

# Sfera pubblica, cittadinanza e motivazioni religiose.

## Uno sguardo critico al dibattito contemporaneo

Andrea Romeo

### ABSTRACT

La dimensione postsecolare e pluralista delle moderne società democratiche origina diverse problematiche in merito alla convivenza sociale, tanto teoriche quanto operative. Uno di tali nodi teorici ha dato luogo, di recente, ad un acceso e vivace dibattito, concernente il rapporto, conflittuale e certo controverso, tra la sfera pubblica formale e le argomentazioni religiose proposte da quei cittadini le cui opzioni valoriali sono guidate o, quantomeno, profondamente ispirate da una *comprehensive doctrine* di natura fideistica. Nel tentativo di offrire una risposta, la partita argomentativa è giocata, principalmente, tra due scuole di pensiero. Ad un'estremità del dibattito si pone la corrente giustificazionista, di scuola liberale, che sostiene l'esistenza di un onere di traduzione in un linguaggio secolare per quelle istanze che sono articolate per mezzo di un *logos* religioso; e ciò al fine di poter giustificare la reciprocità del potere coercitivo attraverso l'idea dell'autonomia politica, ovvero della potenziale accettabilità delle ragioni normative su basi argomentative universalizzabili. L'onere di traduzione, com'è noto, è stato introdotto da John Rawls ed estremizzato, nel rigore esclusivista, da Robert Audi e altri autori che sostengono forme di giustificazionismo esclusivo.

Questa concezione viene criticata dalla «*integrazionistic view*» che, in contrapposizione polemica con la tesi giustificazionista, muove dall'impossibilità morale, per i cittadini religiosi, di scindere la propria personalità in un lato pubblico ed un altro privato e contravvenire, in questo modo, ai propri *commitment* religiosi. Inoltre, gli autori integrazionisti criticano l'imposizione asimmetrica dell'onere di traduzione, che graverebbe soltanto sulle spalle dei cittadini religiosi, determinando una diaresi tra cittadini *insider* e *outsider*. Tali critiche vengono prese sul serio e affrontate da Jürgen Habermas, nel tentativo di proporre una concezione più inclusiva del giustificazionismo liberale, in grado di impegnare nell'onere di traduzione anche i cittadini pienamente secolarizzati, consentendo una piena partecipazione nei meccanismi di produzione normativa.

### PAROLE CHIAVE

GIUSTIFICAZIONISMO; STANDARD VIEW; INTEGRAZIONISTIC VIEW; PROVISIO; TRADUZIONE SECOLARIZZANTE; LIBERALISMO.

### IL RAPPORTO CONTROVERSO TRA DEMOCRAZIA E RAGIONI RELIGIOSE: DUE MODELLI CONCETTUALI ALTERNATIVI.

La dimensione pluralista e postsecolare delle moderne società democratiche è causa, com'è noto, di una svariata gamma di problematiche, teoriche ed operative, afferenti alla convivenza politica di cittadini caratterizzati da un diverso *background* politico-ideologico. Uno di questi nodi teorici – che ha dato luogo, di recente, ad un acceso e vivace dibattito – concerne il rapporto, conflittuale e controverso, tra

la sfera pubblica e le argomentazioni religiose proposte da quei cittadini le cui opzioni valoriali sono guidate, o ispirate, da una qualche *comprehensive doctrine* di natura fideistica.

La questione principale, di carattere definitorio – e che sottolinea la tensione esistente tra i cittadini che viaggiano con un pesante bagaglio religioso e quelli non credenti –, ruota intorno alla tipologia di ragioni che possono supportare la produzione di norme coercitive in un contesto democratico. Sotto quest'aspetto sorgono alcune domande fondamentali, cui numerosi studiosi, nell'arena teorica di un

dibattito sempre più vivace, cercano di offrire risposte convincenti: quali sono le ragioni appropriate che, per i cittadini di uno Stato liberal-democratico, possono supportare le decisioni normative? Possono considerarsi appropriate tutte le argomentazioni prospettabili, finanche quelle di carattere religioso, ovvero è possibile dispiegare soltanto un certo tipo di argomenti a carattere universalizzabile?

Il problema teorico di fondo, sintetizzato in questi interrogativi, è rappresentato dal tentativo di conciliare, da un lato, la possibilità che gli argomenti afferenti a dottrine religiose possano essere espressi in ambito politico senza subire limitazioni presentazionali fattualmente antiuniversalitarie, dall'altro, di mantenere comunque la neutralità del potere istituzionale, garantita dall'universale comprensione ed accettabilità delle ragioni poste a fondamento delle scelte normative.

Nel tentativo di offrire risposte a tali questioni, la partita argomentativa viene giocata, principalmente, tra due scuole di pensiero: (i) l'approccio liberale "standard" di scuola rawlsiana<sup>1</sup> – che alcuni autori preferiscono chiamare "doctrine of religious restraint"<sup>2</sup> – in cui sono esaltati

1 La definizione «liberal' standard» si deve a Paul Weithman. L'approccio "standard", nelle sue varie articolazioni concettuali, ruota intorno ad un nucleo concettuale condiviso che postula la necessità che l'esercizio del potere coercitivo sia giustificabile attraverso ragioni che possono essere accettate da tutti i cittadini. P. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Oxford, 2002, pp. 6 e ss.

2 Si tratta della definizione proposta da Christopher Eberle e Terence Cuneo. Secondo gli Autori questo modello concettuale (avanzato, tra gli altri, da Robert Audi, Jürgen Habermas, Charles Larmore, Steven Macedo, Martha Nussbaum, e inaugurato, com'è noto, da John Rawls) postula che «a citizen of a liberal democracy may support the implementation of a coercive law "L" just in case he reasonably believes himself to have a plausible secular justification for "L", which he is prepared to offer in political discussion». Per tale motivo «if a citizen is trying to determine whether or not she should support some coercive law, and if she believes that there is no plausible secular rationale for that law, then she may not support it». Questa concezione può essere definita, secondo gli Autori, "Doctrine of Religious Restraint". Per dare una esemplificazione pratica di come funziona il modello della "D.R.R." gli autori propongono un icastico esempio immaginando la condotta di un soggetto politico ipotetico, che chiamano «Rich», concepito

come il paradigma di un «cittadino politicamente impegnato che intende votare in un referendum riguardante una misura volta a sanzionare penalmente le relazioni omosessuali». Una volta ponderate tutte le considerazioni pertinenti, «Rich conclude che l'unica motivazione convincente che può giustificare una tale misura comprende, come premessa fondamentale, l'affermazione che le relazioni omosessuali siano contrarie ad un ordine naturale che Dio ha stabilito. Sebbene Rich trovi la logica teista assolutamente convincente, si rende conto che molti altri non ne sarebbero persuasi allo stesso modo». Nondimeno, «poiché assume su se stesso l'obbligo morale generale di prendere quelle decisioni politiche che sono "buone e giuste", decide di votare comunque a favore della penalizzazione delle relazioni omosessuali». Essendosi convinto dell'inattaccabilità teorica, e pratica, del giudizio di valore che lo ha guidato, l'ipotetico cittadino immaginato dagli Autori tenta, a questo punto, di convincere i suoi concittadini a votare nella stessa direzione. «Per fare ciò decide, tuttavia, di offrire argomentazioni diverse in base al tipo di interlocutore. Cerca, dunque, di persuadere i cittadini che la pensano in modo non dissimile dal suo, appellandosi alle tesi del diritto naturale teistico, che ritiene, in questo caso, molto convincente. Nondimeno, Rich è consapevole del fatto che molti dei suoi concittadini potrebbero trovarsi in disaccordo con le tesi giusnaturalistiche, per lui così convincenti». A questo punto la mossa successiva è quella di «articolare una serie di altri argomenti, alcuni secolari, alcuni religiosi, che spera potranno fare leva su coloro che non condividono la sua concezione di giusnaturalismo religioso, che brandisce in sostegno della sua posizione». Questo cittadino ipotetico «agisce così anche se» – scrivono gli Autori – «dubita che anche uno soltanto di tali argomenti possa essere obbligante e si rende conto che molti di coloro ai quali si rivolge nutriranno gli stessi dubbi sulla vincolatività, così come crede che molti dei soggetti che saranno sottoposti alle legge, che egli sostiene, non avranno alcuna buona ragione, dal loro punto di vista, per condividerla». *Ibidem*, trad. mia. Cfr. C. J. Eberle, T. Cuneo, *Religion and Political Theory*, in "Stanford Encyclopedia of Philosophy", 2/2012, testo liberamente consultabile (senza impaginazione) al sito internet <http://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/#StaVie>. Sembra lecito chiedersi quale sia la "morale" di questa storia raccontata da Eberle e Cuneo. Gli Autori sostengono che il comportamento tenuto da Rich nell'esempio prospettato – invero piuttosto realistico – avrebbe certamente «turbato» i teorici della "D.R.R.", non tanto per il tipo di pertinenza argomentativa che ne ha guidato la condotta politica, quanto, piuttosto, per il tentativo di persuadere comunque altri soggetti che non condividono il punto di vista. «Dopo tutto» – osservano i due Autori – «Rick vota al fine di far promulgare una legge che autorizza la coercizione dello Stato nonostante sia consapevole che l'unica ragione plausibile per

### i vincoli della ragione pubblica<sup>3</sup>, imponendo ai

questa decisione includa affermazioni religiose, non convincenti per molti altri consociati». Il personaggio immaginario avrebbe, dunque, violato un vincolo normativo fondamentale per il giustificazionismo liberale, ovvero sia che i cittadini, in una democrazia liberale pluralista, dovrebbero astenersi dall'utilizzare la loro influenza politica per sostenere e far emanare leggi coercitive che, per quanto a loro conoscenza, possono essere giustificate esclusivamente da motivi religiosi, difettando di una verosimile ragione secolare. Dunque, se i cittadini religiosi non possono sostenere una legge laddove ritengano di avere soltanto delle motivazioni religiose, i concittadini che parlano un linguaggio secolare possono, invece, adottare dei provvedimenti coercitivi quando riconoscono di avere una ragione secolare per aderirvi. Questa situazione diseguale viene solitamente definita come "asimmetria della *doctrine of religious restraint*". Per una panoramica generale sul dibattito si vedano, nel contesto di una letteratura oceanica, T. Cuneo, *Religion in the Liberal Polity*, University of Notre Dame Press 2005; G. Gaus, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, in M. Dimova-Cookson, P.M.R. Stirk, New York, 2010, pp. 17 e ss.; E. Langerak, *Religion in the Public Square*, in "Philosophy Compass", 2/2007, pp. 129-140; J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, 1990; L. Swaine, *The Liberal Conscience: Politics and Principle in a World of Religious Pluralism*, New York, 2006; K. Swan, *Law, Liberty, and Christian Morality*, in "Religious Studies", 43/2007, pp. 395-415; B. Ackerman, "Why Dialogue?", in "Journal of Philosophy", 86/1989, pp. 5-22; J.W. Boettcher, *Respect, recognition, and public reason*, in "Social Theory and Practice", 33/2007, pp. 223-249; S. Macedo, *The Politics of Justification*, in "Political Theory", 18/1990, pp. 280-304; P.L. Quinn, *Political Liberalisms and Their Exclusions of the Religious*, in "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association", 69/1995, pp. 35-56; R. Rorty, *Religion in the Public Square: A Reconsideration*, in "Journal of Religious Ethics", 31/2003, pp. 141-49, e Id., *Religion as Conversation-stopper*, in "Common Knowledge", 3/1995, pp. 1-6; J. Stout, *Democracy and Tradition*, New York 2004, p. 61 e ss., e Id., *Ethics After Babel: The Languages of Morals and Their Discontents*, Cambridge, 1990, pp. 13 e ss.; S. Carter, *The Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialise Religious Devotion*, New York, 1993; K. Mcphail, *A review of the emergence of post-secular critical accounting and a provocation from radical orthodoxy*, in "Critical Perspectives on Accounting", 22/2011, pp. 516-528; C. Calhoun, *Secularism, Citizenship, and the Public Sphere*, in C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. Vanantwerpen (a cura di), *Rethinking Secularism*, New York, 2011, pp. 75-90.

