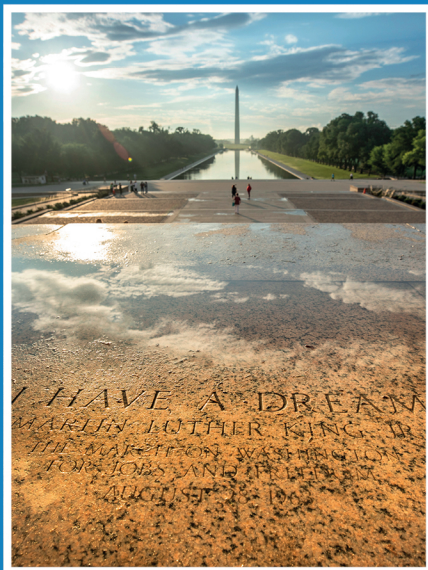


RECTA RATIO

Testi e Studi di Filosofia del Diritto



Roberto Luppi

# Ragione pubblica e religioni in tempi di ingiustizia

Ricostruzione di un dibattito sempre attuale

G. Giappichelli Editore

# I

---

## INTRODUZIONE

Ogni epoca della storia dell'umanità ha la sua *mezzanotte*. La *mezzanotte* è una tragedia, un disastro, un evento inaudito; la *mezzanotte* è l'ingiustizia, nella molteplicità di forme – specifiche o sistemiche – che essa, di volta in volta, assume. È vissuta da ognuno singolarmente, eppure è spesso una condizione collettiva, che accomuna una società intera o gli esponenti di un suo gruppo. La *mezzanotte* fa appello alla forza interiore e alle risorse personali del singolo, ma non può fare a meno di momenti collettivi di riflessione e confronto, in cui *insieme* ci si mette in cammino verso *l'alba*. In questi momenti, spesso, l'uomo e l'umanità hanno bisogno di superarsi, trascendersi.

Il momento in cui avviene questo scatto, il *superamento* – tanto laddove a manifestarsi sia un cambio di passo, quanto in quelle situazioni in cui la vera rivoluzione è *impuntarsi e resistere* – assume dei caratteri (per tanti versi) inesplorabili sul piano razionale. Elemento fondamentale è però inevitabilmente, per quell'animale politico e sociale che siamo, il linguaggio e la comunicazione, come ben descritto da Aristotele. Sono infatti esempi, metafore, appelli, riferimenti valoriali pronunciati e ripetuti – con differenti accenti ed enfasi, a seconda dei casi – a ispirare l'azione individuale e collettiva.

Pochi esempi nella storia dell'Occidente possono competere a questo proposito con la predicazione di Martin Luther King Jr. Nel sermone *Qualcuno bussava a mezzanotte*, egli si rivolge alla sua comunità e all'America tutta, parlando delle tante *mezzanotti* di quell'epoca e delle tenebre fitte che l'avvolgevano. Tensioni internazionali, guerra, armi nucleari, ingiustizia sociale, diseguaglianze economiche e soprattutto il male inaudito della segregazione razziale: gli elementi di sconforto e disperazione

erano tanti e decisivi. Eppure, di fronte a ciò, l'abilità del reverendo fu proprio quella di trasformare l'insostenibilità della condizione contingente in una spinta decisiva verso un futuro migliore. «Nessuna mezzanotte dura a lungo», egli affermava,

«il nostro messaggio di speranza è che l'alba arriverà. I nostri progenitori ridotti in schiavitù l'avevano capito. Non dimenticavano mai la realtà della mezzanotte, perché a ricordargliela c'era sempre la cruda sferza del guardiano e le vendite all'asta in cui le famiglie venivano smembrate. [...] La loro fede assoluta nell'alba costituiva il raggio sempre più ampio della speranza che manteneva gli schiavi fiduciosi pur nelle circostanze tragiche e difficili»<sup>1</sup>.

E così una convinzione non doveva mai abbandonare coloro i quali combattevano contro la segregazione razziale e l'ingiustizia, alla stessa maniera di quanto accaduto ai loro progenitori ai tempi della schiavitù: «l'ora più buia della nostra battaglia si [trasformerà] nella prima ora della vittoria. [...] L'alba verrà. Delusione, dolore e disperazione nascono a mezzanotte, ma poi viene il mattino»<sup>2</sup>.

Le pagine e i capitoli del libro si dedicano ad indagare quali siano gli strumenti a disposizione della sfera (e, soprattutto, della *ragione*) pubblica delle nostre democrazie quando sono costrette a confrontarsi con le loro *mezzanotti* e quale possa essere il ruolo – proprio in questi momenti – delle voci provenienti dalle comunità religiose, com'era quella del reverendo King.

Nella retorica oggi diffusa negli Stati liberali, infatti, un fiore all'occhiello della vita collettiva è rappresentato dalla forma predominante del *discorso pubblico*<sup>3</sup>, immaginato – con esiti

<sup>1</sup> King 2018, pp. 109-111.

<sup>2</sup> King 2018, p. 113.

<sup>3</sup> È importante fare chiarezza sin dal principio sul significato che si intende attribuire all'espressione «discorso pubblico» (o a formulazioni simili). In proposito, l'approccio del volume è in sintonia con Paul Weithman che, a questo riguardo, si riferisce a «the discussion of electoral, legislative and policy questions which takes place in the public forum, especially governmental fora. It is the discussion on which a government's political decisions are supposed to be based. [...] it includes but is not limited to arguments and testimony in court proceedings, legislative sessions and hearings, in administrative hearings and in town meetings». Weithman 2004, pp. 48-49. Non si deve però pensare che la discussione nel foro

alterni – il più possibile *neutrale* e *secolare*. Si sostiene che un discorso di quest'ultimo genere costituisca l'unica tipologia di argomentazione davvero rispettosa di cittadini caratterizzati da una pluralità di origini, appartenenze, fedi e stili di vita. Insomma, nelle circostanze sociali determinate dal pluralismo, il riferimento pubblico a visioni del mondo sostantive e consistenti dal punto di vista valoriale è sembrato costituire un approccio inadeguato, anacronistico, figlio di una visione ormai superata del vivere insieme e ciò ha spesso giustificato uno sguardo di fastidio e/o sufficienza nei confronti di chiunque introduca nella vita collettiva argomenti, immagini o ragioni derivanti dalla propria visione del bene, soprattutto se di stampo religioso.

