



DIBATTITI FILOSOFICI

Da Marx a Habermas

A cura di
Marcello Ostinelli



 MIMESIS



Il presente volume è pubblicato con un contributo dell'Associazione "Orizzonti filosofici"

ORIZZONTI FILOSOFICI

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Filosofie*, n. 857
Isbn: 9791222302485

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

INDICE

1. SUL SIGNIFICATO E SUL VALORE DEL DIBATTITO FILOSOFICO
di Marcello Ostinelli 9

PARTE PRIMA: MARX DOPO IL MARXISMO

2. QUEL CHE È VIVO E QUEL CHE È MORTO DI MARX
di Sebastiano Maffettone 17
3. LIBERTÀ E LAVORO. A PARTIRE DA MARX
di Valentina Pazé 31
4. LIBERTÀ, EMANCIPAZIONE E LIBERAZIONE.
RIFLESSIONI SU KARL MARX
di Mario Ricciardi 45
5. ASPETTI DEL LESSICO FILOSOFICO DI MARX
di Stefano Petrucciani 67
6. MARX NEL SUO E NEL NOSTRO TEMPO. LA POLITICA
IN MARX E LA POSSIBILE ATTUALITÀ DEL SUO PENSIERO
di Carlo Galli 85

PARTE SECONDA: DIBATTITI FILOSOFICI CONTEMPORANEI

7. ESISTE ANCORA (SE DAVVERO È MAI ESISTITO)
UN DUALISMO ANALITICI-CONTINENTALI IN FILOSOFIA?
di Franca D'Agostini 105

8.	IL PROBLEMA DEI FUTURI CONTINGENTI TRA LOGICA E METAFISICA <i>di Andrea Iacona</i>	131
9.	LA RELAZIONE TRA RESPONSABILITÀ MORALE E LIBERTÀ DEL VOLERE <i>di Sergio Filippo Magni</i>	151
10.	LA PAIDEIA GRECA COME MODELLO EDUCATIVO PER L'OCCIDENTE. UN DIBATTITO NELLA GERMANIA DEL PRIMO NOVECENTO <i>di Giuseppe Cambiano</i>	167
11.	RELIGIONI E RAGIONE PUBBLICA <i>di Marcello Ostinelli</i>	189



MARCELLO OSTINELLI*

RELIGIONI E RAGIONE PUBBLICA

1. *Le religioni nella società secolarizzata*

In molte società occidentali, percorse nei secoli scorsi da un generale processo di secolarizzazione, sarebbe in atto negli ultimi decenni un “ritorno della religione”, tanto nella vita privata quanto negli spazi pubblici. Così è stato sostenuto, anche da parte di studiosi autorevoli. Il significato di questa tesi non è però univoco, né è di per sé evidente. Quel che è assodato è che in Occidente, in diversi ambiti della vita sociale, le religioni hanno guadagnato una maggiore presenza e una maggiore visibilità rispetto ad un passato neppure molto lontano.

La Svizzera non fa eccezione. La considerazione risulta dall’esame del rapporto pubblicato nel 2012 a conclusione del Programma nazionale di ricerca 58 (Bochinger, 2012). Il testo, dal titolo “Comunità religiose, Stato e società” e i numerosi saggi e documenti che gli fanno da contorno¹ offrono un resoconto ampio, approfondito e accurato del nuovo “paesaggio religioso” elvetico: un’indagine che registra scrupolosamente e interpreta senza forzature le novità più rilevanti degli ultimi decenni del fenomeno religioso in Svizzera. Vi sono nuove comunità religiose; all’interno delle chiese cristiane si nota un calo considerevole della partecipazione dei fedeli; si affermano nuove forme di religiosità; e si constata pure, più recentemente, una significativa “mediatizzazione della religione”, ovvero il fatto che le religioni sono diventate un tema del discorso pubblico, soprattutto attraverso i media. Ciò che è importante in questi discorsi non è tuttavia il tema religioso in sé, quanto inve-

* Scuola universitaria professionale della Svizzera italiana.

