

Civiltà religiosa e religione civile in un mondo multiculturale

Carmelo Vigna

Università Ca' Foscari di Venezia

Dipartimento di Filosofia e Beni Culturali

carmelo.vigna@gmail.com

ABSTRACT

If (civil) religion can show what the simple practice of human universality necessarily postulates, that is, the foundation of the claim to eternal life, thus preventing this simple practice from appearing as a model that will implode (that is, destined to death with no return), then (religious) civilization can in turn offer practical-universal prerequisites for the *purification* of demands that religion makes. It is in actual fact impossible for any true religion to speak against our shared humanness. Or rather, it is impossible for religion to deny the universal dynamics of mutual recognition.

KEYWORDS

Religious civilization, civil religion, multiculturalism, recognition

1. La comunità religiosa e la società civile politicamente organizzata, sono due realtà esposte spesso al conflitto. La storia lo testimonia a ogni epoca: sia quando una delle due realtà prevale sull'altra sia quando si raggiunge una situazione di equipotenza, che determina per lo più uno scontro sordo o anche, a volte, una crisi manifesta. La ragione di questa condizione è per gran parte, a mio avviso, strutturale: il fatto è che entrambe le realtà comunitarie sono tendenzialmente inclini a valere come delle *totalità* di significato e di potere. E due totalità non sono, in linea di principio, compostibili. Ossia: la vita dell'una sembra praticabile solo a partire dalla estermineazione dell'altra o almeno della riduzione dell'altra a momento interno della prima. Gli esempi novecenteschi più clamorosi nella storia europea sono sotto gli occhi di tutti. Alludo alle vicende tragiche del fascismo italiano e del nazismo tedesco e a quelle del bolscevismo russo. Un discorso a parte meriterebbe il franchismo spagnolo. Ma lasciamo in sospenso qui una

analisi circostanziata di questi fenomeni, anche perché non sono certo gli unici citabili. Sono solo quelli più eclatanti.

2. Conviene però non dimenticare quanto ci ha insegnato anche la storia meno recente: dal grande conflitto fra impero romano e cristianesimo alla lunga lotta medievale per le investiture. Se prima c'era stata – nel mondo antico greco-romano – una lunghissima e sostanziale prevalenza della società politica sulla religione, poi con il cristianesimo trionfante i rapporti si erano rovesciati. In effetti i Papi riuscirono per un po' di secoli a deporre gli Imperatori: fino a quando, con la modernità, il potere politico non eliminò, anche brutalmente, le vecchie pretese teocratiche e riprese la perduta autonomia. Oggi nell'Occidente secolarizzato i tentativi di accordo sul fondamento della reciproca indipendenza di potere temporale e potere spirituale passano, come si sa, o attraverso dei “concordati” o attraverso una tacita e reciproca non ingerenza.

3. La secolarizzazione sembra anzi aver propiziato una qualche soluzione indolore dell'antico problema, perché ha portato con sé – pare a tanti – la fine delle *ragioni* e delle *radici* del conflitto. La società secolare, si dice, è una società in cui il “disincanto” ha contagiato un po' tutti. Per un verso, la società politica non rivendica più funzioni totalizzanti. La politica sembra diventata, almeno a prima vista, qualcosa come una ingegneria sociale. Per altro verso, l'idea di un altro mondo pare caduta sotto i colpi della critica filosofica e scientifica. E senza l'idea di un altro mondo non c'è religione possibile. Se poi non c'è più religione possibile, cessa d'esistere di fatto il movente del conflitto.