Ovviamente, questo approccio ha influenzato in maniera determinante il giudizio verso l'apporto delle comunità di fede nella vita collettiva delle democrazie occidentali. In riferimento ad esse e alla considerazione che sono giunte gradualmente a ricevere nella sfera pubblica, un episodio esemplificativo è citato da Michael J. Sandel in *Giustizia. Il nostro bene comune*. Il protagonista di tale episodio è John F. Kennedy. Ebbene, il 12 settembre del 1960, in occasione di un discorso tenutosi a Houston, in Texas, l'allora candidato democratico alla presidenza degli Stati Uniti espresse apertamente la sua opinione sul ruolo della religione in politica. In quei momenti di campagna elettorale, l'importanza di affrontare tale argomento era da ricollegarsi all'appartenenza alla Chiesa cattolica di quello che sarebbe diventato il presidente americano: nessun cattolico, infatti, era mai stato eletto prima di allora a capo della democrazia statunitense e non pochi elettori nutrivano dubbi e pregiudizi sulla possibilità che la condotta politica di Kennedy potesse essere *condizionata* dal Vaticano e dalle sue priorità.

Dinanzi a queste paure, la risposta di Kennedy fu netta: in caso di elezione, la religione *non* avrebbe giocato ruolo alcuno nella sua attività presidenziale. La fede doveva essere considerata una *questione privata*, del tutto distinta dalle responsabilità

---

pubblico sia rigidamente circoscritta ai membri delle istituzioni: anche i semplici cittadini, soprattutto quando ad essere dibattute sono questioni politiche fondamentali, possono prendervi parte o essere chiamati a dare la propria opinione.

pubbliche: «[i]o credo in un presidente le cui convinzioni religiose sono una sua faccenda privata», dichiarò il candidato democratico.

«Qualunque questione mi trovi a dover affrontare nell'esercizio della mia funzione – sul controllo delle nascite, sul divorzio, sulla censura, sul gioco d'azzardo o qualunque altro argomento – arriverò alle mie decisioni [...] seguendo quanto la mia coscienza mi suggerisce nell'interesse della nazione, senza tenere nel minimo conto pressioni o imposizioni di carattere religioso provenienti dall'esterno»<sup>4</sup>.

Un'affermazione di questo genere aveva l'obiettivo di rassicurare l'elettorato: nel suo agire politico, il presidente avrebbe messo sempre e comunque al primo posto l'interesse collettivo, che univa indissolubilmente la nazione intera. Nessuno spazio ci sarebbe stato, invece, per le sue convinzioni religiose – considerate dipendere da un credo non generalmente condivisibile e condiviso.

La campagna elettorale di John F. Kennedy avveniva nel 1960. Negli anni e nei decenni successivi, si può dire che questa posizione si sia andata rafforzando nell'Occidente liberale. Di pari passo, nel dibattito filosofico, si è fatta strada la domanda teorica su come possa essere *definitivamente* regolato il rapporto tra visioni sostantive del bene, e in particolar modo prospettive religiose, e sfera pubblica. Il nucleo centrale della questione ha riguardato *se, come e in quali circostanze* ci possa essere ancora spazio nelle odierne democrazie liberali per prospettive come quelle offerte dalle comunità di fede. Che tipologie di ragioni sono in grado di giustificare l'adozione di misure coercitive da parte di uno Stato democratico? Si può lasciare uno spiraglio per influenze come quelle provenienti dalle comunità religiose su questioni centrali per le democrazie oppure è giunto il momento in cui gli Stati liberali e pluralisti devono limitarsi a

---

<sup>4</sup> Dal discorso del senatore John F. Kennedy, pronunciato il 12 settembre 1960 presso la *Greater Houston Ministerial Association* (Houston, Texas). Passaggio citato in Sandel 2020, p. 255. Lacorne afferma che, al fine di contrastare le voci critiche nei suoi confronti, Kennedy inaugurò con questo discorso «a new political tradition for a non-Protestant candidate, that of the candidate's speech on religion». Lacorne 2016, p. 205.

recepire esclusivamente ragioni secolari, a carattere universale e comprensibili da chiunque, a prescindere da credo, cultura d'origine e convinzioni personali?

Tali domande si sono di norma *risolte* (verbo troppo definitivo!) in favore di una sempre più accentuata secolarizzazione delle nostre collettività, con una connessa razionalizzazione dei loro processi decisionali. Ciò è stato ancor più favorito dallo *Zeitgeist* del tempo, in cui – in particolare dopo la caduta del muro di Berlino – l'Occidente e il suo modello politico sono apparsi avere la meglio sui rivali.

Eppure, anche in quest'atmosfera, un'altra prospettiva ha fatto capolino di tanto in tanto nei dibattiti pubblici. Essa è ben riassunta dalle parole di uno dei politici più celebrati degli ultimi decenni, Barack Obama. Quasi cinquant'anni dopo il discorso di John F. Kennedy, il 28 giugno 2006, infatti, egli si è fatto portavoce di un punto di vista differente rispetto a quello del suo predecessore: è stato un errore abbandonare gli spunti religiosi in politica, ha affermato il (futuro) primo presidente afro-americano degli Stati Uniti d'America. La ragione di ciò risiede nel fatto che, in questo modo, la politica si priva «della possibilità di attingere al bagaglio di immagini e alla terminologia per il cui tramite milioni di americani intendono sia la loro etica personale, sia la giustizia sociale». E ha aggiunto: «[f]orse la paura di avere un tono troppo 'predicatorio' rischia [...] di farci sottovalutare il ruolo che i valori e la cultura svolgono rispetto a certi nostri urgentissimi problemi sociali»<sup>5</sup>.