<sup>3</sup> Secondo il pensiero di John Rawls la "ragione pubblica" è quel tipo di ragione che tutti i cittadini devono adottare in quanto partecipanti a discussioni e decisioni politiche che siano vincolanti per tutti, nello sfondo di una società liberale e democratica. Il predicato della "pubblicità" della

ragione rawlsiana – come è stato acutamente osservato da Sebastiano Maffettone – «non riguarda un oggetto determinato, bensì i limiti che devono essere rispettati nel dibattito pubblico vertente sugli elementi fondamentali di una società, in cui si esplica la nozione di cittadinanza». Cfr. S. Maffettone, *Religione e liberalismo: ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale*, in "Lo Sguardo", 7/2011, pp. 160-179, spec. p. 178). Rawls, com'è noto, introduce l'idea di una ragione pubblica, di chiara matrice kantiana, osservando che «tanto per cominciare in una società democratica la ragione pubblica è ragione di cittadini eguali che, in quanto corpo associato, esercitano un potere ultimo e coercitivo l'uno sull'altro promulgando le leggi ed emendando la costituzione. La prima cosa da dire è che i limiti imposti dalla ragione pubblica non riguardano tutte le questioni politiche ma solo quelli che possiamo chiamare elementi costituzionali essenziali e i problemi di giustizia fondamentale». Ciò significa – è Rawls a dirlo – «che questioni fondamentali come chi abbia diritto al voto, quali religioni debbano essere tollerate, a chi si debba garantire un'equa eguaglianza delle opportunità [...] dovranno essere risolte solo invocando valori politici. Sono questi, e altri simili, gli oggetti specifici della ragione pubblica». J. Rawls, *Liberalismo politico*, a cura di S.Veca; traduzione di G. Rigamonti, Milano, 1994, p. 184. Il contesto delle istituzioni, dunque l'ambito di un possibile consenso per intersezione, diviene il luogo naturale dove spiegare pienamente gli argomenti della ragione pubblica; le ragioni non pubbliche, invece, non avranno eguale diritto di cittadinanza. Nondimeno Rawls si rende pienamente conto delle difficili implicazioni operative connesse al suo modello ideale, dal momento che la ragione pubblica si spinge sino a richiedere che ogni individuo rinunci alla propria 'verità' per aderire ad una concezione politica universalmente condivisibile. Lo stesso filosofo ammette, d'altro canto, che se un individuo è persuaso della bontà di una verità potrebbe trovare inaccettabile rinunciare alla stessa (in special modo se vanta promesse soteriologiche), per aderire ad una ragione pubblica e ad una concezione politica che, di fatto, può promettere, al massimo, la stabilità di una data società. Ivi, p. 186. Nell'intento di sciogliere questo nodo, definito come un autentico "paradosso", la strategia argomentativa rawlsiana muove dalla connessione ontologica esistente tra il modello ideale di ragione pubblica ed una struttura sociale autenticamente democratica. Il punto di partenza è una semplice, quanto icastica, asserzione di fatto: il potere politico, anche se espresso con criteri e modi democratici, è pur sempre necessariamente coercitivo. La soluzione offerta da John Rawls, com'è noto, propone di fondare la giustificabilità del potere, e la sua consequenziale correttezza, sull'accordo generale che abbia per oggetto una costituzione accettabile da tutti i cittadini, relativamente agli elementi essenziali. La ragione pubblica agirebbe, dunque, presupponendo, à la Kant, che i tutti cittadini assumano le loro deliberazioni come se fossero, sostanzialmente, dei legislatori. I *cives*, infatti, «devono essere pronti a spiegarsi reciprocamente le basi delle proprie azioni in un modo tale che ciascuno

cittadini religiosi l'onere di tradurre, in un lessico secolare, gli argomenti tratti dalle proprie *comprehensive doctrines* prima di introdurli nel circuito deliberativo democratico, al fine di poter giustificare la reciprocità del potere coercitivo su basi argomentative universalizzabili, e, dall'altro corno, (ii) l'approccio della «*integrazionistic view*» che, in contrapposizione polemica, postula l'impossibilità morale, per i cittadini religiosi, di scindere la propria personalità in un lato pubblico ed un altro privato e contravvenire, in questo modo, ai propri *commitment* religiosi<sup>4</sup>. I due modelli concettuali rovesciano sul tappeto problematiche affatto diverse.

La prima concezione trova il suo fondamento teorico nel modello rawlsiano di approccio al problema delle democrazie pluralista. La visione liberale di John Rawls si propone di fornire una risposta ragionevole ad un quesito fondamentale sulla stabilità della società, affrontato sin dalle prime pagine del *Liberalismo politico*, dove l'autore si interroga su come sia possibile fornire una risposta operativa al fenomeno della compresenza di una pluralità di dottrine comprensive, tendenzialmente esaustive ed escludenti, ispirate da una propria concezione del bene, in uno spazio politico condiviso e democraticamente connotato<sup>5</sup>.

Per rispondere ad un simile interrogativo, affatto strategico, bisogna preliminarmente argomentare in favore dell'idea che il pluralismo rappresenti una fenomeno ineludibile, nient'affatto contingente, con cui doverne, per forza, fare i conti. La tesi prospettata da John Rawls, com'è noto, si fonda sul presupposto

si possa ragionevolmente aspettare che le sue spiegazioni siano accettate dagli altri, perché compatibili con la loro libertà e uguaglianza». *Ivi*, p. 187. Sul tema della ragione pubblica rawlsiana si veda, pure, C. Larmore, *Public Reason*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, a cura di S. Freeman. New York, 2003, pp. 368-393.

4 Si veda, sul punto, M. McConnell, *Five Reasons to Reject the Claim That Religious Arguments Should Be Excluded from Democratic Deliberation*, in "Utah Law Review", 1/1999, pp. 639-657; *Id.*, *Secular Reason and the Misguided Attempt to Exclude Religious Argument from Democratic Deliberation*, in "Journal of Law, Philosophy and Culture", 1/2007, pp. 159-174; G. P. MAGARIAN, *Religious argument, Free Speech Theory, and Democratic Dynamism*, in "Notre Dame L. Rev", 86/2013, p. 119.

5 J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., 13.

che il pluralismo ragionevole rappresenti «il risultato del libero esercizio della libera ragione umana in condizioni di libertà»<sup>6</sup>. La ragione, in sintesi, una volta che viene svincolata da limiti e costrizioni, genera, giocoforza, un pluralismo di vedute. Muovendo dal riconoscimento del fatto «pluralismo ragionevole», il giustificazionismo liberale postula che l'esercizio reciproco – tra *cives* – del potere coercitivo può apparire giustificabile solo in relazione ad un modello intrinsecamente democratico. «Quand'è» – si chiede il caposcuola John Rawls – «che i cittadini possono esercitare correttamente il loro potere politico coercitivo l'uno sull'altro con il voto, posto che siano in gioco questioni fondamentali? O anche: quali sono i principi e gli ideali alla cui luce dobbiamo esercitare questo potere, se tale esercizio deve essere giustificabile davanti agli altri in quanto persone libere ed eguali?». La soluzione offerta da John Rawls, e seguita, con alcune varianti, da tutti gli autori dell'approccio standard, ruota intorno all'idea che le rivendicazioni pubbliche dei cittadini, come attori politici, debbano essere "tradotte" in un linguaggio che sia accessibile per tutti gli altri cittadini.

Il risultato operativo di questa idea implica il fatto che diviene possibile «introdurre nella discussione politica la nostra dottrina comprensiva, religiosa o metafisica, a patto che si sia disposti, al momento opportuno, a difendere i principi e le politiche che la nostra dottrina comprensiva a nostro dire sostiene portando ragioni propriamente pubbliche»<sup>7</sup>. Nel testo *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, i vincoli della concezione esclusiva della ragione pubblica vengono, com'è noto, notevolmente allentati<sup>8</sup>, traslitterando il proviso di universale accessibilità dalla formula «in certe situazioni»<sup>9</sup> a «in qualsiasi momento»<sup>10</sup>; ragion per cui ai citta-

6 *Ivi*, p. 132. Sul punto cfr. C. Mancina, *La laicità al tempo della Bioetica. Tra pubblico e privato*, Bologna, 2009, p.111.

7 J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* (1997) in *Id.*, *Il diritto dei popoli*, trad.it. a cura di S. Maffettone, Torino 2001, p. 191, enfasi mia.

8 Cfr. A. Ferrara, *La forza dell'esempio*, Milano 2008, p. 91 e ss.

9 J. Rawls, *Liberalismo Politico*, cit., p. 141.

10 J. Rawls, *Un riesame della ragione pubblica*, cit., p. 191.

dini credenti diviene possibile introdurre le argomentazioni e le istanze politiche tratte dalla propria dottrina comprensiva, ma sempre in una forma idonea (dunque secolare) per l'esercizio della ragione pubblica<sup>11</sup>. L'imponibilità, con la coazione, di decisioni politiche si legittima democraticamente, da tale prospettiva, soltanto se queste ultime possono essere accettate da tutti gli interessati potenziali (di cui se ne presuppone la ragionevolezza); dunque se vengono formulate, e possono essere giustificate, in un ambito discorsivo/deliberativo, attraverso un linguaggio accessibile, universalmente, a tutti i cittadini»<sup>12</sup>. In questo contesto si esplica pienamente il funzionamento pratico del *proviso* rawlsiano: gli argomenti religiosi devono essere tradotti in un linguaggio universale – dunque secolare – prima di poter essere validamente presentati nel circuito normativo della sfera pubblica<sup>13</sup>. Onere che grava, immancabilmente, su quei cittadini che viaggiano con un pesante bagaglio ideologico-religioso.

Robert Audi, nella scia della prospettiva giustificazionista, estremizza, per certi versi, il rigore del *proviso* rawlsiano introducendo il «*principle of secular rationale*», che impone l'obbligo di giustificazione secolare delle rivendicazioni politiche: «*one has a prima facie obligation not to advocate or support any law or public policy that restricts human conduct unless one has, and is willing to offer, adequate secular reason for this advocacy or support*»<sup>14</sup>. Più nel det-

11 *Ibidem*. Per una critica radicale cfr. P. Weithman, *John Rawls's Idea of public reason: Two questions*, in "Journal of Law, Ethics, and Culture", 1/2007, pp. 47-67; R. C. Sinopoli, *Liberalism and Contested Conceptions of Good: The Limit of Neutrality*, in "The Journal of Politics", 55/1993, pp. 644-663.

12 Cfr. J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in *Id.*, *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, 2006, p. 37. Si veda pure, sul punto, P. Rishworth, *Freedom of Thought, Conscience, and Religion*, in P. Rishworth, G. Huscroft, S. Optican, R. Mahoney (a cura di), *The New Zealand Bill of Rights*, 2003, p. 279 e ss.

13 Cfr. J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 190 e ss.

14 R. Audi, *The place of religion argument in a free and democratic society*, in "San Diego Law Review", 30/1993, p. 691-692. Cfr., pure, R. Audi, *Liberal Democracy and*

taglio, lo strategico sintagma "*secular reason*" alluderebbe a quel tipo, o struttura, di ragione «la cui forza normativa, che è rappresentata dal suo status di elemento di giustificazione *prima facie*, non dipende (evidentemente) dall'esistenza di Dio (per esempio, attraverso l'appello ad un comando divino) ovvero non si fonda su considerazioni teologiche (come, ad esempio, le interpretazioni di un testo sacro), o sulle dichiarazioni di una persona o di un'istituzione quale autorità religiosa»<sup>15</sup>. Rispetto al paradigma rawlsiano, che si riferisce più genericamente a qualsiasi *comprehensive doctrine*, Robert Audi propone una formula sostanzialmente più restrittiva, il cui oggetto è rappresentato, in modo specifico, dalle posizioni religiose<sup>16</sup>.

*the place of religion in politics*, in Audi, N. Wolterstorff, *Religion In the Public Square: The Place of Religious Convictions*, in *Political Debate*, cit., p. 24 e ss. e *Id.*, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge 2000, passim; *Id.*, *Natural reason, religious conviction and the justification of coercion in democratic societies*, in L. Zucca, C. Ungureanu, *Law, State and Religion in the New Europe. Debates and Dilemmas*, Cambridge 2012, pp.65-92; *Id.*, *Faith, Belief and Rationality*, in "Philosophical Perspectives", 5/1991, pp. 213-239.

15 R. Audi, *Liberal Democracy and the place of religion in politics*, in R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion In the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, cit., p. 278. Trad. mia. Di diverso avviso Jeremy Waldron, il quale sostiene che nelle deliberazioni pubbliche è possibile riferirsi direttamente ad argomentazioni religiose, nel senso di appellarsi a delle «*theoretical authorities*». I *dogmata* religiosi varrebbero, nel campo della morale, alla stregua delle teorie difese da Paul Krugman in economia; perciò, nel momento in cui, in ambito politico, si avanzano argomenti basati sulla fede religiosa ciò dovrebbe equivalere a fare richiamo, esclusivamente, alla *theoretical authority* della religione, non certo alla sua autorità pratica. Per Waldron, in sostanza, se si concede la possibilità di richiamarsi, nel discorso istituzionale pubblico, all'autorità di esperti in economia, o in altri settori sapienziali, non si vedrebbe il motivo per cui ciò non sarebbe altrettanto possibile, in campo morale, con le autorità religiose. Cfr. J. Waldron, *Two-Way Translation: The Ethics of Engaging with Religious Contributions in Public Deliberation*, in "New York University School of Law Public law & legal theory research", 84/2010, pp. 845-868.

16 Questo ulteriore restringimento della *doctrine of religious restraint*, operata dal modulo audiano di virtù civica, non ha mancato di suscitare perplessità e obiezioni anche da parte *liberal*. Tra questi, Philip Quinn,

Il principio di *giustificazione secolare* è rafforzato, poi, con un ulteriore requisito deontico di virtù civica: il «*principle of secular motivation*»<sup>17</sup>,

sostiene, ad esempio, che il presupposto audiano – secondo cui le ragioni secolari, da un punto di vista razionale - epistemico, sono solitamente accettabili da tutti i punti di vista, a differenza di quelle motivate su base religiosa – rappresenterebbe una sostanziale fallacia argomentativa. Se è vero il fatto che, in una società pluralistica, i motivi religiosi non possono essere condivisi da tutti, e tale considerazione è sufficiente per giustificare l'esclusione delle argomentazioni religiose come valide ragioni per sostenere leggi o politiche restrittive, nondimeno» – nota l'A. – «c'è molto altro in tutta onestà che dovrebbe essere escluso per le stesse ragioni. Ad esempio, la giustificazione di una legge o di una politica restrittiva attraverso l'appello alla massimizzazione dell'utilità dovrebbe essere esclusa in quanto molti cittadini possono ragionevolmente rifiutare l'utilitarismo». Riprendendo dunque la concezione rawlsiana, Philip Quinn, ribadisce che ogni appello all'esaustività epistemica di una qualsiasi *comprehensive doctrine* appare ingiustificabile. P. Quinn, *Political Liberalisms and Their Exclusions of the Religious*, in "Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association", 69/1995, pp. 39-40. In effetti, anche nella prospettiva di John Rawls le istituzioni politiche devono poter essere accettate e condivise da tutti i *cives* mentre l'apparato istituzionale «non deve favorire nessuna particolare dottrina comprensiva, neppure le dottrine liberali di Kant e Mill». Cfr., J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 191.