4. Ma le cose stanno veramente così? Questo il problema nella sua forma iniziale più elementare. Ebbene, le cose non stanno veramente così. Che la fine del conflitto tra società civile e comunità religiosa sia una sorta di *wishfull thinking*, lo sostiene molta letteratura critica recente. Del resto, lo si potrebbe ricavare persino da un luogo insospettabile: lo scambio di vedute tra Joseph Ratzinger e Jürgen Habermas presso la Katholische Akademie in Bayern il 19 gennaio

2004. Lì infatti si ridiscute di bel nuovo intorno al rapporto tra società civile e religione: da un lato stanno le conquiste culturali della realtà europea più avanzata, dall'altro le esigenze più avvertite della religione cattolica. Habermas riconosce che la religione resta un problema ineludibile per la società civile, nonostante la riduzione proceduralistica della sua concezione della politica, mentre Ratzinger gli fa eco, ammettendo la nuova complessità del mondo secolare, diventato multiculturale e non facilmente afferrabile dall'istanza religiosa cristiana.

5. La simmetria di cui si è fatto cenno è, comunque, una simmetria complicata, che mostra subito una struttura multistrato. La società civile è una realtà multiculturale, si diceva, e si evolve con una rapidità sorprendente a livello globale. Qui basterebbe notare che solo alcuni anni fa, quando Ratzinger scriveva, il terrorismo sembrava il mostro da esorcizzare, mentre, dopo poco più di un lustro, il mostro da esorcizzare ha preso le forme di una crisi finanziaria globale, con annessi i problemi economici della depressione e della difficoltà della crescita. La comunità religiosa, a sua volta, è abitata da istanze diverse, che vanno da una strategia di visibilità spinta a livello di società civile, e pure politica, ad una strategia di rinuncia e quasi di mimetizzazione della componente religiosa attraverso l'accettazione di una modalità pure essa "secolare" del rapporto con il divino.

6. Come che sia la complicazione delle due figure storiche della società civile e politica e della comunità religiosa, resta vero, almeno in sede di teoria, che se esse non sono e non possono essere spazzate via dalla storia e non debbono restare nel conflitto endemico, *una loro compossibilità può nascere solo da una qualche relativizzazione reciproca*. Finché questo non accade, l'oscillazione tra fondamentalismo religioso e prevaricazione del potere politico, come braccio armato della società civile, è presso che inevitabile. Orbene, come già si anticipava, la religione non pare per nulla morta: all'età secolare si è già sostituita una sua età post-secolare; né morto pare il potere civile e politico, ché anzi esso a volte si ripropone per alcuni come unica via di salvezza di fronte alla potenza selvaggia del capitalismo finanziario. E questo, nonostante

le debolezze e pure la diffusa corruzione della classe politica, oggetto di critiche non di rado feroci.

7. E allora, se il nostro problema, in linea di principio, può trovare una qualche soluzione soltanto attraverso la relativizzazione reciproca dei due protagonisti del potenziale conflitto, è su questo che bisogna indirizzare l'analisi e concentrare l'attenzione. La proposta che si intende qui avanzare – lo anticipo subito a scanso di equivoci – è la seguente: solo se tanto il potere civile e politico quanto il potere religioso si orientano ad *anteporre a se medesimi l'umano che ci è comune*, è possibile che società e religione diventino due atteggiamenti complementari e reciprocamente promozionali, anzi che due atteggiamenti radicalmente oppositivi. Si intende: senza che la loro legittima identità ne venga in alcun modo sacrificata.

8. Prima di esplorare questo senso possibile di una complementarità fra società civile e religione, sì che la società civile possa dirsi in qualche modo religiosa e la religione possa in qualche modo valere anche come religione civile, vorrei brevemente esporre cosa qui intendo per l'umano che ci è comune o per universalità dell'umano.

9. In verità, il riferimento ad un “universale” dell'umano è stato per secoli un *leit-motiv* di tutto il pensiero occidentale. E non solo di quello. E le risposte teoriche che sono state date non si contano più. Allora, che senso ha ricominciare da capo a trattare la questione? Credo che si possa rispondere subito così: le precedenti determinazioni dell'universalità dell'umano sembrano oggi scarsamente utilizzabili, perché dicevano riferimento solo ad una parte degli esseri umani e delle loro culture. Sono state, in buona sostanza, un prodotto dell'egemonia europea sul resto del mondo. La globalizzazione e il multiculturalismo dei tempi nostri richiedono una nuova riformulazione in grado, almeno, di evitare il sospetto di una riedizione delle vecchie pretese egemoniche dell'Occidente capitalistico.