L'idea di fondo è che la religione e il suo bagaglio di convinzioni, immagini, valori e metafore possano essere uno strumento prezioso al servizio della politica al fine di affrontare questioni sociali come povertà e razzismo, diseguaglianza e disoccupazione. In questa posizione, Obama sa di non essere solo: a fargli compagnia ci sono importanti padri fondatori della democrazia statunitense e riformatori della coscienza collettiva di tale nazione. Figure come gli abolizionisti, Abraham Lincoln e Martin Luther King Jr., infatti, non sono state soltanto motivate nel loro agire pubblico dalla fede che le sosteneva, ma hanno frequentemente fatto ricorso a parole e valori religiosi al fine di

---

<sup>5</sup> Dal discorso di Barack Obama del 28 giugno 2006 a Washington. Passaggio citato in Sandel 2020, pp. 256-257.

veicolare i contenuti e le ragioni profonde della loro condotta politica.

A più di quindici anni dalle parole di Barack Obama, la situazione può dirsi ulteriormente mutata. Oggigiorno, infatti, le democrazie occidentali e la loro ragione pubblica<sup>6</sup> si trovano a sperimentare una condizione di difficoltà dai tratti raramente conosciuti in precedenza. Da più parti vengono contrapposti modelli politici alternativi (su tutti, la cosiddetta *democrazia il-liberale*), al cui cospetto gli Stati liberali appaiono *lenti ed inefficienti*. Di fronte a sfide epocali per la collettività, come nel caso della pandemia da COVID-19 o della guerra in Ucraina, inoltre, il discorso pubblico si scopre talvolta *carente*, incapace di trovare parole e argomentazioni convincenti per contrastare tensioni e ingiustizie, compattare la società e spingerla unita in una direzione. Ci si domanda così se il corredo valoriale tipico del mondo liberale sia sufficiente da solo a mettere a disposizione della cittadinanza tanto i contenuti, quanto «un bagaglio di immagini e terminologico» – avrebbe detto Obama – necessario per affrontare le più rilevanti sfide della contemporaneità, come gli effetti della globalizzazione, la questione dei migranti, l'aumento delle diseguaglianze su scala globale e le ricorrenti crisi che affliggono il capitalismo.

Di fronte a questo quadro d'insieme si può quasi avanzare l'ipotesi che la questione di fondo del rapporto tra sfera pubblica liberale (e *neutrale*) e impulsi provenienti da realtà caratterizzate da una visione sostantiva del bene, come sono quelle religiose, si sia capovolta. In una fase di crisi delle democrazie anche (o forse soprattutto?) sotto l'aspetto valoriale, infatti, sembra sempre meno cruciale parlare di quali siano le ragioni e i contenuti *accettabili* nel discorso pubblico. Di contro, ancor più alla luce delle *carenze* evidenziate negli ultimi anni, appare essenziale chiedersi dove quest'ultimo (il discorso pubblico liberale appunto) possa andare a prendere risorse di senso tali da permettergli di superare i più difficili momenti di *impasse* a livello politico e sociale e che non è in grado di produrre da sé. Ora che è finita la luna di miele della democrazia, in cui quest'ultima godeva di una fiducia cieca e incondizionata da parte della

---

<sup>6</sup> Per una breve ricostruzione in lingua italiana delle origini e dell'evoluzione della nozione di ragione pubblica, cfr. Schiavello 2001, pp. 103-136.

cittadinanza, e che mancano narrazioni capaci di trascinare la popolazione *compattamente* verso la conquista di traguardi collettivi, è giunto così il momento per gli Stati liberali di guardarsi intorno (e, forse, soprattutto, *dentro*) al fine di individuare le risorse valoriali in grado di dare un contributo durante questa complessa *traversata del deserto*.

Questo libro offre un apporto a tal proposito e promuove la tesi – un po' *provocatoria* – secondo cui l'introduzione degli argomenti religiosi nel dibattito pubblico delle odierne democrazie occidentali può essere giustificata con strumenti interni alla stessa riflessione liberale. Nel testo, si prende così in esame la relazione tra ragione pubblica e contributi offerti dalle comunità di fede, con il desiderio però che ciò rappresenti soltanto un esempio specifico del rapporto più generale tra ragione pubblica e discorsi provenienti da realtà e gruppi provvisti di – quella che John Rawls avrebbe definito – una visione *comprensiva* del bene<sup>7</sup>. Il ripensamento del rapporto tra prospettive sostantive della vita buona – siano esse di natura confessionale o meno – e sfera pubblica può costituire infatti una risorsa preziosa per le nostre società ancora non sufficientemente *bene ordinate* e in cerca di risposte valoriali alle più pressanti sfide della contemporaneità.

Il riferimento prevalente in questo volume a immagini, metafore, parole e valori del mondo religioso non presuppone una comprensione – come direbbe Habermas – «funzionalistica della religione»<sup>8</sup>. Non si vuole infatti dimenticare il complesso sa-

---

<sup>7</sup> Rawls descrive una «dottrina comprensiva» come un esercizio della ragione teoretica che «copre, in modo più o meno coerente e organico, i più importanti aspetti religiosi, filosofici e morali della vita umana; organizza e caratterizza valori riconosciuti in modo che siano compatibili l'uno con l'altro ed esprimano una visione del mondo intelligibile [...]. Infine, [...] una visione comprensiva ragionevole, pur non essendo necessariamente fissa e immutabile, normalmente appartiene, o si rifà, a una certa tradizione di pensiero e dottrina e [...] tende lentamente a evolversi alla luce di quelle che dal suo punto di vista appaiono ragioni valide e sufficienti». Rawls 2012, pp. 55-56. In quanto tale, una dottrina comprensiva include una precisa articolazione di ciò che è di valore nella vita umana e mette a disposizione modelli ideali di carattere e comportamento (in riferimento tanto all'ambito lavorativo, quanto a relazioni amicali, familiari e associative), che vanno a regolare la vita del singolo nella sua totalità.

<sup>8</sup> Habermas 2022, p. 170.



crale che la caratterizza, il quale (ovviamente) non è costituito solo da elementi dottrinali tramandati in forma letteraria e acquisiti e dogmatizzati mediante interpretazioni. Come osserva il filosofo tedesco,

«la religione non si *riflette* in modo primario in un'immagine del mondo, si incarna piuttosto nella prassi con cui la comunità dei credenti *testimonia*, in modalità performativa, i contenuti della propria fede. Se questo rito è la vera fonte della sua forza di persuasione, esso deve avere per i partecipanti un *sensu intrinseco comprensibile*, del tutto indipendente dalla funzione che gli può essere attribuita dalla prospettiva dell'osservatore»<sup>9</sup>.