17 R. Audi, *Liberal Democracy and the place of religion in politics*, in R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion In the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, cit., pp. 28-29. Nella definizione data da Robert Audi, il principio della motivazione secolare «*says that one has (prima facie) obligation to abstain from advocacy or support of a law or public policy that restrict human conduct, unless one is sufficiently motivated by (normatively) adequate secular reasons is motivationally sufficient roughly in the sense that (a) this set of reasons explain one's action and (b) one would act it even if, other thing remaining equal, one's other reasons were eliminated*». Ciò implica che alcune ragioni secolari possano apparire sufficientemente motivazionali, almeno nel senso che appaiono come ragioni escludenti le altre ed in grado di fornire la ragione principale di una determinate condotta. Questa seconda implicazione del principio di motivazione secolare consente di escludere anche le motivazioni che siano tacitamente o implicitamente religiose; «[n]otice that» – scrive Robert Audi – «*since an argument can be tacitly religious without being religious in content, one might fail to adhere to at least the second of these principles even in offering arguments that on their face are neither religious nor fail to provide an adequate secular reason for their conclusion*». Robert Audi insiste sul fatto che il principio

il quale impone la preminenza motivazionale, da un punto di vista morale, delle ragioni secolari, nel senso che quest'ultime devono essere sufficientemente forti da dirigere e motivare una condotta politica, indipendentemente dalle possibili, e parallele, motivazioni di ordine religioso<sup>18</sup>. Il che equivale ad affermare, in buona sostanza, che non pare affatto sufficiente che la veste proposizionale sia secolare, o apparentemente tale, ma occorre che l'individuo la faccia propria, assumendola come buona ragione (se non esclusiva, quanto meno principale) della propria condotta. In questo modo si compie un ulteriore passo in avanti nella *standard view*, in considerazione del fatto che non soltanto viene imposto ai cittadini di utilizzare un linguaggio secolare per le proprie istanze politiche, ma si spinge il modello teorico sino a richiedere, in aggiunta, un autentico sentimento di adesione intima alle ragioni secolari. Ne deriva che soltanto una condotta che sia non soltanto giustificata, ma anche psicologicamente motivata, da ragioni secolari è in grado di consentire la realizzazione, in chiave operativa, di una piena virtù civica<sup>19</sup>. In

della *secular motivation* può essere interpretato come un *virtue principle*, mentre il principio di motivazione secolare assumerebbe il ruolo – formalmente decisivo – di principio di giustificazione (*justification principle*). Agire in accordo al principio di giustificazione significa agire nella certezza di godere di un ambito di giustificazione razionale. Ma ciò non implica che l'azione sia, di conseguenza, «*virtuously performed*», cioè esplicazione della virtù civica. Questo livello virtuoso può essere raggiunto soltanto se entrambi i principi sono rispettati, oltretutto la condotta non solo è giustificata da adeguate ragioni secolari, ma tali ragioni risultano bastevoli come motivazione per compierla.

18 Paul Weithman, in polemica con Robert Audi, si domanda: «*do private citizens who use secular arguments to advocate public policy that restricts human conduct thereby violate any moral obligation if they are not moved by sufficient secular motivation for their advocacy?*». La risposta di Weithman è decisamente negativa. P. J. Weithman, *The Separation of Church and State: Some Questions for Professor Audi*, cit., p. 59 e ss.

19 R. Audi, *Liberal Democracy and the place of religion in politics*, cit., p. 33. Il modello liberale dalle giustificazioni del potere coercitivo impone l'adozione di leggi sulla base di ragioni appartenenti a tutti i cittadini o, quantomeno, condivisibili. Da ciò deriva l'idea che le ragioni religiose non sono considerate inadeguate da un punto di vista epistemico, ma sono tali soltanto da

definitiva i cittadini credenti devono astenersi dal patrocinare o sostenere dei provvedimenti pubblici se non hanno, ovvero non sono disposti a presentare, adeguate ragioni pubbliche al sostegno dei provvedimenti coercitivi; il che impone, giocoforza, un dovere di «auto-accertamento critico» che grava su tutti quegli attori politici che – seguendo Weithman e Wolterstorff – sono principalmente mossi, nelle proprie condotte, da ragioni religiose<sup>20</sup>.

Nel modello virtuoso disegnato da Robert Audi, il meccanismo democratico dovrebbe risultare ulteriormente garantito attraverso il funzionamento di un ulteriore principio, inserito a chiusura della costruzione audiana e definito «*Theo-ethical-equilibrium*»<sup>21</sup>. Quest'ultimo dovrebbe condurre verso un'operazione di continuo aggiustamento tra le diverse possibili motivazioni di modo da costituire un potente fattore di «integrazione tra le visioni religiose di salvezza e considerazioni etiche di carattere secolare»<sup>22</sup>. Da una prospettiva ope-

---

una prospettiva autenticamente democratica. «*The rationale and motivation principle*» – scrive Robert Audi – «do not rule out a major role for religions consideration, even in public political advocacy. They simply provide a measure of protection against their domination in context in which they should be constrained». ID., *The place of religion argument in a free and democratic society*, cit., p. 694.

20 J. Habermas, *Tra Scienza e fede*, cit., p. 260, nota 2.

21 R. Audi, *Liberal Democracy and the place of religion in politics*, in R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion In the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, cit., p. 37 e ss. Il *theo-ethical equilibrium* richiede un'operazione procedurale di continuo aggiustamento delle posizioni, ovverosia, con le parole di Robert Audi: «a rational integration between religious deliverances and insights and, on the other hand, secular ethical considerations». Si tratta, con evidenza, di un'operazione non semplice che postula la capacità di agire *etsi Deus non daretur*. Spontaneamente ci si chiede cosa possa accadere nel momento in cui tale equilibrio (o squilibrio in favore laico) non sia raggiunto. L'A. risponde all'obiezione della non attuabilità pratica sostenendo che la persona incapace di raggiungere il *Theo-ethical equilibrium* in una determinata questione dovrebbe astenersi dal patrocinare in pubblico qualsiasi rivendicazione. Ivi, p. 21.

22 Ivi, p. 21. Trad mia. Nel paradigma operativo del *theo-ethical-equilibrium*, anche se si assumesse la concezione secondo cui «Dio è onnipotente, onnisciente, e onnibenevolente», la possibilità dell'equilibrio dovrebbe essere comunque rispettata e i «teisti coscienziosi che non

---

arrivano a tale equilibrio dovranno astenersi dal sostenere leggi sulla base di ragioni religiose che non possono essere poste in equilibrio». Ivi, p. 28. L'A. propone un esempio, ipotizzando una rivendicazione politica tesa ad ottenere la protezione, attraverso l'impiego di risorse economiche, della specie floreale «dente di leone», considerato da alcuni cittadini religiosi come specie sacra. Attraverso l'esempio, Robert Audi cerca di fare applicazione della «*Golden Rule*», immaginando la medesima ipotesi, cioè la richiesta di protezione del *dandelion*, avanzata, questa volta, da un partito politico ambientalista, sulla base di una motivazione prettamente secolare (per esempio, il valore estetico del dente di leone). Con estrema evidenza, nota l'A., appare piuttosto improbabile che una simile argomentazione possa fare breccia sulla maggioranza dei consociati. Nondimeno lo stesso dovrebbe valere, applicando la regola aurea, anche nel caso della prima ipotesi, ovverosia la presunta sacralità del *dandelion*. Non v'è differenza, dunque, tra la motivazione religiosa: «il fiore è sacro e deve essere protetto», e quella secolare: «il fiore è bello e deve essere protetto», poiché entrambe le ragioni sono settoriali e non accettabili dalla maggioranza dei consociati. Una motivazione «sacra», scrive Robert Audi, «può avere successo democratico solo se si traduce in una ragione secolare che possa godere di un più ampio consenso. Nell'ipotesi in cui un partito cristiano, per esempio, invocasse la penalizzazione delle pratiche di circoncisione femminile sul presupposto del contrasto sussistente tra una simile pratica e il proprio credo religioso, questa istanza politica (una volta debitamente tradotta in un lessico universalmente accettabile) potrebbe accreditarsi seriamente nella deliberazione democratica, poiché evidentemente fondata su ragioni che possono essere accettate, ragionevolmente, da tutti i consociati. *Ibidem*. Del resto, nota l'A.: «[c]itizens in [a democracy] are naturally and permissibly resentful about coercion by religious factors [...] in a way in which they are not permissibly resentful concerning coercion by, for instance, considerations of public health. Even the moral errors of others are, for many, easier to abide as supports of coercion than religious convictions having the same result». Ivi, p. 38. Sul punto, particolarmente controverso, Lidya McGrew nota come l'esempio di Robert Audi potrebbe non apparire realmente esplicativo. Ad esempio, osserva l'A., il padrone di uno schiavo potrebbe, non essere «permissibly resentful» dal fatto che i suoi servi possano essere liberati in base a premesse religiose; di converso, i genitori di un bambino perfettamente sano potrebbero essere «permissibly resentful» dal fatto che gli vengano somministrati coercitivamente degli psicofarmaci, in base ad una previsione normativa supportata da motivazioni laiche (che però dovrebbero essere non condivisibili, cosa che l'A. non considera). Ciò che l'A. intende affermare è che non è la natura – religiosa o secolare – delle deliberazioni a determinare ciò che sia accettabile o meno, quanto piuttosto il fatto che esse siano fondate su «buone» ragioni. Cfr., L. McGrew, *The Irrational Faith of the Naked Public Square*, in «*The Christendom Review*», 1/2008, testo dell'articolo, liberamente consultabile, reperibile all'indirizzo internet: <http://www.christendomreview.com/Volume001Issue001/index.html>.

rativa, il “T.E.E” dovrebbe imporre ai cittadini religiosi l’onere di ricercare un punto di equilibrio motivazionale, frutto di un processo ponderativo di continuo aggiustamento tra le motivazioni religiose (ovvero apparentemente tali<sup>23</sup>) e le ragioni secolari rilevanti; procedimento da seguire ogni qualvolta le opzioni fideistiche potrebbero influenzare, in qualche modo, le scelte pubbliche<sup>24</sup>. Ciò dovrebbe impedire, allo stesso tempo, che si determini la temuta scissione valoriale tra cittadini laici e secolari perché le diverse basi di ragionamento potrebbero sempre, plausibilmente, influenzarsi a vicenda e, soprattutto essere considerate da qualsiasi punto di vista<sup>25</sup>. Il che, con tutta evidenza, indebolisce il portato operativo del principio di motivazione secolare.

CRITICHE INTEGRAZIONISTICHE  
AL MODELLO “LIBERAL STANDARD”:  
L’IMPOSIZIONE ASIMMETRICA  
DELL’ONERE DI PRESENTAZIONE SECOLARE.

Il modello liberal-democratico della *standard view*, in estrema sintesi, ruota intorno all’idea che i *religion contributions* degli attori politici debbano essere presentati nella sfera pubblica/deliberativa attraverso argomentazioni accessibili a tutti i consociati. Ciò impone ai cittadini che viaggiano con un pesante bagaglio religioso l’onere, non sempre agevole, di

23 Lo stesso Robert Audi (ID., *The place of religion argument in a free and democratic society*, cit., p. 678) segnala come molte ragioni di carattere religioso possono non essere comprese o interpretate come tali. Spesso, per comprendere la matrice religiosa di un’argomentazione, è usuale fare ricorso all’evidenza empirica del suo utilizzo da parte di una particolare chiesa, ovvero la sua riconducibilità ad un insegnamento scritto. Vi sono molti altri criteri per che possono essere utilizzati in tal senso – come il criterio del contenuto oppure il criterio epistemico –, tuttavia, secondo Audi, tutti gli indici solitamente utilizzati tendono ad individuare solo condizioni sufficienti (mai necessarie) per la qualificazione di un argomento come religioso. Per un approfondimento sul dibattito intorno alla qualificazione del fenomeno religioso si veda pure M. C. Nussbaum, *Liberty of Conscience. In defense of Americas’s Tradition of Religious Equality*, New York, 2008, p. 165 e ss.

24 R. Audi, *Liberal Democracy and the place of religion in politics*, cit., p. 23.

25 *Ibidem*.

tradurre in termini secolari le proprie rivendicazioni politiche prima di poterle introdurre nel circuito democratico della sfera pubblica. Proprio su questo aspetto, affatto strategico, sono giocati i principali *trump* critici da parte di quegli autori che ritengono possibile una connessione non mediata tra argomentazioni religiose e democrazia, senza la necessità di dover adottare un qualche filtro di carattere presentazionale.

L’obiezione principale che viene rivolta al modello *liberal standard*, in sostanza, è quella di generare una torsione fattualmente antidemocratica, attraverso una ripartizione del tutto «asimmetrica» dell’onere di traduzione dei *religion contributions*. L’attribuzione dell’onere in questione, per come congeniata nel paradigma del *proviso rawlsiano*, sarebbe «asimmetrica», perché finirebbe per addossare un onere politico particolare soltanto su quei cittadini religiosamente ispirati, non toccando per nulla – è questo il rovescio della medaglia – gli attori politici in grado di svolgere i propri argomenti in un lessico secolare.

Si tratta del noto “scacco al modello *liberal-standard*”, mosso dai fautori della corrente post-secolarista e integrazionista: la ragione pubblica, proponendo, pur con diverse strutture e modalità concettuali, l’onere di traduzione degli argomenti in termini laici, assegnerebbe compiti diversi, e diversamente gravosi, agli attori democratici, preferendo, a livello pratico, i soggetti adusi a un lessico secolare e segnando, al contempo, una fattuale discriminazione tra cittadini laici e religiosi<sup>26</sup>. Attraverso questo diverso impegno civico la dimensione democratica della ragione pubblica produrrebbe una distinzione antiegalitaria tra cittadini laici e cittadini religiosi, ritorcendosi contro i propri presupposti di autonomia politica, in senso di imputabilità delle decisioni normative, e, conseguentemente, di giustificabilità del potere coercitivo.