1 Si veda al riguardo la bibliografia pubblicata in Bochinger, 2012, pp. 243-281.



ce il suo abbinamento a questioni politiche e sociali di particolare rilevanza: sesso, potere, educazione, scuola eccetera; vale a dire questioni di interesse pubblico. Pluralismo religioso e dimensione pubblica delle religioni sono pertanto le caratteristiche salienti del nuovo “paesaggio religioso” elvetico².

Anche in molte altre società del mondo occidentale, particolarmente in Europa, si manifestano fenomeni simili. Ciò ha indotto molti studiosi delle religioni a rivedere l’interpretazione tradizionale della secolarizzazione, la cosiddetta “teoria classica”, secondo la quale la modernizzazione della società comporterebbe la diminuzione e per finire la scomparsa della religione. La critica della teoria classica della secolarizzazione è esemplificata al meglio dagli studi di José Casanova. Egli ha l’indubbio merito di aver chiarito anzitutto che ciò che solitamente si intende come teoria classica della secolarizzazione è in effetti “l’insieme di tre proposizioni molto diverse, disomogenee e scarsamente integrate fra loro: la secolarizzazione come differenziazione delle sfere secolari dalle norme e dalle istituzioni religiose; la secolarizzazione come declino delle pratiche e delle credenze religiose; e la secolarizzazione come emarginazione della religione all’interno di una sfera privatizzata” (Casanova, 1994, p. 211; trad. it. pp. 379-80) Questa è la premessa che consente a Casanova di sostenere la tesi che ora sia possibile “separare la teoria della secolarizzazione dalle sue origini ideologiche (rintracciabili nella critica illuminista della religione), nonché distinguere la teoria stessa, intesa come teoria della differenziazione moderna fra sfera secolare e sfera religiosa, dalla tesi secondo la quale il risultato finale del processo moderno di differenziazione sarebbe stato la progressiva erosione della religione, seguita dal suo declino e dalla sua definitiva scomparsa” (ivi, p. 19; trad. it. p. 35).

Pertanto, secondo Casanova, alla base della teoria classica della secolarizzazione ci sarebbe un errore: “avere confuso i processi storici di secolarizzazione in senso proprio con le presunte conseguenze di tali processi sulla religione” (*ibid.*; trad. it. p. 36). In senso proprio la secolarizzazione comporta la differenziazione funzionale delle sfere secolari (la scienza, la politica, l’economia) e con ciò la costituzione di una sfera religiosa, parimenti specializzata e dif-

2 Per altre considerazioni riguardanti i risultati del Programma nazionale di ricerca 58 mi permetto di rimandare a Ostinelli, 2014.

ferenziata dalle altre. Conseguenze possibili, ma non obbligate, di questo processo sarebbero per contro il progressivo declino della religione e la sua privatizzazione, esemplificata dal fatto che la religione non si trova più nei luoghi tradizionali di culto. Secondo Casanova il solo “nucleo valido della teoria della secolarizzazione” sarebbe la tesi della differenziazione (ivi, p. 212; trad. it. p. 381), che nel mondo occidentale è valida ovunque. Invece le “presunte conseguenze” di quel processo si verificano soltanto in Europa; neppure riguardano infatti l’intero mondo occidentale, perché notoriamente gli Stati Uniti sfuggono a questi effetti. In un certo senso si potrebbe sostenere che al riguardo la vera eccezione sia l’Europa e ciò sarebbe l’esito del “trionfo del regime della conoscenza del secolarismo” alle sue latitudini (Casanova, 2007, p. 112). Le tre tesi che sono accostate nella teoria classica devono pertanto essere analizzate indipendentemente l’una dall’altra: un’eventuale falsificazione della tesi della privatizzazione della religione, l’idea che essa sia divenuta invisibile, come disse Luckmann (1967), e possa svolgere invece ora nuovamente un ruolo pubblico, come sostiene Casanova, non inficia per nulla la teoria ristretta della secolarizzazione, cioè la tesi della differenziazione, la quale anche per Casanova conserva la sua importanza euristica: “Abbandonare il concetto o la teoria della secolarizzazione ci lascerebbe analiticamente impoveriti e privi di strumenti concettuali adeguati per cercare di ricostruire l’archeologia e la genealogia della modernità occidentale” (ivi, p. 103), dichiara Casanova contro coloro che vorrebbero ripudiare *in toto* l’idea di secolarizzazione.