10. Da che parte cominciare? Direi: dal nostro pensare e dal nostro volere, unanimemente riconosciuti – da sempre – come le due forme “fondamentali” del nostro rapporto alla realtà. Pensare e volere dicono ordine alla verità e al bene e in questa maniera *indeterminata* sono patrimonio della comune consapevolezza umana sotto tutti i cieli. In modo più o meno esplicito. E in effetti sul pensare e sul volere sono stati da sempre riportati i codici più universali per intendersi: l’opposizione tra vero e falso e l’opposizione tra bene e male.

11. Ora, un codice comune di tipo teorico in sede multiculturale sembra diventato di fatto *improponibile*. Lo osservava già Maritain nel secondo dopoguerra. Rawls ci ha costruito sopra una teoria proceduralistica della convivenza politica, teoria poi un poco attenuata. Le forme “sostantive” del convivere politico non hanno più avuto, dopo di lui, buona stampa. Ma non bisogna lasciarsi più di tanto impressionare dal proceduralismo. Ad esser rigorosi, cercare la verità della vita civile e di quella politica non è, in sé e per sé, un che di impossibile. Il rifiuto della via “sostantiva” è soprattutto un sintomo o un effetto della cultura dominante, incline al relativismo e allo scetticismo, che della verità dispera.

12. Qualcuno ha tentato, in sede di fondazione, di rimediare a questo fallimento mediante la ricerca di un codice pratico-intersoggettivo (Apel). Ma anche la *fondazione* dell’eticità di tipo pratico-intersoggettivo, purtroppo, resta un che di teorico. Sembra che unisca, piuttosto, una pratica *tout court*, cioè una qualche forma di saggezza in atto, forse perché nella pratica ci si deve necessariamente determinare così e così. La pratica è “reale”, si pensa, o è almeno la riconduzione del pensiero alla realtà (laddove la teoria è la riconduzione della realtà al pensiero e quindi sembra offrire un margine maggiore alla variazione soggettiva). Ma non ci si illude anche da questa parte, *se la verità è una volta per sempre congedata?* Del resto, una opzione per la pratica in atto è pur sempre una forma di teoria...

13. Si può fare a meno di queste forme estreme di rimedio, a me pare. Detto in altri termini: ritengo, in generale, che la via d'uscita dall'aporetica della universalità dell'umano non stia dalla parte dell'oscillazione estremizzante tra il teoretico e il pratico, anche se riconosco volentieri che ci sono tempi, come i nostri, in cui è *più opportuno* (nient'altro che questo) insistere sulla prassi anzi che sulla teoria, per meglio convenire con altri. Insomma, l'opzione maritainiana può ancora strategicamente valere per l'oggi, purché sia convenientemente integrata con i risultati del dibattito più recente. Ma val la pena aggiungere qualche altra nota in proposito per rimarcare l'importanza della svolta.

14. Storicamente parlando, l'universalità da noi cercata era, nella modernità occidentale, trovata nell'universale della ragione, erede dell'universalità medievale della fede cristiana, erede a sua volta dell'universalità un po' naturalistica della ragione greco-classica. Fu l'illuminismo, come si sa, ad imporre la ragione moderna come codice universale in Occidente. Quell'universale della ragione, però, esigeva una teoria univoca della ragione. La ragione illuministica era, in effetti, la kantiana "ragione pura". Univoca, appunto. Solo che la ragione, da Kant in avanti, è progressivamente diventata "impura" e l'univocità è diventata una vera e propria "equivocità". Ora si è passati dalla ragione impura alla ragione "destrutturata" o "decostruita", cioè alla ragione che ha rinunciato al senso dell'Intero e si è racchiusa nella descrizione del puro "frammento". È soprattutto questa destrutturazione che, negli ultimi decenni, ha determinato la fuga dall'ontologia e il rifugio un po' consolatorio nella (presupposta) efficacia della prassi, di cui prima si è fatto cenno.