Paul Weithman, tra gli altri critici integrazionisti, si dichiara apertamente in contrasto con l’approccio *standard* del modello democratico liberale, soprattutto in relazione al postu-

26 Cfr. sul punto J. Habermas, *Fondamenti pre-politici dello stato di diritto democratico?*, in ID., *Tra scienza e fede*, cit., p.14.



lato per cui la deliberazione, per predicarsi democratica, deve poter essere sorretta soltanto da ragioni pienamente accessibili a tutti i cittadini<sup>27</sup>. Si tratta di una nota critica al meccanismo della “presentazione secolare” a cui si solleva, appunto, l’obiezione di porre le basi per un sistema sostanzialmente preclusivo, quasi impermeabile, rispetto ai potenziali apporti assiologici che potrebbero provenire da certe dottrine comprensive/religiose, escludendoli radicalmente dalla fase giustificativa delle leggi coercitive<sup>28</sup>. La peculiare posizione di Paul Weithman assume, in concreto, che i cittadini di una democrazia liberale vantano la pretesa democratica (e morale) di essere messi in condizione di poter apportare un diretto contributo politico e, cosa più rilevante, di poter motivare le loro scelte anche su base religiosa, a patto che, come contropartita, si impegnino a rispettare i canoni imposti dalla «cittadinanza responsabile»<sup>29</sup>. Quest’ultima, intesa come una dimensione etico-sociale, implica la piena convinzione, da parte dei cittadini, che il governo sia legittimato ad adottare le misure suddette, e richiede, in aggiunta, che gli stessi attori sociali siano, del pari, pronti a motivare, dal proprio punto di vista ed intersoggettivamente, ciò che giustifica l’adozione delle azioni in questione<sup>30</sup>. La “realized citizenship” – che

27 P. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, cit., *passim*. Cfr. pure ID., *The Separation of Church and State: Some Questions for Professor Audi*, in “Philosophy and Public Affairs”, 20/1991, pp. 52-65; e ID., *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame, 1997. Per un’analisi critica sulle diverse posizioni si veda, tra gli altri, J. M. Cervantez, *Rawls, Religion and the Ethics of Citizenship: Toward a Liberal Reconciliation*, PhD diss., University of Tennessee, 2013, consultabile al sito internet [http://trace.tennessee.edu/utk\\_graddiss/2562](http://trace.tennessee.edu/utk_graddiss/2562).

28 Cfr. M. Yates, *Rawls and Habermas on religion in the public Sphere*, cit., p. 884. I critici del modello liberale sollevano con una certa frequenza la critica dell’imposizione dell’onere asimmetrico tra dottrine religiose e laiche; accusato, in casi estremi, di condurre ad una forma di sponsorizzazione pubblica dell’ateismo.

29 P. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, cit., p. 3 e ss.

30 Ivi, p. 3. Scrive Weithman: «The conclusions I defend are that citizens may offer exclusively religious arguments in public debate and that they may rely on religious reasons when they cast their votes». In modo più specifico Weithman individua le condizioni della cittadinanza

Paul J. Weithman postula come il risultato di una *full participation*, ovvero sia una forma di partecipazione nella vita politica non soltanto attiva ma anche pienamente consapevole della propria identità complessiva di cittadino – richiede un riconoscimento autentico e multi-livello, comprendendo anche la fase di *output* normativo. E ciò, da una prospettiva funzionalistica, soprattutto in relazione ai contributi che storicamente devono essere riconosciuti all’operato sociale delle chiese<sup>31</sup>.

In accordo con Weithman, anche C. J. Eberle, criticando i vincoli della “D.R.R”, sostiene che i *religion contribution* possono essere direttamente presentati nella sfera pubblica senza necessità di alcuna traduzione, anche al fine di evitare odiose diairesi in categorie di cittadini (onerati e non onerati) e produrre, giocoforza, l’espunzione idiosincratca di buoni (o possibilmente tali) argomenti religiosi<sup>32</sup>.

responsabile, secondo cui:

[T]he “provided” clauses of which express *prima facie* obligations of liberal democratic citizenship: (i) Citizens of a liberal democracy may base their votes on reasons drawn from their comprehensive moral views, including their religious views, without having other reasons which are sufficient for their vote - provided they sincerely believe that their government would be justified in adopting the measures they vote for; (ii) Citizens of a liberal democracy may offer arguments in public political debate which depend upon reasons drawn from their comprehensive moral views, including their religious views, without making them good by appeal to other arguments - provided they believe that their government would be justified in adopting the measures they favor and are prepared to indicate what they think would justify the adoption of the measures. Ivi. p. 3.

Su posizioni sostanzialmente analoghe, cfr. anche David Hollenbach (D. Hollenbach, *Public Theology in America: Some Questions for Catholicism After John Courtney Murray*, in “Theological Studies”, 37/1976, pp. 290-303; e ID., *The Common Good Revisited*, in “Theological Studies”, 50/1989, pp. 70-94.

31 Ivi, p. 91 e ss. Cfr. pure, P.J. Weithman (a cura di), *Religion and Contemporary Liberalism*, cit., p. 16.

32 Si veda C.J. Eberle, *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge, 2002, *passim*. La tesi centrale difesa da Eberle è che «a citizen is morally permitted to support (or oppose) a coercive law even if he has not a religious rational for the law [...] A citizen has an obligation sincerely and conscientiously to pursue a widely convincing secular rationale for her favored coercive laws, but she don’t have an obligation to withhold support from a coercive law for which she lacks a widely convincing secular rationale». Ivi. p.10. Si tratta, in sintesi, di una posizione diametralmente opposta al

Quest'ultimo passaggio, pur sembrando, *prima facie*, degno di considerazione, muovendo, difatti, dal problema egualitario, offre comunque il destro all'obiezione liberal-democratica concernente il problema della accettabilità (o universalizzabilità) delle decisioni prese sulla base di ragioni tratte da una qualche *comprehensive doctrine* religiosa. Una cosa – preme notare – è consentire al cittadino di motivare le proprie scelte personali facendo direttamente ricorso ai propri *dogmata* di fede, ben altra, in effetti, è scegliere una simile base epistemica o argomentativa come *buona* ragione normativa condivisibile anche da quei soggetti a cui quel determinato credo non appartiene<sup>33</sup>.

principio di motivazione secolare, avanzato da Robert Audi e dal versante più esclusivista del «*justificatory liberalism*». Eberle, in buona sostanza, propone il modello concettuale del “*conscientious engagement*”, in base al quale i cittadini devono cercare di sposare una «giustificazione [L] dalla prospettiva del proprio sistema di credenze e di valori»; (ii) devono, successivamente, «rifiutarsi di approvare [L] se non riescono a trovare una buona giustificazione nei propri sistemi valoriali»; (iii) devono cercare di comunicare agli altri le proprie ragioni; (iv) devono, altresì, cercare di trovare «una giustificazione pubblica per [L] che possa riconnettersi alle credenze e ai valori anche di altri concittadini»; (v) devono prestare attenzione alle «obiezioni e alle critiche degli altri, cercando di imparare qualcosa da quest'ultime», seguendo l'impostazione di un discorso basato su ragioni deboli, quindi; (vi) infine «devono rifiutarsi di approvare qualsiasi proposta [L] che violi l'integrità morale di un proprio concittadino». *Ivi*, pp.104-105. Nelle intenzioni di Eberle, questo modello di “*conscientious engagement*” si ripartirebbe in modo eguale sui cittadini, evitando il problema dell'asimmetria del *proviso* del *justificatory liberalism*. Sul punto si veda, anche, C.J. Eberle, *Basic Human Worth and Religious Restraint*, in «*Philosophy and Social Criticism*», vol. 35, 2009, pp. 151-77. Per una critica al pensiero di Eberle, soprattutto in merito alle possibili ricadute in chiave operativa, si veda, tra gli altri, M.D. Harbour, *Religious Toleration and Public Funding for Abortions: a Problem with Christopher Eberle's Standard of "Conscientious Engagement"*, in “*Public Reason*”, 22/2010, pp. 76-83.

33 N. Wolterstorff, *The role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues*, cit., pp. 67 e ss. La posizione di Nicholas Wolterstorff è netta: l'*overlapping consensus* rawlsiano offrirebbe un paradigma irenico e del tutto inattuabile: «[i]n short, there is no more hope that reasonable and rational citizens will come to agreement, in the way Rawls recommends, on principles of justice, than that they will come to agreement, in the foreseeable future, on some comprehensive philosophical or religious doctrine. It is odd of

Anche Nicholas Wolterstorff – tra gli autori schierati tra le file della «*integrazione view*»<sup>34</sup> – giunge a conclusioni non dissimili dalle posizioni difese da Paul J. Weithman e Christopher. J. Eberle<sup>35</sup>. Seguendo il pensiero dell'Autore, le credenze religiose sembrano caratterizzarsi per il fatto di vantare un'estrema pervasività nella vita del fedele; ovverosia mostrano una certa capacità di permeare la vita complessiva del cittadino religioso, promuovendone anche la tensione verso forme di perfezionismo etico. In questo senso il ruolo integrale giocato dalla religione nella vita del credente si oppone, drasticamente, a qualsiasi richiesta di traduzione dei contenuti veritativi in un linguaggio diverso e secolare. Wolterstorff, in effetti, pare non condividere affatto l'idea *liberal standard* secondo cui le motivazioni o le istanze religiose devono essere sottoposte ad una qualche limitazione, di tipo semantico-presentazionale, spingendosi sino a sostenere, da una prospettiva diametralmente contraria al modello della *standard view*, che finanche il legislatore, se necessario, ovvero opportuno, deve potersi avvalere di argomen-

*Rawls to have thought otherwise*». *Ivi*, p. 99. In sostanza il disaccordo ragionevole, presente nella società su una molteplice gamma di questioni, è molto più profondo, secondo l'Autore, di quello considerato nella «*standard view*». Sul punto si veda anche D. A. Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, Albany (N.Y.), 2001, pp. 41 e ss. L' A. critica il liberalismo di matrice rawlsiana, reo di supporre, in modo non convincente, l'esistenza di un'ideologia istituzionale condivisibile in grado di trascendere le virtù particolari dei cittadini, specialmente di quelli religiosi.

34 J. M. Cervantez, *Rawls, Religion and the Ethics of Citizenship: Toward a Liberal Reconciliation*, cit., *preface*, p. vi. Per una disamina dei rapporti tra la *standard view* (o *separationistic view*) e l'*integrazione view*, si veda, tra gli altri, J. C. Clanton, *The Ethics of Citizenship: Liberal Democracy and Religious Convictions*. Waco, TX: Baylor University Press, 2009.

35 N. Wolterstorff, *The role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues*, in R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, cit., pp. 67-127. Si veda pure *Id.*, *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton-New York 2008; *Id.*, *Justice as Inherent Rights: A Response to My Commentators*, in “*Journal of religious ethics*”, 47/2009, p. 261 e ss.; *Id.*, *The Paradoxical Role of Coercion in the Theory of Political Liberalism*, in “*Journal of Law, Ethics, and Culture*”, 1/2007, pp. 135-157.

tazioni religiose<sup>36</sup>. L'A. coglie la principale falla concettuale della tesi del paradigma del «*justificatory liberalism*»<sup>37</sup> nel momento in cui questa concezione conduce ad una scissione tra asserzioni laiche, che possono (e debbono) avere cittadinanza nel discorso argomentativo, e immagini laiche del mondo, equivalenti, dal punto di vista cognitivo, alle dottrine religiose<sup>38</sup>.

La posizione di Nicholas Wolterstorff, affatto topica della corrente *integrazionistica*, non persuade, tra i molti critici, Jürgen Habermas che, da una posizione liberale meno radicale rispetto a quella del giustificazionismo esclusivo – come si avrà modo di considerare tra poco – solleva un'immediata obiezione: «con l'apertura dei parlamenti alla controversia sulle certezze della fede, l'autorità statale può diventare l'agente di una maggioranza religiosa che impone il suo volere violando la procedura democratica»<sup>39</sup>; richiamando, dunque, una tirannia della maggioranza di tocquevilliana memoria. La semplice forma della procedura democratica, in effetti, non sembra bastare come base assiologica in grado di legittimizzare una deliberazione presa, sostanzialmente, a colpi di maggioranza (a meno di non voler difendere una dimensione meramente metodologica e, conseguentemente, riduzionistica di democrazia)<sup>40</sup>. Il potere politico, nella visione

36 Ivi, p. 117. La posizione di N. Wolterstorff è per certi versi analoga alla tesi di Stephan L. Carter, il quale sponsorizza un pieno riconoscimento del ruolo democratico attivo delle associazioni religiose, soprattutto nel determinare moralmente i cittadini all'adesione ai vincoli della società, denunciando la trivializzazione degli argomenti religiosi nei moderni dibattiti. S.L. CARTER, *Culture of Disbelief: How American Law and Politics Trivialize Religious Devotion*, New York, 1994, p. 230.

37 Si veda G. F. Gaus, *Justificatory Liberalism*. New York, Oxford University Press, 1996.

38 Cfr., A. Trenta, *Religione e politica, Habermas e i suoi critici*, Roma 2013, p. 100. George Wright ha evidenziato come l'esistenza dei diritti umani, nel pensiero di Wolterstorff richieda, necessariamente, l'esistenza di un "Dio" alla cui volontà poter imputare il principio basilico dell'eguale valore degli esseri umani. Cfr., G. Wright, *Review essay: the disintegration of the idea of human rights*, in "Indiana Law Review", 47/2010, pp. 423-441.

39 Cfr. J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 37.

40 Per una distinzione tra il concetto di democrazia

*liberal*, può predicarsi neutro, o neutrale, proprio in quanto l'imponibilità, con la coazione, di decisioni politiche si legittima democraticamente; e ciò avviene soltanto se queste ultime possono essere accettate da tutti gli interessati potenziali, ovverosia se vengono formulate e possono essere giustificate, in un ambito discorsivo, attraverso un linguaggio accessibile a tutti i cittadini<sup>41</sup>.

