capacità di organizzare attorno ad un vertice, in modo durevole, alcuni comportamenti stabili" (*Ibidem*, p. 147).

14 Il problema era stato già posto agli inizi dell'Ottocento, nella linea che va da Chateaubriand al Gioberti del "Primato" e a Rosmini (cf. G. CAMPANINI, *Rosmini e il "Cristianesimo politico"*, "Rivista risminiana", 1984, n. 4, pp. 321-38) ma in una prospettiva profondamente diversa da quella della secon-

da metà del Novecento, perché il fenomeno della secolarizzazione riguardava allora soprattutto la classe dirigente, mentre ad un secolo di distanza l'indifferenza religiosa è diventata un fenomeno di massa.

15 I termini del dibattito appaiono in realtà profondamente viziati dall'approccio iniziale, e cioè da una considerazione del cristianesimo sotto il profilo della sua *efficacia storica* piuttosto che dalla sua *verità*. L'Ottocento ha ritenuto che questa efficacia storica potesse permanere indipendentemente dalla verità o meno del cristianesimo (tipica, a questo riguardo, la posizione dell'*Action française*, la presa di distanza dalla quale non è a caso all'origine della "vocazione politica" di Jacques Maritain: cfr. J. MARITAIN, *Primauté du spirituel*, (1926), trad. it. *Primato dello spirituale*, Roma, 1980); ma, a mano a mano che il processo di secolarizzazione si sviluppava, questa posizione appare sempre meno difendibile. Resta comunque il fatto che una valutazione del fenomeno religioso esclusivamente sulla base della sua incidenza sulle strutture della società, e nel caso specifico sulla democrazia politica, appare parziale e unilaterale. Se qui tale approccio è stato in qualche modo legittimato, ciò è avvenuto unicamente perché il punto di vista dal quale si prendevano le mosse era quello della storia delle idee politiche: resta inteso che, per il credente e del resto per ogni seria coscienza religiosa, il problema centrale che si pone di fronte al fatto religioso è quello della sua verità e non quello della sua efficacia storica. Avere assunto la valutazione dell'efficacia storica della religione come unico e comunque dominante criterio di giudizio è stato il limite di non piccola parte della stessa apologetica cattolica dell'Ottocento.

16 "Il concetto cristiano di una razionale o astratta società universale umana - scriveva Mead in *Mind, Self and Society* (tr. it. *Mente, sé e società dal punto di vista di uno psicologo comportamentista*, Firenze, 1966) - sebbene fosse nato originariamente come dottrina religiosa ed etica, gradualmente perdette le sue connessioni puramente religiose ed etiche e si ampliò fino ad includere anche tutti gli altri aspetti principali della concreta vita umana e sociale; e così divenne la più ampia, la più complessa nozione di quella pluridimensionale società umana razionalmente universale, alla quale si riferiscono implicitamente, attraverso gli individui che le realizzano, tutte le conquiste sociali" (Cfr. G. A. ROGGERONE, *La democrazia come metodo - Socialità e politica in George Herbert Mead*, Napoli, 1986, pp. 160-61). Nella concezione di Mead, lucidamente ricostruita da Roggerone, il cristianesimo appare come in qualche modo il "motore" di una dinamica sociale che continua per la sua strada anche quando la cinghia di trasmissione che collega religione e società sia stata ormai spezzata. In questo senso la democrazia moderna solo "implicitamente" fa riferimento al Cristianesimo.

17 Th. S. ELIOT, *The Idea of a Christian Society*, (1939), tr. it. *L'idea di una società cristiana*, Milano, 1983<sup>2</sup>, p. 25 "Distuggendo le tradizioni sociali di un popolo, dissolvendo in fattori individuali la naturale coscienza collettiva - notava ancora Eliot - il liberalismo può aprire le porte a ciò che è la sua stessa negazione: il controllo artificiale, meccanico e brutale, che è il disperato rimedio al suo caos" (*Ibidem*).

18 Su questo tema si vedano le considerazioni svolte in V. POSSENTI, *La buona società - Sulla ricostruzione della filosofia politica*, Milano, 1983.

19 A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, 1970. Secondo Del Noce, tuttavia, la democrazia politica tende a trasformarsi in pura "società del benessere" che rappresenterebbe il trionfo del "relativismo assoluto" e dunque "una forma di empiria maggiore del marxismo". "La società del benessere - conclude su questo punto Del Noce - è l'unica nella storia del mondo che non abbia origine da una religione, ma sorga essenzialmente contro una religione, anche se, per paradosso, questa religione è la marxista" (*Ibidem*, p. 27). A questo punto, l'allontanamento della democrazia politica dalla originaria matrice cristiana (alla quale lo stesso marxismo, sia pure in forma deviata e capovolta, si richiamerebbe) sarebbe totale e definitivo.

20 J. MARITAIN, *Man and the State* (1951), tr. it. *L'uomo e lo Stato*, 1981 4, pp. 167-69.