15. Ma l'universale dell'umano *non* può essere la prassi *in sostituzione* della teoria, proclamata impossibile – torno a ripetere. Universale dell'umano deve essere piuttosto qualcosa della prassi *come* qualcosa della teoria. Universali, in effetti, sono propriamente i primi principi della teoria e i primi principi della prassi. E sono anche principi conosciuti e onorati da gran tempo, come abbiamo sopra ricordato: l'opposizione tra positivo e negativo è poi il principio di tutti i principi,

sia teorici sia pratici; opposizione custodita, nella teoria, dal principio di non contraddizione e, nella pratica, dall'antica sentenza: fa il bene ed evita il male. Ma, certo, delle indicazioni tanto generali non bastano per noi.

16. Una maggiore approssimazione al nostro obiettivo richiede una manovra aggiuntiva, *cioè una individuazione antropologica di questi generalissimi principi*, che rappresenti una qualche circolo di teoria e pratica. Noi dobbiamo cercare ciò in cui gli *esseri umani* possono convenire secondo una pratica che non è indifferente o addirittura contraria alla verità, perché gli esseri umani *si intendono*, nonostante le differenze culturali, e *convivono*, nonostante i conflitti endemici. Del resto, già il fatto di discutere di pluralismo implica inevitabilmente questa intesa. Riconoscere che ci sono molte culture, significa avere un qualche concetto di cultura, che è precisamente ciò che funziona da codice di riconoscimento tra le varie culture. Lo stesso si può dire di qualsiasi fenomeno plurale.

17. Ora, che cosa in realtà ostacola la ricerca e la determinazione dell'universale umano? A mio avviso una motivazione pratico-politica; ossia, il tentativo di enucleare il senso dell'universalità dell'umano è visto con grande sospetto perché troppo somiglia a un codice *egemonico*. Ciò che si rifiuta, in altri termini, quando ci si oppone a una proposta di universalità di codice, non è tanto l'universalità o l'unità di codice in sé, quanto lo spettro della dipendenza di una cultura da un'altra, che si proclama universale, *cioè*, appunto, egemone. Ciò che si difende è, quindi, l'indipendenza culturale come fondamento simbolico della propria dignità di persona o di popolo. Detto ancora in altri termini, si rifiuta per lo più la forma del dominio, non la possibilità di convivere mediante il riferimento all'universale.

18. Ma si può convivere senza la forma del dominio? Questo è, in ultima istanza, il *vero* problema, depurato dai suoi falsi equivalenti. E qui è da rispondere che certamente, si può convivere benissimo senza la forma del dominio, anzi si deve o si dovrebbe. Ora, l'opposto della forma del

dominio è la forma del reciproco riconoscimento. *Perciò*, a mio avviso, è necessario porre *in questa forma* la vera unità di codice, che i contemporanei in molti modi ricercano.