Questo assunto, vero slogan etico del *justificatory liberalism*, non pare persuadere, tra gli altri, Nicholas Wolterstorff, che giunge sino a respingere, *in nuce*, il principio liberal-democratico della legittimazione del consenso fondato su ragioni potenzialmente universalizzabili; in altre parole, il principio dell'autonomia come identità tra chi pone le norme e chi, invece, le subisce. Per Wolterstorff, in realtà, il contrasto tra concezioni della giustizia fondate su religioni o ideologie comprensive non può essere ricomposto postulando la raggiungibilità di un possibile consenso. L'unico principio valido, e operativamente fungibile, sembra essere quello maggioritario, che può condurre ad un adattamento biunivoco nella forma di un *modus vivendi*, e nulla di più<sup>42</sup>.

LA SOLUZIONE DI JÜRGEN HABERMAS  
AL PROBLEMA DELL'IMPOSIZIONE  
ASIMMETRICA DELL'ONERE DI TRADUZIONE  
SECOLARE

I due modelli concettuali, cui si è fatto solo un rapido cenno, rovesciano sul tappeto problematiche diverse. Se la prima corrente, pur nelle diverse formulazioni, porta avanti l'idea del *proviso* di Rawls come condizione necessaria per presentare le istanze (non solo) religiose nel circuito democratico, la seconda scuola di pensiero vi obietta l'imposizione asimmetrica – quindi antidemocratica – di quest'onere:

come metodo e democrazia come ideale normativo si veda, su tutti, M. Lalatta Costerbosa, *Diritto e potere*, in M. La Torre, A. SCERBO (a cura di), *Un'introduzione alla filosofia del diritto*, Soveria Mannelli, (Catanzaro) 2003, pp. 163-190. Si veda pure ID., *A proposito della democrazia come ideale normativo*, in "Ragion pratica", 16/2001, pp. 153-156.

41 Cfr. J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 37.

42 Ivi, p. 38.

gravoso per i cittadini religiosi, senza alcun costo aggiuntivo, invece, per quelli secolarizzati.

Il primo modello, fondato sul principio di legittimità liberale, può condurre, pure nelle varie formulazioni proposte, ad una processo di radicale privatizzazione, ovvero marginalizzazione, della dimensione religiosa dell'esperienza personale. Oltracciò, i cittadini religiosi potrebbero non riuscire a scindere la propria identità adottando la *public reason* rawlsiana. Ne consegue, giocoforza, che gli stessi potrebbero sentirsi estraniati – ed esserlo fattualmente – dal dibattito politico, non riuscendo a rinunciare alla proprie verità di fede. La seconda proposta teorica, d'altro canto, presenta pericoli ancora più radicali. La prospettiva della *integrazione view*, se presa sul serio, può condurre a giustificare fenomeni di ipervalorizzazione e ipergeneralizzazione dei contenuti religiosi delle maggioranze tradizionali e politiche, mettendo a serio rischio la pretesa di accettabilità universale delle ragioni normative, precondizione, difficilmente rinunciabile, dell'esercizio autenticamente democratico del potere.

Nella dimensione di questo dibattito, sempre più acceso nel procedere della post-modernità, alcuni studiosi hanno cercato di concettualizzare una possibile terza strada, in grado di coniugare il principio dell'universalizzabilità delle ragioni normative, come fondamento di giustificazione, con l'esigenza di non creare, come chiare esternalità del processo, una classe di cittadini svantaggiati a cui viene imposto il (non agevole) compito di presentare le proprie posizioni politiche abdicando alle verità di fede.

Jürgen Habermas – tra gli autori che hanno battuto questa pista – ha tentato di individuare una proposta concettuale che, prendendo sul serio le implicazioni del pluralismo, fosse in grado di consentire ai cittadini di esplicitare la propria personalità in campo politico senza costringerli, allo stesso tempo, a rinunciare radicalmente alle proprie verità di fede ovvero a sforzarsi di trovare l'equivalente secolare di argomenti religiosi, salvaguardando così il potenziale contenuto universalmente accettabile delle decisioni pubbliche<sup>43</sup>. Si tratta di una

43 Cfr., sul punto P. Portier, *Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas*, in "Society", 48/2011, pp.

sfida concettuale certamente impegnativa, che muove dall'idea per cui nella fase in *input* della dimensione deliberativa discorsiva tutti gli argomenti dovrebbero poter vantare le medesime *chances* di valenza epistemica, mentre nel momento dell'*output* del *decision making process* – il prodotto normativo finito e proposto coercitivamente ai consociati – le ragioni normative dovrebbero poter essere condivise ed accettate da tutti, dunque non fondabili o giustificabili con il ricorso agli elementi onto-teologici o soteriologici del *logos* religioso<sup>44</sup>. La soluzione offerta da Jürgen Habermas muove da una preliminare e strumentale distinzione che traccia tra l'ambito della sfera pubblica generale e la sfera istituzionalizzata<sup>45</sup>.

Per comprendere la strategia argomentativa che sottende alla "formula alchemica", proposta dal filosofo e sociologo di Francoforte come possibile soluzione a questo nodo gordiano, occorre individuare, preliminarmente, i criteri utilizzati per differenziare i diversi livelli in cui si articola la sfera pubblica: sfera pubblica informale e sfera formale istituzionalizzata. Nella concezione habermasiana, com'è noto, la sfera istituzionale rappresenta un livello differenziato dal contesto, più generale, della sfera pubblica<sup>46</sup>. In quest'ultimo livello

426-433, spec. p. 430. Cfr. pure P. Rishworth, *Freedom of Thought, Conscience, and Religion*, in P. Rishworth, G. Hushcroft, S. Optican, R. Mahoney, *The New Zealand Bill of Rights*, Melbourne 2003, pp. 277-307.

44 J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, cit., p. 21. Come nota Piergiorgio Grassi secondo una nota tesi habermasiana, a partire dal potere comunicativo si definisce, in buona sostanza, l'immagine stessa dello Stato democratico di diritto, il che comporta l'istituzionalizzazione di forme di discussione e di deliberazione nelle quali può esercitarsi la sovranità dei cittadini, se è vero l'assunto per cui «ogni potere politico nasce dal potere comunicativo dei cittadini». P. Grassi, *Prospettive sulla laicità*, in *Forme del bene condiviso*, a cura di L. Alici, Bologna 2007, pp. 351-377, spec. 361.

45 Come è stato puntualmente osservato da Angelica Trenta, Habermas, a differenza di Rawls, propone una divisione degli ambiti, che corrisponde all'idea di due sfere, diversamente connotate. A. Trenta, *Religione e politica. Jürgen Habermas e i suoi critici*, cit., p. 96.

46 Sul punto, cfr., C. Mancina, *La laicità al tempo della Bioetica. Tra pubblico e privato*, Bologna, 2009, p. 142. Cfr. pure N. Garnham, *Habermas and the Public Sphere* in «Global

della stratificazione politico-sociale, i cittadini che viaggiano con pesanti bagagli etici possono tranquillamente esprimersi attraverso le proprie convinzioni riconoscendo, al contempo, la vincolatività del limite della «riserva istituzionale di traduzione», che opera nella sfera istituzionalizzata<sup>47</sup>. Riserva che, certo, da un punto di vista operativo, richiama il funzionamento del *proviso* di John Rawls, che consente l'ingresso di argomenti derivati da dottrine comprensive soltanto se suscettibili di essere tradotti in termini secolari<sup>48</sup>.

La differenza tra le due clausole, secondo l'interpretazione dello stesso Habermas, è sia soggettiva che dimensionale<sup>49</sup>. Nel meccanismo del *proviso* ipotizzato da Rawls – e riproposto, come costante, da tutti gli autori vicini alla *standard view* – il cittadino deve tradurre i contenuti veritativi delle proprie istanze prima di introdurle nella ragione pubblica. Il «costo» della traduzione sembrerebbe tutto a suo carico, il che presta il fianco alla critica di apposizione asimmetrica (e antiegalitaria) dell'onere presentazionale. Per il filosofo di Francoforte l'onere della traduzione non può essere addossato, completamente, sulle spalle del cittadino religioso senza al contempo violare il presupposto assiologico e normativo dell'eguaglianza democratica. In questo senso le preoccupazioni sugli effetti antiegalitari della distribuzione asimmetrica del *proviso* vengono prese sul serio. Jürgen Habermas, infatti, ammette che l'attribuzione dell'onore in questione, per come congeniato nel *proviso liberal standard*, comporterebbe, come contro-effetto, un'imposizione sostanzialmente «asimmetrica», non toccando per nulla quei cittadini in grado di svolgere un lessico argomentativo secolare<sup>50</sup>.

Media and Communication», 3/2007, pp. 201-214; L. Goode, *Jürgen Habermas: Democracy and the Public Sphere*, London 2005; Tanni Haas, *The Public Sphere as a Sphere of Publics: Rethinking Habermas's Theory of the Public Sphere in The Journal of Communication*, 54/2004, pp. 178-184.

47 J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 33.

48 J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., pp. 190 e ss.

49 J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 19 e ss.

50 J. Habermas, *Fondamenti pre-politici dello stato di diritto democratico?*, cit., p.14.

Per esplicitare il suo approccio, Habermas focalizza le proprie attenzioni sul concetto di «uso pubblico della ragione», muovendo dalla prospettiva rawlsiana, ma riconoscendo il ruolo delle tradizioni e delle comunità religiose – definite come «comunità di interpretazione» –, soprattutto nella formazione dell'opinione e della volontà politica dei cittadini<sup>51</sup>. Rispetto alla nozione “*standard*” di «ragione pubblica», la definizione proposta da Habermas appare più inclusiva, al punto da immettere in questo esercizio anche coloro che non possono o non riescono ad esprimere le loro convinzioni religiose in termini universalmente accessibili<sup>52</sup>. Pur accettando l'assunto *liberal* della necessaria neutralità dei fini dell'azione coercitiva, il filosofo e sociologo di Francoforte non condivide l'idea che i contributi religiosi debbano essere *immediatamente* tradotti in termini laici, impedendo che vi sia l'instaurazione di un processo discorsivo con i contributi degli argomenti di fede, che rivendicano piuttosto la «capacità di conseguire consenso al di là di una particolare comunità religiosa»<sup>53</sup>.

Lo stato laico, o meglio neutrale, che in quanto tale non deve prendere posizioni in merito alle diverse opzioni valoriali dei cittadini, non può pretendere dai soggetti politici che viaggiano con un pesante bagaglio di credenze religiose la capacità di distinguere, *prima facie*, tra ragioni pubbliche, o laiche, e ragioni religiose private. In sintesi, se una persona ritiene che una determinata decisione normativa (nel caso delle deliberazioni legislative sull'eutanasia, per esempio, ovvero sull'aborto) possa essere argomentata e giustificata per mezzo del proprio credo, deve poter essere legittimata ad avanzare politicamente la pretesa di correttezza etica dell'argomento religioso. Allo stesso tempo, dovrebbe risultare ragionevole attendersi che tali cittadini riconoscano il principio dell'esercizio ideologicamente neutro del potere<sup>54</sup>.

Nel modello deliberativo habermasiano «ciascuno deve sapere e accettare che oltre la soglia istituzionale che separa la sfera pubblica

51 J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 185.

52 J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 33.

53 J. Habermas, *La rinascita della religione*, cit., p. 39.

54 J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 33.

informale da parlamenti, tribunali e amministrazioni, contano solo le ragioni laiche»<sup>55</sup>. Per i cittadini credenti, dunque, il riconoscimento di questa riserva “soltanto istituzionale” di traduzione potrebbe divenire un’opzione plausibile, non richiedendo alcuna dolorosa scissione tra identità pubblica e privata. Qui la differenza con Rawls appare netta<sup>56</sup>. Per il fi-

55 *Ibidem*.

56 Il confronto Tra Rawls e Habermas è un tema che ha dato origine ad un dibattito ancora molto fecondo. Si vedano J. Rawls, *Risposta a Jürgen Habermas*, in «Micromega» Almanacco di Filosofia, 1996, suppl. al vol. 5, pp. 51-106, e J. Habermas, *Per una critica del liberalismo di John Rawls*, trad. it a cura di P. Vasconi, in «MicroMega. Almanacco filosofia», 5/1996, pp. 26-50; *Id.*, *L'insostenibile contingenza della giustizia*, in «MicroMega. Almanacco della filosofia», 5/1996, trad. it. a cura di di A. Ferrara, pp. 127-154.; *Id.*, “The political”. *The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology* in E. Mendieta, J. Vanantwerpen, *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York, 2010, p. 15 e ss. Per una panoramica sul dibattito in senso critico si vedano, tra gli altri e senza alcuna pretesa di esaustività, T. McCarty, *Kantian Constructivism ad Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, in “Ethics”, 105/1994, pp. 44-63; I. Bartolini, *Uno e nessuno. L'identità negata nella società globale*, pref. di V. Cesareo, Milano 2003; S. Maffettone, *Il vincolo etico e la politica: Habermas e Rawls*, in L. Tundo Ferente (a cura di), *Etica e società di giustizia*, Bari, 2001, pp. 159-182; M. Bankovsky, *Perfecting Justice in Rawls, Habermas and Honneth*, London, 2012; R.J. Bernstein, *The Normative Core of the Public Sphere*, in “Political Theory”, 40/2012, pp. 767-778; C. Mancina, *Il confronto Tra Rawls e Habermas*, in *Id.*, *La laicità al tempo della bioetica*, cit., p. 140; M. Cooke, *Translating Truth*, in “Philosophy and Social Criticism”, 37/2011, pp. 479-491; S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale*, trad. it, Bologna, 2005; P. Loobuyck, S. Rummens, *Religious Arguments in the Public Sphere. Comparing Habermas with Rawls*, in N. Brunsveld, R. Trigg (a cura di), *Religion in the Public Sphere. Proceedings of the 2010 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, Utrecht 2011, pp. 237-250; T. Hedrick, *Rawls and Habermas: Reason, Pluralism, and the Claims of Political Philosophy*, Palo Alto, California, 2010; J.W. Boettcher, *Habermas, Religion and the Ethics of Citizenship*, in “Philosophy & Social Criticism”, 35/2009, pp. 215-238; C. Lafont, *Religion and the Public Sphere: What are the Deliberative Obligations of Democratic Citizenship?*, cit., pp. 127-150; M. Yates, *Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere*, in “Philosophy & Social Criticism”, 33/2007, pp. 880-891; E. Erman, *Conflict and Universal Moral Theory: From Reasonableness to Reason-Giving*, in “Political Theory”, 35/2007, pp. 598-623; S. Chambers, *How Religion Speaks to the Agnostic: Habermas on the Persistent Value of Religion*, in “Constellations”,

losofo di Baltimora, com'è noto, alla base della proposta teorica del costruttivismo politico si pone una particolare «concezione politica della persona»: ogni cittadino possiede non soltanto la capacità (intesa come potere morale) di concepire il bene ma anche l'attitudine morale a rivedere la stessa idea del bene. Idea che costituisce un postulato di base della teoria della ragionevolezza nell'impianto teorico del liberalismo politico<sup>57</sup>. In virtù del potere morale di poter mutare l'idea del bene da perseguire, ogni cittadino può modificare le proprie concezioni senza intaccare la propria identità pubblica<sup>58</sup>. Nel pensiero di Habermas questa diairesi non pare assolutamente necessaria né, tantomeno desiderabile<sup>59</sup>. Non è ipotesi