Ciononostante, dati gli obiettivi del volume e soprattutto in virtù del punto di osservazione adottato, che prende le mosse dalla sfera pubblica statale, si permetterà un riferimento prevalente (se non esclusivo) alle risorse comunicative e valoriali provenienti dalle comunità religiose, senza tematizzare – anche per inadeguatezza dell'autore al riguardo – quanto ad esse sottostà.

Per affrontare questa (*pretenziosa*) discussione, il libro si poggia su una rilettura delle teorizzazioni di due dei principali esponenti della filosofia politica del XX secolo sulle sponde opposte dell'Atlantico, l'americano John Rawls e il tedesco Jürgen Habermas. È convinzione di questo studio, infatti, che le posizioni di John F. Kennedy e Barack Obama diano un'immagine vivida – con inevitabili e grandi distinguo – dei punti di partenza e arrivo dei due filosofi, nella loro interpretazione del ruolo che i contenuti di fede possono svolgere nel discorso pubblico di una società liberale. Come si vedrà nelle pagine a seguire, Rawls e Habermas offrono così l'esempio di due eminenti voci *liberali*<sup>10</sup> e *secolari* che, nel corso dei decenni, hanno riconosciuto uno spazio crescente alle prospettive religiose nella cornice della sfera pubblica democratica. Non solo: l'analisi mostrerà come, a partire dalle loro teorizzazioni, si possano anche delineare alcuni *requisiti* utili ad indirizzare l'introduzione degli argomenti religiosi nel dibattito politico.

---

<sup>9</sup> Habermas 2022, p. 171.

<sup>10</sup> La *non scontata* appartenenza di Habermas al mondo liberale è discussa a breve.

Utilizzando una suddivisione proposta da Paul Weithman<sup>11</sup>, le controversie filosofiche circa il ruolo della religione nel ragionamento pubblico democratico possono essere riconosciute principalmente a due filoni. Alcune si concentrano sugli *effetti* (*political outcomes*) che la religione può avere sulle decisioni politiche e si domandano come e se tali effetti siano in sintonia con i fini di una democrazia liberale. In questo caso, si affrontano questioni molto generali, come la domanda se il supporto statale di una religione, o di tutte le religioni egualmente, sia coerente con i propositi di una democrazia liberale. A tal riguardo, ci si può chiedere ad esempio se è accettabile che un governo incoraggi attivamente un credo religioso o le condotte prescritte da una religione particolare o se sia ammissibile che, a livello pubblico, si applichino codici di condotta influenzati da una religione.

L'altro filone si concentra invece sui *political inputs* provenienti dal mondo religioso. L'impegno delle democrazie liberali verso la tolleranza e la separazione tra Stato e Chiesa è spesso considerato incompatibile con una pratica politica in cui i cittadini fondano le loro decisioni pubbliche su visioni religiose. In una prospettiva liberale, coloro i quali provino a persuadere i concittadini delle proprie posizioni utilizzando argomenti di fede o che basino le decisioni di voto e l'attivismo politico su convinzioni religiose sono visti tradire alcuni fondamentali dettami alla base dello Stato laico, così come sono *osteggiate* istituzioni e organizzazioni confessionali che provino ad influenzare le preferenze politiche delle loro comunità di fedeli. A tal proposito, sorgono alcune domande, ad esempio: sulla base di quali ragioni è giusto che i cittadini orientino il proprio voto? Che tipologie di argomenti *possono* offrirsi vicendevolmente nel momento in cui sono impegnati nella sfera pubblica? È moralmente accettabile che un cittadino sostenga proposte di legge in virtù delle sue convinzioni religiose? Ancor più nello specifico: è moralmente accettabile che un cittadino sostenga una legge *esclusivamente* sulla base del suo credo? E poi: che differenze ci sono tra il foro pubblico e gli altri *palcoscenici sociali* in cui i cittadini esprimono le loro visioni politiche (tra amici, all'università, in bar e café, sul posto di lavoro e così via)? Persone che occupano influenti

---

<sup>11</sup> Cfr. Weithman 2004, pp. 1-2.

ruoli a livello politico e istituzionale (come nel caso di magistrati o legislatori) possono avanzare argomenti religiosi in favore o contro decisioni politiche specifiche?

È proprio in quest'ultimo filone di indagine che rientra il presente scritto, il quale si interroga su come il discorso pubblico degli Stati democratici e liberali possa *sfruttare* al meglio i valori e le risorse di senso provenienti dalle comunità religiose e quali siano i requisiti che i membri di tali comunità devono rispettare nel momento in cui avanzino pubblicamente i loro argomenti.

### a. Il focus: John Rawls e Jürgen Habermas

---

Profondamente influenzati nelle loro impalcature filosofiche dall'eredità kantiana, John Rawls e Jürgen Habermas hanno dedicato ampio spazio e un ruolo di assoluto primo piano alla riflessione sul concetto di ragione, ai suoi poteri e ai suoi limiti, ai meccanismi di giustificazione del potere politico, alla capacità del ragionamento pubblico di criticare le condizioni esistenti, ma anche di strutturare e guidare la pratica politica. Nei loro progetti filosofici, sono state impiegate concezioni *universalistiche* della ragione, indispensabili al fine di giustificare una prospettiva imparziale per la valutazione normativa degli ordinamenti politici. In questo modo, i due filosofi hanno ideato e condotto ad affermarsi concezioni genuinamente riconducibili alle aspirazioni sistematiche della tradizione filosofico-politica occidentale, seppur riconoscendo – a contrario di illustri predecessori – l'impossibilità di sostenere interpretazioni *accentuatamente sostantive* della ragione stessa<sup>12</sup>. Quest'ultima si presenta ora meno autorevole e normativa che in passato e, conseguentemente, non più in grado di svelare o rintracciare al suo interno i fondamenti dell'etica o dell'epistemologia, da ritenersi universali e conoscibili a priori. La ragione assume così tratti procedurali, prescrivendo la forma di svolgimento di processi che, se rispettati, permettono di determinare la validità di convinzioni e norme di condotta. In conseguenza di ciò, tanto Rawls quanto Habermas concordano sul fatto che essa non contenga al suo interno, né abbia *autonomamente* accesso alla conoscenza di

---

<sup>12</sup> Cfr., a questo proposito, Hedrick 2010, pp. 2-3.

quella che può essere definita – agli occhi della collettività – una società *buona* o *giusta* in sé. Siffatti contenuti – soprattutto in riferimento all’idea di giustizia – sono invece costruiti attraverso uno sforzo collettivo ad opera della cittadinanza<sup>13</sup>.