19. Che il riconoscimento reciproco sia l'opposto della relazione di dominio, è tesi facilmente intuibile e anche molto nota, dopo la lezione hegeliana. Così come è intuibile la conflittualità permanente che il dominio di un uomo sull'altro uomo scatena. Un po' meno intuibile è l'effetto risolutore, rispetto al conflitto, della relazione di riconoscimento. Ma lo si può argomentare, tale effetto, anche mostrando che la relazione riconoscente è *l'unica relazione pratica intersoggettiva in cui due o più soggettività possono convivere in tutta la grandezza della loro dignità*. Ogni soggettività, infatti, ha bisogno d'essere riconosciuta come un orizzonte di senso inoltrepassabile. Come una certa infinità di orizzonte. Ma non si riesce facilmente a capire proprio questo, come, cioè, due o più soggettività possano coesistere nella loro infinità intenzionale. Sulle prime, più infinità, per quanto semplicemente intenzionali, sembrano infatti impossibili. L'una sembra togliere all'altra proprio tale carattere. Di qui l'impulso al conflitto politico e quindi alla potenziale esterminazione dell'altro. E in effetti l'esito è inevitabile se ogni soggettività viene innanzi, come accade nella relazione di dominio, *esigendo* anzitutto dall'altra il riconoscimento signorile. Cioè *imponendolo*. L'altra, per lo più, farà lo stesso con la prima. Così entrambe le soggettività finiranno per lottare per la vita e per la morte. Ebbene, questa situazione "molecolare" può tranquillamente essere predicata anche in relazione alla situazione socio-politica.

20. Non così, se ogni soggetto, anziché esigere d'essere riconosciuto nella sua signoria, viene innanzi *offrendo* anzitutto il riconoscimento della signoria dell'altro. Non così, se l'altro, riconosciuto, viene innanzi riconoscendo a sua volta la signoria del primo. Poiché la signoria in tal caso non è predata, ma reciprocamente offerta, accade che *ognuna* delle due coscienze sia resa signorile dall'altra, *mentre* ognuna delle due si professa serva dell'altra. E poiché si professa *liberamente* serva, resta nella propria signoria *anche* quando serve. Due signorie, così

chiasmaticamente incrociate, non sono più impossibili, anzi si sostengono e si alimentano a vicenda. L'inciampo dell'ostilità è qui *tolto in via di principio*.

21. Messa innanzi questa indicazione di fondo, che vale per tutte le relazioni intersoggettive, torniamo ora al rapporto tra comunità religiosa e comunità civile. Ebbene, che la comunità religiosa sia un luogo di reale interesse per la società civile e che la società civile altrettanto valga per la comunità religiosa, chiunque, credo, lo conceda, al di là delle patologie che esse recano sovente con sé. Ma ciò che qui ci deve spingere a indagare meglio è la domanda intorno allo statuto di ordine *ontoetico* delle due forme di comunità. Dopo quello che abbiamo detto dell'umano che ci accomuna, *cioè* della relazione di riconoscimento reciproco, possiamo riversare su queste due realtà la luce di questo principio per togliere di mezzo il loro conflitto strutturale e sostituirlo con le mosse di una relazione di “buona complicità”? Io penso di sì, e provo ora a dire a quali condizioni questo può accadere.

22. Intanto, la prima cosa che mi vien da annotare, forse la più evidente, è la maggiore latitudine della comunità religiosa rispetto alla società civile. La società religiosa è, infatti, una pratica assoluta, almeno per quel tanto che in essa ne va del rapporto con Dio come rapporto primo e totalizzante. La società civile è piuttosto orientata, invece, alle relazioni intersoggettive “orizzontali”, o almeno può essere concepita benissimo semplicemente come tale. In altri termini, che la vita della società civile includa anche il rapporto con Dio è certamente possibile, anzi è auspicabile, ma non è dirimente per essa, mentre non è concepibile una comunità religiosa che quel rapporto non tratti come fondativo di tutto il resto. Dunque, è da dire, *per questo lato*, che la comunità religiosa contiene *dentro* di sé la società civile. Solo che la società civile contenuta nella comunità religiosa può essere – e così spesso accade – implicita e perciò può essere facilmente occultata da tutte le forme di patologia religiosa riscontrabili nella storia degli esseri umani. In altri termini, il dominio della religione è inevitabilmente il dominio di una certa religione e una certa religione può anche contenere elementi – ad esempio forme feticistiche dell'interpretazione del divino

o proiezioni antropologiche – che confliggono con alcuni principi della vita civile intesa nella sua universalità umana. Questo spiega forse perché alcuni pensatori si sono levati duramente contro le forme della religione, e proprio in nome della società civile e della vita politica.