Nel caso della Svizzera il rapporto finale sul Programma nazionale di ricerca 58, oltre a darci un’ulteriore conferma del nucleo valido della teoria della secolarizzazione, neppure smentisce completamente la rappresentazione della società com’è descritta dalla teoria classica. Anche in Svizzera si può rilevare però una tendenza che contrasta con l’idea che la religione sia destinata ad essere emarginata nella sfera della vita privata delle persone, quanto meno per il fatto che le religioni negli ultimi decenni hanno guadagnato una maggiore rilevanza nel discorso pubblico. In questo senso possiamo accogliere la tesi di Casanova sulla “deprivatizzazione” della religione, intendendo con ciò “il processo mediante il quale la religione abbandona il posto che le è stato assegnato nella sfera

privata ed entra nella sfera pubblica indifferenziata della società civile per prendere parte al processo di contestazione, legittimazione discorsiva e ridefinizione dei confini” (Casanova, 1994, pp. 65-66; trad. it. p. 121).

Questa è la conclusione che Casanova traeva dalle sue ricerche di sociologia delle religioni: la teoria della secolarizzazione è tuttora valida, se è intesa come tesi della differenziazione delle sfere secolari (la scienza, la politica, l'economia); ma essa non include né la tesi del declino delle credenze e delle pratiche religiose, né quella della privatizzazione della religione³.

Su questa base Casanova ha ritenuto tuttavia di poter compiere un passo ulteriore. Egli si è chiesto infatti se i risultati delle sue ricerche di sociologia della religione non consentissero una nuova formulazione della teoria della secolarizzazione non più dipendente dalla “sua inclinazione verso le concezioni ‘liberali’ della politica e della ‘sfera pubblica’” (ivi, p. 39; trad. it. p. 75), cioè dalla distinzione rigida tra la sfera pubblica e quella privata: “solo mettendo in questione la distinzione liberale fra pubblico e privato nelle sue applicazioni alla religione ed elaborando concezioni alternative della sfera pubblica diviene possibile separare la tesi della privatizzazione da quella della differenziazione, gettando così le basi per identificare le condizioni che rendono possibile lo sviluppo delle religioni pubbliche moderne” (*Ibid.*). Questa però non è una tesi descrittiva; è invece una tesi normativa; non è una questione di pertinenza della sociologia delle religioni, bensì della filosofia politica. Ovviamente anche un sociologo può interrogarsi sul fondamento della modernità e rimettere in discussione il confine esistente tra pubblico e privato nelle sue applicazioni alla religione. Tuttavia le giustificazioni che dovranno essere date per una tesi normativa riguardante la distinzione tra pubblico e privato non equivalgono alle spiegazioni e alle interpretazioni di fenomeni sociali (nella fattispecie religiosi) che troviamo abitualmente nelle ricerche sociologi-

3 Peraltro, ciò non esclude che ciò che noi intendiamo con “religione” sia qualcosa di diverso da ciò che stava al suo posto prima del processo di secolarizzazione. Qualche effetto esso lo ha prodotto, accentuando l’interiorizzazione della fede rispetto ad altre manifestazioni esteriori delle religioni. Però ciò non significa che ne “esiga la loro trasformazione” conformemente a una certa idea della religione (Frey *et al.*, 2020, p. 26; cfr. più in generale il paragrafo “Die Religion der Säkularisierung”, pp. 21-26).