Seppur in continenti e contesti filosofici diversi, i due pensatori hanno indubbiamente condiviso il grande merito di *rivitalizzare* la filosofia politica, disciplina che, nella seconda metà del 1900, appariva priva della spinta propositiva dei secoli precedenti. A questo risultato, ognuno è pervenuto nella sua realtà di riferimento: Rawls nell’ambito del pensiero politico di matrice anglo-americana; Habermas nel quadro della seconda generazione della Scuola di Francoforte, votata alla *critical theory* di estrazione europea e luogo di affermazione di illustri pensatori come Max Horkheimer, Theodor Adorno e Herbert Marcuse. Rawls e Habermas arrivano sulla scena del pensiero politico in una fase in cui quest’ultimo sembrava aver rinunciato ai sistemi etici di stampo platonico, aristotelico, tomista o kantiano, ritenuti fare eccessivo affidamento su *sospette* costruzioni metafisiche del cosmo e/o del soggetto, in quanto tali reputate inconciliabili con l’evoluto pensiero scientifico e razionale della contemporaneità. Ad andare per la maggiore era invece l’utilitarismo, caratterizzato dall’enfasi sulla calcolabilità e su una metafisica scarna e connessa a beni umani ritenuti tangibili come il piacere e la felicità, opposti a quelli ultramondani come la salvezza o il senso del dovere.

I due filosofi emergono, dunque, in una fase storica apparentemente *svuotata* di prospettive dal forte contenuto etico e sostantivo. In tali circostanze, Rawls si distingue per la sua capacità di articolare un’alternativa al paradigma utilitaristico, inscritta all’interno della tradizione del contrattualismo kantiano. Grazie al suo contributo, ritornano all’ordine del giorno filosofico questioni di ampia portata come quelle concernenti la giustizia dell’ordinamento sociale. Fondandosi sulla convinzione che la razionalità possa essere rintracciata nelle strutture universali della comunicazione umana, Habermas ripone invece la

---

<sup>13</sup> A ragion del vero, non tutti concordano con una lettura di questo genere. Entrambi i filosofi sono stati oggetto di critiche, che li accusavano di inserire nelle loro concezioni premesse metafisiche al fine di supportare i contenuti normativi proposti. Cfr., a questo proposito, Hedrick 2010, p. 10.

sua fiducia nella possibilità che un accordo equo sia effettivamente raggiungibile attraverso l'uso della ragione comunicativa. Egli si afferma sulla scena internazionale in qualità di sostenitore di una concezione discorsiva della democrazia, in cui si fondono l'interesse per l'agire comunicativo da un lato e quello per la democrazia deliberativa dall'altro<sup>14</sup>.

Lasciando però da parte i tratti generali delle loro (*mastodontiche*) costruzioni filosofiche, questo volume si concentra su un'ulteriore questione che interpella Rawls e Habermas, ovvero il loro modo di concepire la giustificazione pubblica delle scelte politiche e, in special modo, i *requisiti* che essi individuano per l'introduzione nel discorso pubblico di contenuti e argomentazioni provenienti dalle comunità di credenti<sup>15</sup>.

La convinzione nella necessità di una neutralità della politica in questioni etiche e valoriali, di cui il discorso di Kennedy è un chiaro esempio, ha indubbiamente avuto in John Rawls uno dei

<sup>14</sup> Cfr., anche a questo proposito, Hedrick 2010, pp. 4-6. Di Kant, Habermas riprende l'idea dell'imperativo categorico, rivedendo però drasticamente il suo contenuto: non si tratta più di prescrivere a me stesso e ad altri norme che concepisco come universali, ma di sottoporre all'attenzione generale norme la cui universalità è da testare discorsivamente. Ad essere sviluppato è un modello etico-politico di discorso che fa della simmetria delle posizioni di potere e della sincera volontà di perseguire un'intesa tra i dialoganti – in un regime di assenza di ostacoli alla partecipazione – il suo fondamento filosofico. Cfr. Maffettone 2019, pp. 288-299.

<sup>15</sup> In accordo con Perry, nel testo, si definiscono *argomentazioni o ragioni religiose* quei contenuti che fanno affidamento su una credenza religiosa: vale a dire argomenti che presuppongono la verità di una credenza religiosa e/o la includono tra le premesse essenziali (ad esempio, attraverso proposizioni che presuppongono l'esistenza di Dio o riguardanti la sacralità di particolari testi o che fanno affidamento su una particolare concezione della persona e della vita umana e prescrivono specifici comportamenti nella quotidianità così come nelle pratiche devozionali). Di contro, una credenza *non religiosa*: 1) può essere *atea* o *secolarista*, opponendosi *in modo aperto ed esplicito* ai contenuti di fede; oppure 2) può essere più generalmente di natura *secolare*, non presupponendo alcun riferimento a questioni religiose, ma offrendo argomentazioni di altro genere. Cfr. Perry 1996, p. 1423. Per una discussione sulle differenti tipologie di argomentazioni religiose, cfr. Audi 1993, pp. 679-685. È poi importante mettere in evidenza un aspetto ulteriore, relativo alla netta distinzione tra *credenti* e *non credenti* presente nel testo: questa suddivisione ha una motivazione più che altro di natura *funzionale*, che non dimentica però come – nella vita di tutti i giorni – esista spesso una certa *fluidità* tra identità, visioni del mondo e motivazioni religiose e secolari.