23. Peraltro, la patologia della comunità religiosa è o può essere oggetto critico della religione stessa. Ossia la religione può contenere dentro di sé principi che danno conto e possono combattere le forme patologiche della religione. Come accade, ad esempio, nel cristianesimo. Quando questo non accade, non resta che ricorrere, vien da dire, alla ragion pratica, cioè all'universalità umana che ci accomuna, e che la società civile custodisce o dovrebbe custodire. Ma in tal caso, sono le regole del reciproco riconoscimento a comprendere in sé la vita religiosa. Non però nel senso in cui la vita religiosa comprende la società civile. Non che la società civile, dunque, contenga la latitudine della vita religiosa: ne contiene piuttosto i fondamenti di senso, perché e fin quando i fondamenti della ragion pratica siano intesi nella loro portata trascendentale. Detto in altri termini, le forme della vita religiosa, specie le forme delle comunità religiose del Libro, che veicolano una “rivelazione” di Dio agli uomini, predicano una ricca determinazione delle relazioni tra l'uomo e Dio. E tuttavia, queste relazioni restano sempre delle *individuazioni* dell'orizzonte trascendentale della ragion pratica di cui la società civile si nutre, cioè in generale restano determinazioni del principio del reciproco riconoscimento. Per questa ragione e in quanto custode di *questa* principialità della ragion pratica, la società civile può a buon diritto *giudicare* (anche) le forme storiche della vita religiosa. Le quali di fatto implementano variamente il contenuto religioso, ma non possono mai quei principi contrastare.

24. Con ciò non si vuol dire che il contenuto della vita della comunità religiose debba essere necessariamente solo “pratico-razionale” (sarebbe, questa, una posizione fortemente riduttiva e sostanzialmente gnostica); si vuol solo dire che il contenuto meta(pratico-)razionale della vita delle comunità religiose, se ne viene annunciato uno (come accade nel cristianesimo), sopravanza solo la razionalità pratica *determinata* della vita civile; ma *non può sopravanzare* l'orizzonte della praticità

trascendentale che appartiene all'universale dell'umano. E allora, se la differenza tra società religiosa e società civile è interna alla logica della società civile in quanto universalmente umana, anche la "buona notizia" della rivelazione – come ad esempio quella cristiana –, quando promette la comunicazione della vita di Dio a favore degli uomini, promette qualcosa che sta in qualche modo *all'interno* delle dinamiche del riconoscimento reciproco. Come dire che lo scarto tra la società religiosa e la società civile non può che esser posto all'interno dell'orizzonte stesso della società civile, quale che sia la natura di tale scarto.

25. Da questo punto di vista, la religione cristiana – parliamo ora direttamente di quella, perché è soprattutto in essa che compare la nozione di qualcosa di altro e di superiore alla natura umana – può ben essere intesa come quella che consente alla potenzialità tendenzialmente e intenzionalmente infinita della ragion pratica, come dinamica del riconoscimento, il suo compimento adeguato. Ciò che la semplice natura non riesce a fare. Riconoscere universalmente tutti gli umani è in effetti, per un essere umano, un compito di fatto praticamente ineseguibile. Si dovrebbe riconoscere anche il proprio nemico. E questo esporrebbe alla possibilità dell'annientamento senza ritorno. Ora, ci si può ragionevolmente spingere sino a questo dono della propria vita, solo quando si è garantiti contro il male e si è sicuri di essere restituiti, come che sia, di nuovo alla vita. Ma questo può farlo solo un Dio.