che. Insomma, non si tratta di fatti, bensì di principi. La questione è allora: dove deve essere posto il limite al discorso pubblico delle religioni, ovvero fin dove una religione può diventare pubblica? La ridefinizione del confine tra pubblico e privato, auspicata da Casanova, mette in causa i principi su cui si regge lo Stato costituzionale di diritto? Comporta una minaccia per i diritti individuali di libertà? Più in generale, contrasta con l'idea di società giusta? Casanova ritiene di no⁴; ma la tesi abbisogna di essere esaminata in tutte le sue implicazioni.

2. *“Una discussione di famiglia”*

È questa precisamente una delle questioni su cui hanno dibattuto i due più importanti filosofi politici del nostro tempo, ovvero John Rawls e Jürgen Habermas: una discussione che ha consentito a ciascuno di precisare la propria posizione sulla questione delle religioni nel discorso pubblico come pure di progredire verso una sua soluzione ragionevole.

Un dibattito filosofico può avere scopi diversi; può mirare a uno scambio d'idee oppure può essere inteso a un confronto antagonistico; può essere un dialogo oppure una disputa. In una disputa l'obiettivo di chi partecipa alla discussione è avere l'ultima parola; in un dialogo, all'opposto, i partecipanti condividono l'idea che ciascuno possa imparare qualcosa dall'altro. Il dibattito tra Rawls e Habermas su religioni e ragione pubblica non fu né l'una né l'altro. Non fu una disputa, perché ciascuno muoveva da una notevole considerazione dei risultati ottenuti dal suo interlocutore; ma non fu neppure un dialogo, perché l'apprendimento reciproco fu poco significativo.

Habermas la definì “una discussione di famiglia” (Habermas, 1996, pp. 65-6): in effetti, malgrado esistessero alcune “differenze di fondo” tra i due filosofi, come dovette ammettere Rawls (Rawls, 2005, p. 373), essi condividevano i valori fondamentali di riferi-

4 Secondo l'autore la soluzione ricercata sarà comunque “una concezione di religione pubblica moderna compatibile con le libertà liberali e con i processi moderni di differenziazione strutturale e culturale” (Casanova, 1994, p. 217, trad. it. p. 388).

mento e senza dubbio quelli che riguardavano la fattispecie che qui consideriamo, cioè il ruolo delle religioni nel discorso pubblico. Nella prima occasione in cui Rawls e Habermas ebbero modo di cimentarsi direttamente l'uno con l'altro, cioè nel dibattito che si svolse nel 1995 sulle pagine del *Journal of Philosophy*, Habermas preciserà che il dissenso espresso verso alcune tesi di Rawls gli era imposto “dal ruolo di oppositore, attribuitomi dalla redazione [della rivista]” (Habermas, 1996, p. 67). Neanche Rawls era da meno a rilevare che tra di loro in realtà non c'era un dissenso radicale: benché tra lui e Habermas esistessero “differenze di fondo”, “siamo d'accordo su molte tesi filosofiche” (Rawls, 2005, p. 373).

La discussione non fu un mero fallimento, come invece qualcuno ebbe a dichiarare⁵. Diede i suoi frutti, anche se sarebbe stato lecito attendersi di più da entrambi. Non fu però un dialogo effettivo, se si assume che un dialogo debba sfociare almeno in un parziale avvicinamento delle posizioni. A Rawls la discussione con Habermas servirà a precisare meglio la propria e a evitare qualche fraintendimento: le critiche di Habermas “mi hanno obbligato a ripensare e a riesaminare molti aspetti della mia concezione e ritengo di comprenderla meglio adesso di quanto non la intendessi prima. Per questo sarò sempre in debito nei confronti di Habermas” (Rawls, 2005, p. 434). Nel caso di Habermas, il confronto con Rawls servirà quanto meno a capire le ragioni che avevano indotto il suo interlocutore a proporre una revisione importante della sua teoria della giustizia. Habermas lo ammetterà qualche anno più tardi. Nel suo contributo a un volume pubblicato nel 2011, dedicato a un bilancio del dibattito che si svolse sulle pagine del *Journal of Philosophy*, egli dichiarò infatti che “a quell'epoca, il passaggio da *Una teoria della giustizia* al nuovo *Liberalismo politico* mi sembrava tutto sommato irritante. E il suo vero significato lo avrei capito solo più tardi e poco alla volta” (Habermas, 2015, p. 257)⁶. Rawls e Habermas avevano interessi filosofici differenti e differenti erano pure le tradizioni filosofiche a cui attingevano. Avevano però almeno un tema comune: il