14/2007, pp. 210-223; M. Lutz-Bachmann, *Demokratie, öffentliche Vernunft und Religion. Überlegungen zur Rolle der Religion in der politischen Demokratie im Anschluss an John Rawls und Jürgen Habermas* in “Philosophisches Jahrbuch”, 114/2007, pp. 3-21; S. Krause, *Desiring Justice: Motivation and Justification in Rawls and Habermas*, in “Contemporary Political Theory”, 4/2005, pp. 363-385; C. Lafont, *Procedural Justice?: Implications of the Rawls-Habermas Debate for Discourse Ethics*, in “Philosophy & Social Criticism”, 29/2003, pp. 163-181; J. Donald Moon, *Rawls and Habermas on Public Reason: Human Rights and Global Justice*, in “Annual Review of Political Science”, 6/2003, pp. 257-274; B.J. Shaw, *Habermas and Religious Inclusion: Lessons from Kant's Moral Theology*, in “Political Theory”, 27/1999, pp. 634-666; J.G. Finlayson, F. Freyenhagen (a cura di), *Habermas and Rawls. Disputing the Political*, New York, 2011, *passim*; M. Mautner, *Religion in Politics: Rawls and Habermas on Deliberation and Justification*, in H. Dagan, Y.Z. Stern, S. Lifshitz, *The Role of Religion in Human Rights Discourse*, in «The Israel Democracy Institute», Tel Aviv, 2013; N.F. De Oliveira, *Critique of public reason revisited: Kant as arbiter between Rawls and Habermas*, in “Veritas”, 45/2000, pp. 583-606; G. Bongiovanni, C. Valentini, *Reciprocity, Balancing and Proportionality. Rawls and Habermas on Moral and Political Reasonableness*, in G. Sartor, G. Bongiovanni, C. Valentini, *Reasonableness and Law*, London, 2009, pp. 81-108; J.A. Dunson, *Theoretical Modesty: Habermas and Rawls on the Role of Philosophy and its Relationship to Public Discourse*, testo consultabile liberamente al sito internet: <http://www.practical-philosophy.org.ukm>.

57 J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 42.

58 *Ibidem*.

59 L'approccio habermasiano è stato criticato, su questo punto, da Claudia Mancina. L'Autrice rimprovera ad Habermas di aver introdotto una scissione ben più grave della diairesi rawlsiana tra identità pubblica ed identità religiosa, ovvero sia la scissione tra cittadini

affatto inverosimile considerare la possibilità – come fanno gli autori vicini alla *integrationist view* – che esistano cittadini «monoglotti», del tutto incapaci di prendere una posizione politica senza addurre una qualche motivazione religiosa<sup>60</sup>. Assumendo questa eventualità come tutt'altro che improbabile, per il filosofo e sociologo tedesco tali persone possono esprimersi attraverso il loro *logos* etico, senza dover subire, *in prima persona*, il rigore del meccanismo del *proviso* rawlsiano, purchè siano allo stesso tempo consapevoli che sul piano deliberativo le loro ragioni dovranno essere tradotte nella riserva *solo* istituzionale del piano normativo<sup>61</sup>. Questo principio vale anche nel

laici e cittadini religiosi. Nella proposta teorica della società bene ordinata di Rawls si parla indistintamente di dottrine comprensive religiose e laiche (come ad esempio possono essere i liberalismi di Kant o Mill). «Le ragioni pubbliche» – scrive Claudia Mancina – «non sono per Rawls ragioni laiche – che possono essere comprensive tanto quelle religiose – ma ragioni che trovano il loro fondamento autonomo nell'ambito del politico». In sintesi, gli argomenti su cui si basa la critica di Mancina sono tre: i) il modello habermasiano fa sorgere un contrapposizione tra classi di cittadini e non tra diversi valori, politici e propri di una dottrina comprensiva; ii) la soluzione della mutua cooperazione nella traduzione è più laboriosa e chiede ai cittadini un sforzo maggiore rispetto alla ragione pubblica di Rawls; iii) la distinzione tra sfera pubblica e sfera istituzionale diviene puramente funzionale: una struttura architettonica che non produce autonomamente valori ed idee. Da ciò l'A. ne inferisce l'idea per cui Habermas preconizzerebbe un avvicinamento culturale tra cittadini diversi, non prendendo davvero sul serio il fatto del pluralismo. Il modulo habermasiano sarebbe poi destinato al fallimento nel momento in cui il dialogo si instaurasse con religioni che non hanno mai conosciuto il processo occidentale di secolarizzazione (come il caso dell'Islam), per cui sarebbe sempre preferibile evitare il confronto e limitarsi all'*overlapping consensus* su principi essenziali. Cfr., C. Mancina, *La laicità al tempo della bioetica*, cit., pp. 147-148. Nondimeno la critica esposta potrebbe anche coinvolgere il modello della ragione pubblica, in considerazione del fatto che su determinate questioni i cittadini di fede non inclinino al *proviso*, potrebbero sempre frapporre l'inscindibilità assoluta tra piano del "bene" e piano del "giusto".

60 J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p.34.

61 Sul problema della traduzione in termini secolari, o comunque funzionali all'uso pubblico della ragione, si veda il dibattito in *Concluding discussion: Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West* in E. Mendieta, J. Vanantwerpen, *The power of religion in the*

caso in cui nessuna traduzione, agli occhi dei cittadini monoglotti, appare prospettabile<sup>62</sup>.

Il *central core* della tesi habermasiana è rappresentato dall'idea che nella sfera pubblica – pre parlamentare ed informale – non vi dev'essere alcuna concreta limitazione discorsiva; sarà soltanto nella dimensione dell'*output* decisionale – quindi nella sfera istituzionale formalizzata – che le giustificazioni normative dovranno essere spiegate per mezzo di un linguaggio, e di ragioni, accessibili a tutti, affinché siano comprese ed eventualmente accettate<sup>63</sup>. Il perno gravitazionale del meccanismo deliberativo del modulo radical-democratico di Jürgen Habermas ruota intorno alla concezione kantiana – condivisa anche da Rawls – dell'autonomia politica. Nondimeno,

*public sphere*, cit., pp. 109 e ss. Judith Butler, sul tema della traduzione sostiene che tale processo:

*seemed to me that the way it was being used is that, when a religious claim is translated into secular reason, the religious part is somehow left behind and the translation is an extraction of the truly rational element from the religious formulation, and we do leave the religious behind as so much dross.*

Ciò nondimeno, l'A. nutre un certa perplessità sul concetto di traduzione, ritenendo plausibile che all'interno di motivazioni apparentemente secolarizzate continuino a risuonare, sempre e comunque, argomentazioni teologiche, che probabilmente non possono risultare completamente riducibili in termini secolari, estraendone il contenuto veritativo razionale. *Ivi*, p.112-113. Habermas chiarisce, in risposta alla perplessità sollevata, che la riserva istituzionale di traduzione non va intesa in modo radicale, come mutamento da un campo semantico ad un altro piuttosto «*the task of translating not from a religious discourse but from presentations in a religious language to a public language, which allows us to arrive at reasons that are more general than the one is in the original language*». Si tratta, in sostanza, di presentare le istanze in un linguaggio che offra una maggiore accessibilità cognitiva e che si riconnetta all'idea di ragione secolare, ovvero sia:

*reasons which are secular in the sense of transcending the semantic domains of particular religious communities, that reach even beyond the generalizing move that was originally connected with the term secularization, from within the Christian Church anyway.* *Ivi*, p.114.

62 J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 34.

63 Sul punto, Claudia Mancina osserva come non dovrebbe assolutamente sfuggire il fatto che per Habermas diviene impossibile distinguere, come fa John Rawls, tra dottrine comprensive e concezione politica di sfondo. C. Mancina, *La laicità al tempo della bioetica*, cit., p. 144.

se tutti i soggetti devono poter essere, anche, coautori delle leggi cui sono sottoposti non sembra possibile estraniare i cittadini incapaci di scindere, in senso rawlsiano, le proprie motivazioni politiche<sup>64</sup>. Ne deriva che non è configurabile alcuna limitazione argomentativa nella fase – informale – di *input* degli argomenti, e la piena partecipazione dei cittadini religiosi deve essere garantita per mezzo di un discorso aperto a qualsiasi contributo, profano o meno<sup>65</sup>. Tuttavia, come si è osservato in precedenza, nella fase di *output*, dunque a livello di giustificazione normativa, potranno contare, esclusivamente, le ragioni laiche o, meglio, le argomentazioni universalizzabili, basate su un contenuto proposizionale accettabile senza ricorrere al vaglio cognitivo dell'eventuale statuto epistemico (religioso, naturalistico ecc.)<sup>66</sup>.

A questo punto sembra lecito domandarsi cosa possa accadere nel caso in cui la traduzione dovesse apparire, agli occhi del fedele, improponibile, perlomeno senza violare i precetti della proprio *kerygma*. Se questa domanda avrebbe potuto mettere sotto scacco il

64 *Ibidem*.

65 Cfr. A. Trenta, *Religione e politica. Jürgen habermas e i suoi critici*, cit., pp. 84 e ss.

66 Cfr. J. Habermas, *Etica del discorso*, trad. it., Roma-Bari 1989, pp. 74 e 103. Cfr., sul punto, A. Maceratini, *Discorso e norma. Profilo filosofico - giuridico di Jürgen Habermas*, Torino, 2012, p. 50 e ss.; A. Ferrara, *Riflessioni critiche sull'idea del discorso*, in "Fenomenologia e società", 1/1994 (XVII), p. 29 e ss.; G.E. Rusconi, *La proposta di razionalità politica di J. Habermas e le sue aporie*, in A. Schmidt, G.E. Rusconi, *La scuola di Francoforte. Origine e significato attuale*, Roma-Bari, 1972, pp. 179-240; M. Rosati, *Consensus e razionalità. Riflessioni sulla teoria dell'agire comunicativo*, Roma 1994, *passim*; R. Giovagnoli, *Habermas: agire comunicativo e Lebenswelt*, Milano, 2000; H. Brunkhorst, *Habermas*, Firenze, 2009; S. Petrucciani, *Introduzione a Habermas*, Roma-Bari, 2000; W. Privitera, *Il luogo della critica. Per leggere Habermas*, Soveria Mannelli (Catanzaro), 1996; A. De Simone, *Intersoggettività e norma. La società postdeontica e i suoi critici*, Napoli 2008, pp. 12 e ss.; D. Ingram, *Habermas: introduction and Analysis*, New York, 2010, p. 122 e ss.; B. Ackerman, *What is Neutral about Neutrality*, in "Ethics", 93/1983, p. 375 e ss.; H. Baxter, *Habermas: The Discourse Theory of Law and Democracy*, Stanford (California), 2011; W. Rehg, *Against Subordination. Morality, Discourse, and Decision in the Legal Theory of Jürgen Habermas*, in M. Rosenfeld, A. Arato, *Habermas on Law and Democracy: critical exchanges*, Berkeley-Los Angeles, 1998, p. 257 e ss.

*proviso liberal standard*, nella proposta di Jürgen Habermas il possibile dilemma interiore viene evitato attraverso la mossa strategica di togliere il peso etico dell'onere di traduzione dalle spalle del solo cittadino fedele. Quando la traduzione, per il bagaglio cognitivo di un credente, si presenta estremamente difficile, il relativo onore di traduzione deve essere assunto dai cittadini non credenti, che dovranno riprodurre in termini universalmente accettabili le «intuizioni veritative» e le «ragioni» espresse nei termini della dottrina comprensiva<sup>67</sup>. Ciò comporta, giocoforza, un atteggiamento di «mutuo confronto epistemico», di apertura complementare, in cui il cittadino senza fede religiosa è tenuto a riconoscere un «potenziale di verità alle immagini religiose del mondo»<sup>68</sup>. La neutralità dell'azione dello Stato liberale, secondo l'interpretazione di Jürgen Habermas, non esclude, in effetti, che questo possa essere in qualche modo interessato al mantenimento della «polifonia delle voci nella sfera pubblica», in considerazione del fatto che «non può sapere se, in caso contrario, la società laica non si privi di importanti risorse di creazione del senso»<sup>69</sup>. In questo modo è possibile aprire il chiavistello delle procedure deliberative ai contributi di fede, anticipando e neutralizzando la possibile obiezione secondo cui modelli basati sulla sola ragione pubblica avrebbero rinunciato all'apporto argomentativo e assiologico di movimenti religiosamente connotati<sup>70</sup>.