suoi filosofi di riferimento<sup>16</sup>. Sin dal suo primo capolavoro, *Una teoria della giustizia*, pubblicato nel 1971, e ancor più manifestamente in *Liberalismo politico*, giunto alle stampe agli inizi degli anni Novanta, egli si è fatto portavoce della ricerca di una *prospettiva neutrale* tra le differenti visioni del mondo, tipica della tradizione liberale. Del resto, una delle idee attorno a cui si è concentrato il dibattito (e la critica) sul lavoro del filosofo statunitense è proprio quella secondo cui, nel foro pubblico e per questioni di grande significatività politica, ai membri della collettività sia richiesto di mettere da parte qualsiasi appartenenza, credo religioso o convinzione settaria (o, meglio, non largamente condivisa), assumendo il punto di vista neutrale e *super partes* del cittadino democratico. La ragione della necessità di abbandonare convinzioni etiche e religiose nella sfera pubblica – a parere di Rawls – è da ricercarsi nel pluralismo ragionevole, un fatto che caratterizza le odierne società liberali. Alla luce di ciò, seppure dotati di una simile ragione umana, i cittadini sono irriducibilmente destinati a trovarsi in disaccordo sulle principali questioni etiche e morali riguardanti la loro collettività. Le democrazie liberali si vedono così costrette a fare appello all'idea di neutralità: l'unica in grado di assicurare un clima tollerante verso qualsivoglia convinzione, credo e stile di vita *ragionevole* – vale a dire rispettoso dei dettami di giustizia<sup>17</sup>.

Questa idea – con i dovuti distinguo – è fatta propria e avanzata anche da Jürgen Habermas e ha provocato delle importanti conseguenze nel dibattito accademico sulla partecipazione dei cittadini di fede al discorso pubblico. Le convinzioni religiose così come i loro propugnatori sono sembrati *messi all'angolo* nelle democrazie occidentali, percepite orientarsi ineluttabilmente verso un processo di secolarizzazione<sup>18</sup>. Eppure, questo

---

<sup>16</sup> Per una panoramica sul rapporto tra neutralità e teoria rawlsiana, cfr. Del Bò 2014, pp. 31-57; e 2018, pp. 77-88.

<sup>17</sup> In particolare, sottolinea Corrado Del Bò come la neutralità si applichi «a credenze e convinzioni che assumono un certo tipo di importanza, vale a dire a quelle credenze e convinzioni che sono condivise da un numero significativo di persone e che si sono date modelli organizzativi in virtù dei quali da un lato ricevono un qualche grado di stabilizzazione e continuità nel tempo, dall'altro avanzano rivendicazioni politiche con un impatto sociale significativo». Del Bò 2014, p. 20.

<sup>18</sup> Dal momento che non sono i concetti al centro dell'analisi, si è deciso

lavoro intende mostrare come, dopo aver dato un apporto teorico fondamentale in vista dello sviluppo di un'idea di sfera pubblica secolare e neutrale, col passare del tempo, tanto John Rawls quanto Jürgen Habermas – in maniere *diverse e simili* – riscoprono e diano un crescente valore al contributo delle religioni nel dibattito e nella vita politica delle società democratiche liberali. Seppure i due filosofi si mantengano convinti sostenitori della separazione tra Stato e Chiesa e della necessità di trovare giustificazioni razionali e – il più possibile – neutrali per le scelte politiche, essi riaprono *uno spiraglio per nulla irrilevante* all'influenza della religione nella sfera pubblica, soprattutto nei momenti in cui quest'ultima è piagata da inquietudini e ingiustizie. Nelle traiettorie intellettuali dei due pensatori, sembra così quasi di vedere – in controluce – il cammino dell'Occidente, il quale professa la necessità di avanzare nel (e di perfezionare il) percorso verso la completa secolarizzazione, ma spesso – soprattutto di fronte alle sue fragilità – non riesce a rinunciare al contributo sapienziale e valoriale proveniente dalla religione.

In un certo qual modo, questo volume va così a rintracciare la *fine* di quel *paradossale arcobaleno* – che, come sempre accade nella percezione visiva degli arcobaleni, esiste e non esiste – tracciato da Ernst-Wolfgang Böckenförde con la sua celebre osservazione: «[l]o stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire»<sup>19</sup>. Il costituzionalista e

---

– per semplicità – di utilizzare i termini *secolarizzazione* e *secolarismo* come se si trattasse di processi univoci. C'è però la consapevolezza, ben descritta nel volume *Secularisms* di Janet Jakobsen e Ann Pellegrini (2008), che non ci si possa riferire ad essi in qualità di concetti *monolitici*. Indubbiamente, in Europa, si è avuta una narrazione della secolarizzazione, in cui si è proposto l'Occidente come il campione della ragione illuminista, impegnato nell'emancipazione del mondo da pensiero magico, superstizione e indebita interferenza religiosa in politica. Oggigiorno, sostengono però Jakobsen e Pellegrini, in ogni luogo in cui il processo di secolarizzazione è in atto, esso prende forme differenti. C'è chi ritiene che si debba parlare di una *molteplicità di secolarismi*, che fanno il paio con la *molteplicità delle religioni*, anche se i teorici occidentali faticano ancora (a volte) a riconoscere il valore dei contributi in materia provenienti da altre parti del mondo. Cfr. Jakobsen e Pellegrini 2008, pp. 13-14; e anche Medovoi e Bentley 2021, pp. 2-3; e Bhargava 2016, pp. 163-164.

<sup>19</sup> Böckenförde 2006, p. 68. Cfr., a tal proposito, Grassi 2007, pp. 352-354 e 2009, pp. 182-185; e Rusconi 2000, pp. 121-125.

filosofo del diritto tedesco mirava a sottolineare e denunciare i limiti strutturali dello Stato liberale, il quale, in riferimento alle proprie *fondamenta*, è spesso costretto ad attingere a sorgenti prepolitiche, che contribuiscono a plasmare l'*ethos* dei cittadini e la loro sostanza morale, oltre ad incentivare nella collettività sentimenti di comunanza e omogeneità. Dal canto suo, invece, il presente scritto si rivolge agli strumenti valoriali e culturali – in definitiva sovente gli stessi interpellati da Böckenförde – a cui tale Stato è costretto a rifarsi quando prende consapevolezza delle proprie storture e ingiustizie e si trova a contrastare le connesse correnti disgreganti.