26. Ma è opportuno un tratto analitico ulteriore. Questo *reciproco* oltrepassamento di società civile e comunità religiosa non deve nascondere ai nostri occhi una profonda *convergenza* delle due forme, proprio in nome e per conto dell'universalità dell'umano come disposizione e attività trascendentale di reciproco riconoscimento. La ragion pratica è, infatti, nella sua universalità umana un giudizio sui costumi degli uomini per intendere di essi quali conducono alla fioritura di vita e quali no. La religione, specialmente quella cristiana, mira in altro modo allo stesso. E si aggiunga: entrambe le forme della vita pratica indicano, secondo modi propri, come solo una buona relazione intersoggettiva sia in grado di propiziare il compimento del desiderio

umano. Entrambe le forme di pratica, cioè, coltivano il senso della buona reciprocità, restando inteso che tale reciprocità nella religione si estende sino a comprendere i rapporti con Dio. Anzi, in tal caso comincia da quelli, secondo importanza.

27. E si noti ancora: se è vero che in entrambi i domini si mette innanzi una struttura universale dell'umano come comando, è altrettanto vero che, mentre la società civile guadagna questa regola attraverso l'analisi razionale della relazione intersoggettiva, la comunità religiosa (in particolare quella cristiana) la propone come un comandamento divino. Eppure, questa differenza non è, forse, ancora quella più rilevante. Più rilevante è, forse, il fatto che la vita religiosa, quella vera, è il luogo di *guarigione* dell'universalità dell'umano e non solo il luogo di *giudizio* secondo il bene e il male, come accade invece per la società civile. Il differenziale del rapporto intersoggettivo con il divino e con il dono della vita divina è infatti qui dirimente. In effetti, l'analisi della struttura delle relazioni umane è in grado di indicare cosa si deve intendere per una buona vita nella polis, ma non è in grado di garantire sempre il rispetto e l'esecuzione di tale indicazione nell'esercizio quotidiano. Detto in altro modo: la produzione dell'equazione tra regola ed esistenza umana non è in potere della società civile. Anzi, essa si rivela quasi sempre impotente dinanzi all'umana fragilità. Propriamente, l'umana fragilità solo mette a nudo. La vita civile e quella politica, lasciate a se stesse, rischiano perciò di giocare un ruolo depressivo, anzi che terapeutico. Le vicende di questi ultimi tempi, specie in Italia, ne sono un esempio piuttosto eloquente.

28. Si dirà che neppure la religione civile è mai stata in pari con questo compito. Ed è una storica verità. Ma non è l'universalità della vita religiosa che in fin dei conti fa problema, almeno per la stragrande parte degli esseri umani. Ciò che fa problema è la *pratica* della vita religiosa, giacché essa si volge verso un punto di luce che è il massimo dell'oscurità per noi. Perché Dio non è visibile in sé e per sé, ma sempre in modo velato; e a volte in modo così velato, da essere proprio lontano e invisibile. Gli esseri umani a questo punto tentano spesso e disperatamente di dare visibilità all'invisibile: Ma finiscono per

conferire all'invisibile i loro volti, anche quelli più strani e più crudeli. Così nasce il "sacro", che è un territorio simbolico dove si può incontrare di tutto, e dove solo raramente si incontra il Santo. Per incontrare il Santo, si richiedono certe condizioni rigorose. Ma chi detta queste condizioni? Si può rispondere: anzitutto il Santo stesso, almeno nelle religioni del Libro. Ma anche i principi universali della ragion pratica, che tutti gli umani accomunano, possono essere in grado di indicare delle condizioni, perché il volto del Santo non sia sfigurato.

29. Intendo dire – concludendo le mie considerazioni – che, se la religione (civile) può mostrare ciò che la semplice pratica dell'universalmente umano di necessità *postula*, ossia il fondamento della pretesa di una vita per sempre, e così a quella semplice pratica evitare di apparire un modello implosivo (destinato cioè alla morte senza ritorno), la civiltà (religiosa) può a sua volta offrire i presupposti pratico-universali per una *purificazione* delle richieste della religione. È impossibile infatti che una religione vera dica qualcosa contro l'umano che ci è comune. Ossia: è impossibile che neghi le dinamiche universali del reciproco riconoscimento.