Attraverso questa cooperazione cognitiva tra cittadini credenti e cittadini laici diviene possibile, nella strategia habermasiana, sciogliere finalmente il nodo antidemocratico dell'imposizione *asimmetrica* dell'onere di tra-

67 J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*. cit., p. 34.

68 *Ivi*, p. 18.

69 *Ivi*, p. 34. La modernità, seguendo il pensiero di Jürgen Habermas, deve essere normativamente vissuta dai laici come «un processo complementare di apprendimento», nel quale «per il cittadino insensibile alla religione» diviene tassativo «l'invito a definire il rapporto tra fede e scienza autocriticamente».

70 M. Cooke, *Salvaging and Secularizing the Semantical Contents of religion in contemporary Critical Social Theory*, in "International Journal of Philosophical Studies", 13/2006, pp.187-207.



duzione<sup>71</sup>. Questa distribuzione antiegalitaria

71 Sul dibattito in merito al problema dell'imposizione asimmetrica dell'onere di traduzione secolare dei contributi pubblici religiosamente connotati, si vedano, tra gli altri, K. Greenewalt, *On public reason*, in "Chicago - Kent Law Review", 69/1993 e Id., *Religious Conviction and Political choice*, New York, 1996; R. C. Sinopoli, *Liberalismo and Contested Conception of Good: The Limit of Neutrality in the "The Journal of politics"*, 55/1993. Di diverso avviso, G. E. Rusconi, *Che cosa significa laicità dello Stato. Identità religiosa e cittadinanza costituzionale*, in "Quaderni laici", 3/ 2011, pp. 17-43, il quale ritiene ipervalutata, da parte di Habermas, la preoccupazione per la disimmetria dell'onere di traduzione. «Non si capisce» - scrive l'A. - «perché il credente sia costretto a sopportare «un peso psicologico eccessivo» se si astiene dal manifestare esplicitamente nel discorso pubblico i suoi convincimenti di fede o addirittura di farne criterio di legge *erga omnes*, dal momento che in ogni caso è garantito nella sua piena libertà di espressione e di comportamento». La ragione di questa eccessiva preoccupazione sarebbe da rinvenire, nota Rusconi, in una sostanziale confusione che vizierebbe il pensiero critico di Habermas: «non potendo rinunciare al principio che il linguaggio pubblico-politico deve rimanere universalistico e dunque secolare/laico, Habermas invita i credenti a esprimersi in modo che il loro linguaggio religioso possa essere tradotto in un linguaggio accettabile anche ai non credenti. E viceversa». Secondo l'interpretazione del pensiero habermasiano prospettata da Gian Enrico Rusconi, «l'idea di una reciproca traduzione dei linguaggi, affinché non vada perduta «l'istanza di verità» che è presente nell'esperienza religiosa, è suggestiva ma inconsistente». La critica che Rusconi propone al modello del filosofo e sociologo di Francoforte non sembra, in verità, cogliere pienamente nel segno ed offre il destro a due possibili obiezioni. La prima perplessità concerne la preoccupazione per la disimmetria dell'onere di traduzione, che Rusconi imputa al pensiero specifico di Jürgen Habermas. In realtà l'obiezione di imposizione asimmetrica dell'onere di *proviso* costituisce una frequente critica che viene mossa alla clausola provisionale di Rawls ed in generale a tutto il pensiero *liberal* (si veda, su tutti, P. Weithman, *Religions and obligations in citizenship*, cit., *passim*). L'intenzione teorica di Jürgen Habermas è proprio quella di offrire una posizione concettuale che possa mediare tra il rigore antiegalitario del *proviso* e l'opportunità di consentire ai cittadini religiosi di partecipare in modo personale ed autentico al processo deliberativo, di modo che possano sentirsi coautori delle leggi (si veda, sul punto, P. Portier, *Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas*, cit., p. 431). Rimanendo all'interno della logica rusconiana, non è dunque a Jürgen Habermas che può essere mossa la critica di ipervalutazione della disimmetria dell'onere di traduzione. La seconda osservazione, di tipo sostanziale, muove dalla particolare interpretazione del mutuo atteggiamento epistemico che propone Rusconi nella sua analisi al

viene ricomposta da Jürgen Habermas non soltanto ripartendo l'onere della traduzione ma compensando, al contempo, anche la riserva di traduzione istituzionale con «l'attesa normativa» che i cittadini laici, aprendosi in modo autocritico ai possibili contenuti veritativi<sup>72</sup>, possano instaurare un processo discorsivo dove «le ragioni religiose emergano nella forma mutata di argomenti universalmente accettabili»<sup>73</sup>.

pensiero del filosofo tedesco. Secondo l'A., Habermas proporrebbe, infatti, un'idea di reciproca traduzione dei linguaggi, dal *religioso* al *secolare* e, contestualmente, dal *secolare* al *religioso*. Nondimeno, Habermas non giunge mai a sostenere che il linguaggio secolare debba essere, in qualche modo, (ri)tradotto in termini comprensibili ed accettabili ai religiosi. L'intenzione dell'A. sembra piuttosto quella di risolvere il problema antiegalitario dell'imposizione asimmetrica del dovere di traduzione in termini "neutrali", ripartendo l'onere di traduzione e coimpegnando i cittadini religiosi nell'opera di secolarizzazione dei contenuti semantici religiosi. Per fare ciò, Habermas richiede un atteggiamento epistemico positivo che i cittadini completamente secolarizzati devono tenere verso i possibili contenuti veritativi veicolati nelle articolazioni concettuali fideistiche. Cfr. J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 40. Nondimeno lo stesso filosofo tedesco pone l'accento sul fatto che «i cittadini religiosi debbono trovare un atteggiamento epistemico di fronte alla preminenza di cui le ragioni laiche godono anche nell'arena politica» e che «ciascuno deve sapere e accettare che oltre la soglia istituzionale che separa la sfera pubblica informale da parlamenti, tribunali, ministeri e amministrazioni, contano soltanto le ragioni laiche» *Ivi*, p. 33. La reciprocità a cui fa riferimento Jürgen Habermas attiene, dunque, a questo atteggiamento cooperativo, in cui i cittadini religiosi accettano la riserva istituzionale di traduzione secolare e i cittadini laici devono aprirsi epistemicamente al *logos* religioso. Non postula affatto, di converso, che le ragioni secolari, dunque pubbliche, debbano essere tradotte per i credenti; ciò, tra l'altro non avrebbe alcun fine particolare. La traduzione in termini secolari dei *religion contributions* ha una chiara praxeologia democratica: è necessaria, in buona sostanza, per rendere universalmente accettabili le ragioni normative, di modo che tutti i consociati possano sentirsi coautori delle stesse attraverso una potenziale accettazione razionale. Una traduzione dei contenuti laici (peraltro già accessibili a tutti, a meno di non cadere nel paradosso di considerare i credenti incapaci di comprendere un lessico neutrale) non avrebbe, in sostanza, alcuna finalità pratica.

72 Cfr. P. Loobuyck, S. Rummens, *Religious Arguments in the Public Sphere: Comparing Habermas with Rawls*, cit., p. 238.

73 J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 35. *In democratic discourse*» - scrive Jürgen Habermas -

Cercando di offrire una sintesi del meccanismo operativo delle diverse modalità di filtro degli argomenti religiosi, la «clausola di traduzione istituzionale» habermasiana vale solo oltre la soglia istituzionale, mentre nella sfera pubblica informale, nella fase pre-parlamentare, gli individui hanno piena facoltà di “parlare nella lingua originale della propria dottrina”. La sfera pubblica delineata dal filosofo e sociologo di Francoforte è connotata dalla piena apertura ai diversi contributi cognitivi; rappresenta, dunque, la «babele dei pubblici circuiti di comunicazione», che vengono poi filtrati e resi universalizzabili nel livello istituzionale.

*«secular and religious citizens stand in a complementary relation. Both are involved in an interaction that is constitutive for a democratic process springing from the soil of civil society and developing through the informal communication networks of the public sphere. As long as religious communities remain a vital force in civil society, their contribution to the legitimation process reflects an at least indirect reference to religion, which “the political” retains even within a secular state. Cfr J. Habermas, “The Political”. The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, in E. Mendieta, J. Vanantwerpen, The Power of Religion in the Public Sphere, cit., p. 27.* Nella sfera pubblica tracciata dal filosofo tedesco, che rappresenta, notoriamente, il luogo informale dove si genera l'opinione pubblica – detto in altri termini, la critica – i cittadini religiosi mettono a confronto le loro differenti verità, operando un confronto epistemico che, nella ragione pubblica rawlsiana, tesa piuttosto agli *essentials* costituzionali, non potrebbe avvenire. Cfr., C. Mancina, *La laicità al tempo della bioetica*, cit., p. 144. Come nota l'A., Jürgen Habermas chiarisce questa caratteristica del modello rawlsiano utilizzando i punti di vista del “partecipante” e dell’“osservatore”. I cittadini interpreterebbero, potenzialmente, ambedue i ruoli, ovverosia quello di partecipante nel dibattito pubblico, e quello di osservatore nel momento in cui riconoscono il consenso per intersezione, guardando dall'esterno le proprie convinzioni. Queste due prospettive, osservatore e partecipante, non si fondono: l'osservatore, infatti non può prendere posizione su ciò che il partecipante ritiene vero. Fra partecipante e osservatore, nota l'Autrice, si determina una sostanziale cesura che dovrebbe invece essere evitata nell'etica discorsiva, in considerazione del fatto che i limiti dell'uso pubblico della ragione dovrebbero essere posti dagli stessi partecipanti. In sintesi, la tesi avanzata da Claudia Mancina è che: «la differenza tra John Rawls e Jürgen Habermas può essere rappresentata come la prevalenza del punto di vista dell'osservatore, nel primo, e del partecipante, nel secondo; una differenza che rimanda alla radicalità democratica dell'etica discorsiva». *Ivi*, p. 145.

Meccanismo che, evidentemente, costituisce la clausola di garanzia della democrazia neutrale e pluralista<sup>74</sup>. Rispetto alla concezione che sta alla base delle tesi *liberal standard*, nel modello habermasiano i cittadini, in definitiva, possono contribuire direttamente nel processo di *decision making* attraverso le proprie rivendicazioni politiche su base religiosa, contando sul riconoscimento cognitivo e su un atteggiamento collaborativo nell'opera di traduzione da parte dei concittadini laici<sup>75</sup>. Nondimeno in dottrina v'è chi sostiene che la distinzione tra i due modelli sia meno evidente di quanto prospettato dallo stesso Habermas<sup>76</sup>.

74 J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica*, cit., p. 37.

75 Sul punto cfr. C. Calhoun, *After Words: Religion's Many Power* in E. Mendieta, J. Vanantwerpen, *The Power of Religion in the Public Sphere*, cit., p. 128. L'A., nota come la preoccupazione di fondo per Habermas sia rappresentata dal fatto che i cittadini, cui la fede religiosa impone pesanti vincoli, possano decidere di estraniarsi dalla vita politica e non partecipare, di conseguenza, ai processi deliberativi democratici.

76 P. Loobuyck, S. Rummens, *Religious Arguments in the Public Sphere. Comparing Habermas with Rawls*, cit., p. 223 e ss. Secondo gli Autori, Habermas avrebbe decisamente frainteso alcuni aspetti della posizione rawlsiana, alimentando così le differenze rispetto alla propria visione. Entrando nel dettaglio Habermas avrebbe erroneamente interpretato il *proviso* di Rawls come se questo dovesse essere imposto a ciascun individuo singolarmente anche nella sfera pubblica informale: *The misunderstandings contained in these claims arise because Habermas wrongly identifies what Rawls calls 'the political public sphere' with what he himself calls the 'informal public sphere' whereas, in fact, the 'political public sphere' as defined by Rawls basically corresponds to Habermas's formal public sphere.*

In sostanza la mossa strategica di spostare l'onere della traduzione nella sfera pubblica istituzionale non aggiungerebbe nulla, né revisionerebbe in alcun punto la proposta del filosofo di Baltimora. Gli Autori, in questo senso, capovolgono completamente il risultato delle due proposte concettuali decretando la maggiore inclusività del modulo rawlsiano, il cui *proviso* si applicherebbe comunque soltanto ad un oggetto limitato ai *constitutional essential*, mentre Habermas estenderebbe la sua riserva di traduzione a tutte le questioni politiche: «Rawls is also more inclusionist in the sense that his proviso only holds for constitutional essentials and matters of basic justice, whereas Habermas's proviso covers all political issues». Nondimeno, per quanto concerne l'espressione delle preferenze politiche tramite il voto, John Rawls insiste sull'uso della ragione pubblica nell'esercizio del diritto democratico del voto, mentre Jürgen Habermas,

di converso, mantiene sempre l'idea che i cittadini possono essere guidati da istanze religiose, rimanendo, dunque, più inclusivista. La differenza, al di là del possibile fraintendimento sull'uso della clausola *proviso*, permane, soprattutto sul giudizio non solo sociologico, ma soprattutto assiologico/potenziale, dei contenuti veritativi religiosi. *Ivi*, p. 247. La conclusione prospettata dai due Autori è che, da un certo punto di vista, Rawls appare più inclusivista di Habermas dal momento che lascia la sfera pubblica informale totalmente libera di argomentare, mentre Habermas chiederebbe un iniziale processo di traduzione. A differenza di quest'ultimo, Rawls «allows religious arguments in the formal public sphere provided political reasons supporting the same position can be found in due course». *Ibidem*. D'altro canto, mutando angolo di prospettiva, un maggiore grado di inclusivismo dovrebbe essere riconosciuto alla posizione habermasiana nel momento in cui questa non impone mai ai cittadini di escludere le proprie credenze religiose come motivazione per esprimere il voto, a differenza di quanto sembra chiedere Rawls. L'idea che la sfera pubblica informale di Habermas sia, in buona sostanza, del tutto equivalente alla cultura di sfondo, descritta da Rawls, non appare convincente. Se si assumesse il punto di vista di Loobuyck e Rummens, ci si potrebbe imbattere in continui fraintendimenti, perché – come nota sul punto Claudia Mancina – Rawls, talvolta, delimita nettamente il confine tra le due mentre, tal'altra, sembra confonderli. Cfr. C. Mancina, *La laicità al tempo della Bioetica*, cit., p. 140). L'A, chiaramente ispirata dalle tesi rawlsiane, sottolinea come Rawls non si riferisca mai alla ragione pubblica come nei termini habermasiani di un'arena, o di una sfera dai contorni definibili in modo statico. Quindi nè la distinzione rawlsiana tra *officials* e comuni cittadini – per cui solo i primi dovrebbero attenersi, a rigore, ai vincoli della ragione pubblica – né la distinzione tra cultura di sfondo e ragione pubblica, sono del tutto sovrapponibili alle sfere politiche, formale ed informale, habermasiane, come sostenuto, appunto, da Loobuyck e Rummens. Questo perché, come nota Cristina Lafont, il principio della reciprocità impone anche ai cittadini comuni di sottoporsi ai vincoli della ragione pubblica, perché essi devono ragionare come se fossero legislatori. C. Lafont, *Religion in Public Square: Remarks on Habermas's Conception of Public deliberation in Post secular Societies*, in "Costellations", 14/2007, pp. 239-259. Da ciò ne consegue, ne inferisce ancora Claudia Mancina, che i vincoli della ragione pubblica non possono essere limitati ai soli *officials*. Per Rawls, in sostanza, se un cittadino deve pensarsi come legislatore entra nei panni di un *official*. Anche la distinzione in sfere non può essere applicata al modello della ragione pubblica rawlsiana essendo quest'ultima un ragionamento politico e, dunque, potenzialmente applicabile a qualunque discussione vertente sugli *essential* di una società. Ciò riguarda la natura della relazione di cittadinanza e non una delimitazione di sfere. Invece, nel