In particolare, attraverso l'analisi delle teorizzazioni di Rawls e Habermas, questo studio evidenzia come sia possibile tratteggiare le condizioni sociali, in cui è non solo concepibile, ma *auspicabile* e (forse, a volte) *necessario* che persone appartenenti alla sfera del culto – tanto i religiosi veri e propri, quanto i *semplici* credenti – facciano appello alle proprie convinzioni più profonde in occasione della loro partecipazione al discorso pubblico. Ad ogni modo, in sintonia con l'approccio rawlsiano, in cui non vi è una netta distinzione tra visioni religiose e altre dottrine comprensive presenti in società, le quali possono essere di qualsivoglia estrazione (ad esempio, kantiane, aristoteliche o utilitariste), l'idea di fondo è che quanto qui riportato in riferimento alle comunità di credenti e ai loro discorsi possa essere esteso anche ai gruppi propugnatori di elaborate visioni della vita buona di stampo secolare. Anche in questi casi, infatti, i punti di vista avanzati in società possono oltrepassare i limiti imposti dal (neutrale) ragionamento pubblico liberale ed è fondamentale riflettere su meccanismi e procedure che aiutino la sfera pubblica democratica a trarre il meglio da tali visioni *comprehensive* del bene.

## **b. Struttura del volume**

---

Alla luce di quanto emerso negli ultimi paragrafi, gli obiettivi di questo libro dovrebbero essere già piuttosto chiari. Il nucleo centrale dell'indagine è rappresentato dall'analisi del ruolo riconosciuto da John Rawls e Jürgen Habermas agli argomenti religiosi nel ragionamento pubblico degli Stati democratici, con



particolare riferimento a quei momenti in cui questi ultimi si trovino ad affrontare circostanze di accentuata difficoltà e ingiustizia. In questa cornice, ad essere esplorati saranno i requisiti e le condizioni fondamentali che, a parere dei due filosofi, i contributi delle comunità di credenti sulla scena pubblica devono rispettare al fine di potervi giocare un ruolo efficace e condivisibile per l'intera cittadinanza<sup>20</sup>.

La volontà di andare ad esplorare questi ambiti di indagine giustifica la struttura del libro, il quale offre, nel capitolo II, un (breve) spaccato sul rapporto tra mondo liberale e sfera religiosa. In proposito e per evitare fraintendimenti, è importante sin dal principio fare una precisazione. Con i termini ricorrenti *liberale*, *liberalismo* e *liberalismo politico* non si vuole indicare un particolare schieramento partitico, come avviene correntemente nella pratica politica odierna. Bensì, il riferimento è a quella corrente di pensiero, diffusasi in Occidente a partire dal XVI secolo, che ha cercato di porre un limite ai poteri – e, a volte, agli abusi – del governo (soprattutto nella forma della monarchia assoluta), garantendo ai cittadini eguali libertà e diritti, gradualmente riconosciuti come inviolabili. Alla base di questo sviluppo, si trova la consapevolezza che le persone, pur ragionevoli, tendano naturalmente ad essere in disaccordo su questioni centrali della propria esistenza, a partire dall'idea della vita buona.

---

<sup>20</sup> La tesi di partenza del volume è pertanto in opposizione ad argomentazioni, come quella di William Connolly, che accusano la teoria – in questo caso – rawlsiana di non essere capace di intercettare argomenti e sensibilità sociali non espressi in termini eminentemente pubblici. Connolly scrive: «I argue that Rawlsian theory engages conflicts between constituencies and claims already raised to the register of justice, but its rendering of the separation between the private and the public makes it tone-deaf to multiple modes of suffering and subordination currently subsisting below the public register of justice. Rawlsian theory, in short, is both invaluable once an identity is placed on the scales of justice and radically insufficient to the politics of becoming. The politics of becoming is that conflictual process by which new identities are propelled into being by moving the pre-existing shape of diversity, justice, and legitimacy. Sure, Rawlsians often display an admirable ability to assimilate new constituencies and demands after much of the arduous, dangerous, and inventive work has been done. But the arid conceptions of persons, public reason, and justice sanctioned by Rawls disable him from listening receptively to such protean movements *at their dense points of inception* below the threshold at which the formal practice of justice kicks in». Connolly 1999, pp. 10-11.

Essere ragionevole, applicando nel migliore dei modi le capacità della ragione umana, ha così smesso di rappresentare una garanzia di unanimità e si è compreso che, in materie di suprema importanza, le persone sono destinate al disaccordo<sup>21</sup>. In virtù di questa convinzione profonda, la questione decisiva per la teoria liberale si è focalizzata *non* sulla definizione di un'idea di vita buona, che una collettività deve perseguire concordemente, *ma* sullo sviluppo di termini giusti ed equi per la coesistenza tra cittadini, che possono poi accompagnarsi all'adozione di differenti concezioni del bene da parte dei singoli<sup>22</sup>.

Ciò detto, nel capitolo II si discute come, nella prospettiva liberale, la religione si sia ritrovata gradualmente *esclusa* dalla vita pubblica degli Stati secolari, che ne hanno cercato di circoscrivere l'azione alla sfera privata dei cittadini. Ad essere esplorati sono i concetti di secolarizzazione e privatizzazione dell'esperienza religiosa, uniti all'analisi di alcune delle principali critiche mosse ai propugnatori di tale approccio. In questa sezione sono introdotte e dibattute le posizioni dei cosiddetti *justificatory liberals*, un influente gruppo di filosofi – a cui appartengono Rawls e Habermas – che, con tutti i distinguo del caso, ha teorizzato l'esclusione degli argomenti religiosi dalla sfera pubblica. L'obiettivo è così quello di offrire una panoramica sul dibattito interno al mondo liberale circa il ruolo delle voci religiose. È a partire da tali nozioni che si struttura l'analisi del pensiero di John Rawls e Jürgen Habermas.

---

<sup>21</sup> In queste prime pagine, è già apparsa più volte la parola «ragionevole». Per una panoramica sull'idea di ragionevolezza in Rawls e su come essa venga criticata da Habermas, cfr. Bongiovanni e Valentini 2009, pp. 81-108.