Il modello "aperto" delineato da Habermas tiene comunque ben distinto il piano dell'apporto epistemico personale rispetto a quello della motivazione istituzionale. In questo senso, pur considerando la continua apertura habermasiana, nel corso evolutivo della sua produzione scientifica, al valore anche epistemico della religione, l'Autore non giunge mai a ritenere accettabile la proposta teorica per cui i cittadini religiosi vantano un «diritto morale» a che le scelte politiche siano motivate religiosamente, come argomentano gli autori vicini alla *integrazionistc view*. L'universalizzabilità, infatti, rimane la matrice della neutralità ideologica nell'esercizio del potere coercitivo, presupposto istituzionale irrinunciabile per un'uniforme garanzia della libertà religiosa e della dimensione democratica: in questa prospettiva i cittadini devono vicendevolmente attribuirsi il consenso costituzionale, anche in merito al principio della separazione tra Stato e Chiesa, soltanto nella sfera politica istituzionale<sup>77</sup>. Ciò nondimeno impone la clausola di traduzione secolare al di sotto del livello della sfera istituzionale rappresenterebbe, secondo Habermas, nient'altro che un eccesso laicistico di generalizzazione<sup>78</sup>.

modello habermasiano, la distinzione sembrerebbe più topologica. Dunque «nella sfera pubblica habermasiana – nella sua parte informale – le dottrine comprensive si parlano e mettono a confronto le loro pretese di verità: il dialogo è epistemicamente pieno. Nella ragione pubblica rawlsiana le dottrine parlano solo attraverso una traduzione in termini politici; il dialogo è basato sul rispetto ma evita il confronto epistemico, che viene lasciato al singolo cittadino». C. Mancina, *op. cit.* p. 144.

77 *Ibidem*.

78 *Ibidem*. Il problema del conflitto epistemico tra convinzioni religiose e possibili misure, o leggi, motivate attraverso ragioni secolari deve però presupporre, necessariamente, che il cittadino abbia comunque già accettato, per buoni, i fondamenti della Costituzione, rendendosi pienamente conto di non essere membro di una popolazione religiosamente omogenea o di un ordinamento statale che trova la sua giustificazione fondante in un certo *kerygma*. «Le certezze religiose» – nota Jürgen Habermas – «hanno perduto da tempo la loro presunta immunità di fronte alle pretese della riflessione». Nondimeno la cifra di «extraterritorialità discorsiva» che ancora caratterizza certi contenuti religiosi non deve essere pagata politicamente dalle persone religiose: nello Stato neutrale di Habermas,

Questo modello concettuale, perlomeno nelle intenzioni dell'A., dovrebbe mediare tra la formula "standard", di John Rawls e Robert Audi, che impone, con differenti formulazioni, l'onere asimmetrico di traduzione o di ricerca di un equilibrio cognitivo, e le prospettive *integrazionistic* di Weithman, Eberle e Wolterstorff<sup>79</sup>. Le ragioni di fede, a differenza di quanto sostiene Gustavo Zagrebelsky<sup>80</sup>, possono per Jürgen Habermas valere anche come buone ragioni se, da un punto di vista cognitivo, possono essere acquisite dai cittadini laici e tradotte nel prodotto finale istituzionale. In definitiva anche per Habermas – come per Zagrebelsky – le ragioni religiose devono «arrestarsi alla soglia delle istituzioni dove si formano le decisioni collettive, destinate a valere obbligatoriamente per tutti»<sup>81</sup>, con la differenza che, per il filosofo di Francoforte, queste possono concorrere, quanto meno in una prima fase, alla formazione delle deliberazioni, fornendo contenuti epistemici per ipotetici argomenti di un discorso razionale<sup>82</sup>.

Scendendo dal livello dell'ipotesi concettuale a quello empirico delle prassi, la Chiesa cattolica, si mostra sovente riottosa all'idea che i propri argomenti, pur secolarizzati, possano essere sopraffatti dalla persuasività di ragioni eziologicamente laiche, ed è sempre incline a sollevare i suoi «non possumus»<sup>83</sup>. L'idea di porre la clausola di traduzione istituzionale

come si è già avuto modo di notare, i cittadini credenti sono esentati dalla distinzione rigorosa tra ragioni laiche e secolari. *Ivi*, p. 33.

79 P. Portier, *Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas*, cit., p. 430.

80 G. Zagrebelsky, *Scambiarsi la veste. Stato e chiesa al governo dell'uomo*, cit., pp. 112-113. L'A. sostiene che la ragione pubblica sembra compatibile soltanto con le ragioni che si prestano ad essere discusse, confrontate e valutate le une rispetto alle altre. «Le verità di fede» – scrive Gustavo Zagrebelsky – «all'evidenza non sono buone ragioni: sono ottime per alcuni e pessime per altri a seconda che si partecipi o non si partecipi a quella fede. Così è anche per le verità della fede cattolica. Una volta distrutta la coincidenza *civis-christifideles*, si deve riconoscere che esse appartengono a sfere particolari non politiche, o pre-politiche».

81 *Ivi*, p. 113.

82 *Ivi*, p. 114.

83 *Ibidem*.

alla fase parlamentare può costituire, certo, una strategia plausibile, sul piano concettuale, per risolvere il problema della partecipazione democratica dei cittadini "monoglotti", impedendo una loro possibile esclusione nella fase di *input* discorsivo. Nondimeno tale prospettiva richiede, comunque, un certo atteggiamento di apertura agli esiti della discussione critica<sup>84</sup>; atteggiamento su cui le organizzazioni ecclesiali – soprattutto la Chiesa cattolica – al momento non offrono garanzie<sup>85</sup>. Il problema, però, rimane irrisolto anche assumendo la prospettiva dell'*Etsi Deus non daretur*, la cui interpretazione nel senso di "come Dio non ci fosse" si deve, com'è noto, al teologo Dietrich Bonhoeffer<sup>86</sup>. Questa prospettiva, che impone di affrontare le questioni mondane postulando l'assenza di Dio, ricalca, per certi versi e da una prospettiva operativa, la ragione pubblica di John Rawls e richiede quel tipo di virtù

84 Il processo di postsecolarizzazione rappresenta, del resto, un movimento di continua ridefinizione narrativa dei concetti di neutralità e fede. Sul punto osserva Michael Moxter: «[n]either neutrality nor belief are readymade attitudes, both are exposed to an on-going processes of interpretation and reception, in which they are newly defined and equilibrated» Cfr. M. Moxter, *Religion and the Legal Sphere*, in N. Brunsveld, R. Trigg (a cura di), *Religion in the Public Sphere, Proceedings of the 2010 Conference of the European Society for Philosophy of Religion*, cit., p. 40.

85 *Ibidem*.

86 D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa* (1951) trad.it, Milano 1969, p. 265. Si veda sul punto G.E. Rusconi, *come se Dio non ci fosse. I laici, I cattolici e la democrazia*, cit., p. 137 e ss. L'impiego della formula da parte di Rusconi a dato luogo ad un acceso dibattito: cfr L. Pedrazzi, P. Pombeni, V. Possenti, *A proposito di Laici e Cattolici* in "Il Mulino", 49/ 2000, pp. 1144-1152, G.E. Rusconi, *Laici e Cattolici oggi*, in "Il Mulino", n. 388/2000, pp. 209-221; V. Possenti, *Ma chi ha detto che il vero «laico» deve essere Ateo?*, in "Avvenire", 26 Aprile 2000; M. Montanari, *Come se la Costituzione non ci fosse. Cittadini, Fedi religiose e Stato laico*, in «Il Presente e la storia Rivista dell'istituto storico della Resistenza in Cuneo e provincia», 2001, pp. 201-226. Si veda pure F.L. Marcolungo, «*Etsi Deus non daretur*». *Le radici della Secolarizzazione*, in A. Conci, S. Zucal (a cura di) *Dietrich Bonhoeffer. Dalla debolezza di Dio alla responsabilità dell'uomo*, Brescia, 1997, pp. 93 e ss. Per un approfondimento sul pensiero di Bonhoeffer si veda P. Chiarella, *L'onesta laicità del credente: uno sguardo al pensiero di Dietrich Bonhoeffer*, in "Tigor. Rivista di scienze della comunicazione e di argomentazione giuridica", 5/2013, pp. 5-15.

civica che connota la cittadinanza moralmente, perfezionistica di Robert Audi. In effetti, per un credente, l'idea che Dio debba essere considerato come "se non ci fosse" – sebbene suggerita da un teologo – può apparire controfattuale se non addirittura, mutuando un'espressione di Audi, *irriverent*<sup>87</sup>. Qualsiasi posizione, sia essa formulata seguendo il paradigma «*liberal standard*», sia attraverso quello sostanzialmente analogo, dal punto di vista degli effetti, dell'«*etsi Deus non daretur*», ovvero, adottando il confronto epistemico aperto con la riserva di traduzione solo nella sfera pubblica istituzionale, si scontrerà, sempre ed irriducibilmente, con la plausibile riottosità del credente e soprattutto della Chiesa, restia a rinunciare alla propria "Verità", sia come buon argomento sia come ragione giustificatrice della decisione finale<sup>88</sup>. Nondimeno, il fenomeno del pluralismo ragionevole, ciò che Rawls imputa al libero esercizio della ragione, è una condizione ineludibile delle società moderne, sia pure post-secolari. Il principio della dignità umana e la conseguente declinazione normativa nel principio d'eguaglianza, come intuizioni morali difficilmente confutabili in un contesto neocostituzionalista, impediscono l'adesione a criteri formali di definizione maggioritaria, che condurrebbero alla vittoria di porzioni di società a scapito di minoranze, comunque contingenti<sup>89</sup>. Rinviare al semplice meccanismo maggioritario – come sembra suggerire Nicholas Wolterstorff – impedisce che la deliberazione superi il test dell'autonomia democratica, fondato sulla presenza di ragioni accettabili, su base universalizzabile. In definitiva, il rischio di perdita dell'autonomia democratica appare ben più grave del pericolo che i credenti possano non accettare i presupposti della ragione pubblica rawlsiana ovvero

87 R. Audi, *Liberal Democracy and the place of religion in politics* in R. Audi, N. Wolterstorff, *Religion In the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, cit., p. 23. L'A. assume però che se una condotta, morale o legale, si sovrappone al comando divino, non dovrebbe certo apparire «*irriverent*» eseguirla ritenendola idonea anche nel caso in cui Dio non esistesse.

88 Sul punto cfr., G. E. Rusconi, *Come se Dio non esistesse*, cit., p. 110.

89 *Ibidem*.

il modello più aperto in fase di *in-put* proposto da Habermas. Del resto, il costituzionalismo moderno ha pienamente incorporato tale concezione prevedendo, in forme più o meno implicite, il principio della neutralità dell'esercizio del potere. Il termine stesso *laicità*, lungi dal significare ateismo sfrenato o adesione incondizionata ad uno scientismo *hard*, si traduce, autenticamente, in autonomia democratica, declinata come universale accettabilità delle ragioni normative<sup>90</sup>; ne consegue che, quantomeno a livello di *out-put* decisionale, la riserva di ragioni secolari sembra un postulato operativo irrinunciabile.

*Andrea Romeo, svolge la professione di avvocato ed è dottore di ricerca in "Teoria del diritto e Ordine Giuridico Europeo". Collabora con la Cattedra di filosofia del diritto del Professore Massimo La Torre, presso il Dipartimento di Scienze Giuridiche, Economiche, Storiche e Sociali dell'Università Magna Græcia di Catanzaro ed è cultore della materia in filosofia del diritto. È autore di diversi contributi in materia di democrazia e religione nonché di deontologia, tra cui Religion contributions nella sfera pubblica: uno sguardo critico alla lettura di Jeremy Waldron, in "Rivista telematica Stato, Chiese e pluralismo professionale.it, e L'insostenibile pesantezza della confidenzialità, in "Rivista telematica www.Ordines.it", 1/2015.*

90 Cfr., G. E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici, e la democrazia*, cit., p. 6.