<sup>22</sup> Cfr. Larmore 1996, pp. 121-123. Schwarzenbach rintraccia tre sviluppi storici fondamentali dell'epoca moderna alla base della diffusione del liberalismo politico: il primo di essi è la *Riforma protestante*, che ha condotto all'accettazione – inizialmente riluttante – della libertà di coscienza e, più in generale, alla diffusione della tolleranza religiosa. Il secondo sviluppo riguarda l'*affermazione dello Stato nazione*, nella sua forma centralizzata (a partire dal XVI secolo). Siffatta centralizzazione, che includeva il dominio sul territorio e la regolamentazione della competizione e della sfera produttiva, oltre al consolidamento di un'identità collettiva, è avvenuta inizialmente sotto la direzione del sovrano, il cui potere è stato poi gradualmente limitato attraverso l'affermazione della *rule of law* e l'approvazione di *bill of rights*. Infine, il terzo sviluppo storico concerne la *nascita dell'economia libera di mercato*. Cfr. Schwarzenbach 2009, pp. 18-20.

Se l'inserimento del filosofo americano all'interno della tradizione liberale risulta pressoché scontato – basti pensare al titolo di una delle sue opere principali, *Liberalismo politico* –, alcuni potrebbero storcere il naso di fronte ad una siffatta categorizzazione per il secondo. Habermas, infatti, inizialmente oppone al liberalismo politico il suo repubblicanesimo kantiano, sulla base delle loro differenti intuizioni di partenza. In seguito, però, è lo stesso filosofo tedesco ad identificare il repubblicanesimo kantiano come una forma di liberalismo politico<sup>23</sup> e a ridurre le differenze tra il suo pensiero e quello di Rawls ad una pura e semplice «discussione in famiglia»<sup>24</sup>. Del resto, vi è una molteplicità di ragioni per cui i due pensatori possono essere inseriti in tale campo di riflessione, la più esplicita delle quali è rappresentata (*forse*) dal fatto che entrambi cercano una risposta all'annoso problema del mondo liberale, vale a dire la necessità di trovare termini equi e pacifici per la coesistenza tra persone in possesso di differenti concezioni del bene.

Seppure le posizioni di Rawls e Habermas si siano incontrate e scontrate su una molteplicità di tematiche (procedura e sostanza, verità e ragionevolezza, ruolo della ragion pratica, teoria democratica e concetto di legittimità, libertà e diritti, democrazia deliberativa, idea di autonomia, consenso per intersezione e così via), i capitoli III e IV si concentrano – come detto – sull'esame di un ambito specifico che ha visto una grande centralità dei due pensatori nel dibattito filosofico degli ultimi decenni: l'idea di ragione pubblica nelle democrazie liberali e, in particolare, il ruolo che, al suo interno, è riconosciuto alle comunità religiose<sup>25</sup>. Il concetto di *public reason* è nevralgico nelle concezioni di legittimazione politica proposte dai filosofi, che peraltro non risparmiano critiche sulle carenze dei rispettivi approcci. Ad esempio, Rawls afferma che l'idea habermasiana di ragione pubblica fa parte di una dottrina comprensiva e risulta quindi inaccettabile in qualità di fondamento della legittimazione poli-

---

<sup>23</sup> Nello specifico, si veda Habermas 2012, pp. 22-23.

<sup>24</sup> Habermas 2013, p. 64.

<sup>25</sup> Esempio manifesto di questo *incontro/scontro* si ha nello scambio avvenuto nel 1995 tra Rawls e Habermas sul *Journal of Philosophy*. Su questo dialogo, tra gli altri, si vedano Finlayson e Freyenhagen 2011; Hedrick 2010; Mancina 2008; e Maffettone 2010 e 2019, pp. 325-335.

tica di una società plurale<sup>26</sup>. Di contro, Habermas risponde – tra le altre obiezioni – che il modello rawlsiano di ragione pubblica, con il suo fare affidamento sul consenso per intersezione, è imprigionato nella trappola di accordi contingenti che non offrono una base affidabile per suddetta legittimazione.

Qualunque siano i termini in cui è avvenuta questa disputa, nel volume si evidenzia come le posizioni di Rawls e Habermas in materia di *public reason* siano ben più vicine di quello che essi stessi abbiano dimostrato di credere. Nelle pagine a seguire, i fondamentali elementi di convergenza tra i pensatori vengono sottolineati così come la loro sintonia in riferimento al tema centrale dell'indagine, ovvero il ruolo che, all'interno del discorso pubblico di una democrazia liberale, può essere svolto dagli argomenti religiosi. A tal proposito, come accennato in precedenza, i filosofi sembrano affrontare un itinerario simile: partiti da una posizione *osteggiante* nei confronti della religione e della sua influenza nella sfera pubblica, entrambi conducono un cammino di progressivo avvicinamento e riconoscimento del profondo valore che i contenuti di fede possono avere in una società liberale.

Nel testo, così, i due percorsi filosofici sono analizzati con l'obiettivo di evidenziare le affinità più che esaltarne le (*a mio parere*) meno rilevanti differenze<sup>27</sup>. A questo punto una precisazione è però necessaria: data l'ampiezza e la profondità dei loro lavori, è possibile – con ogni probabilità – trovare passaggi nelle opere dei pensatori in grado di smentire o negare affermazioni anche cruciali ai fini del volume. A prescindere da ciò, è mia convinzione che la lettura riportata di seguito sia non solo coerente con il loro pensiero, ma possa anzi permettere a quest'ultimo di rivelarsi fruttuoso nel turbolento contesto delle democrazie odierne.

---

<sup>26</sup> Cfr. Rawls 2012, pp. 343-346.

<sup>27</sup> In particolare, come si vedrà in seguito, Habermas si è accodato alle critiche rivolte alla lettura rawlsiana del ruolo della religione nella sfera pubblica e ha cercato di sviluppare una posizione mediana tra quella del filosofo americano e quella dei suoi critici. Questo lavoro concorda, però, con Boettcher quando afferma che le due interpretazioni «are in the end not so different». Boettcher 2009, p. 216. Una posizione simile è espressa da Baynes 2014, pp. 495-496. Per chi fosse interessato ad una panoramica sugli elementi che distanziano i due pensatori, cfr. Finlayson 2021, pp. 443-464.