5 *Failure* fu l'espressione usata da Jonathan Wolff sul *Times Literary Supplement*, 7 marzo 2008: cfr. Finlayson, 2019, p. 3.

6 Il testo originale tedesco apparve nel 2012 in *Nachmetaphysisches Denken, 2: Aufsätze und Repliken*. L'edizione del 2011 è una traduzione inglese a cura di Ciaran Cronin.

ruolo delle religioni nella società. È la questione saliente che Rawls aveva affrontato in *Liberalismo politico*: a quali condizioni è possibile una stabile convivenza di cittadini liberi e uguali in un contesto caratterizzato dal pluralismo religioso? La domanda che egli pone introducendo l'opera è infatti: "Come è possibile che esista nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi e uguali che permangono profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?" (Rawls, 2005, XXXVII). Esse sono "incompatibili e tuttavia ragionevoli"; nessuna "è universalmente accettata dai cittadini" (ivi, XVI). È il fatto del pluralismo ragionevole delle società contemporanee, di cui le religioni sono una parte importante, che Rawls metterà a tema nella nuova versione della sua teoria. In effetti, come noterà Habermas, a Rawls "spetta il grande merito di avere riflettuto precocemente sul ruolo politico della religione" (Habermas, 2008, p. 50) e, più recentemente, con un giudizio di merito forse ancora più esplicito: "egli è stato tra i grandi filosofi politici il primo a prendere sul serio il pluralismo di concezioni del mondo e ad avviare un proficuo dibattito sulla posizione della religione nella sfera pubblica" (Habermas, 2021, p. 336). Oltre a ciò, Habermas da ultimo ha riconosciuto più in generale la rilevanza della teoria politica di Rawls per la comprensione del rapporto tra pensiero filosofico e fede religiosa nel contesto pluralistico attuale: "La teoria politica di Rawls ha una posizione unica nella tradizione del diritto razionale che si deve alla sua considerazione sistematica del pluralismo religioso e culturale, e per questa ragione essa si è offerta per risolvere il problema del rapporto tra l'autocomprensione secolare illuminata del pensiero postmetafisico e quella della fede religiosa divenuta riflessiva" (Habermas, 2022, p. 83).

3. *Habermas, Rawls e la religione*

Tuttavia, anche su questo tema, i due filosofi avevano prospettive filosofiche differenti. Mentre per Rawls si trattava esclusivamente di un problema politico – il ruolo della religione nella sfera pubblica – a Habermas interessava pure "la questione metafisica di come il pensiero post-metafisico debba atteggiarsi nei confronti delle tradizioni religiose" (Habermas, 2015, p. 276) con lo scopo di

ricavarne i “potenziali semantici non ancora sfruttati” (ivi, p. 278). Ciò è possibile secondo Habermas senza dover rinunciare alla vocazione secolare della filosofia; che non è ostile alle religioni, ma “non rinuncia alla differenza tra fede e sapere quali maniere diverse del ‘tenere-per-vero’” (ivi, p. 277). Pur essendo agnostica (Habermas, 2008, p. 45), la filosofia non esclude di trarre dalle religioni qualche insegnamento; verso le quali è doveroso perciò “un rapporto dialogico, aperto all’apprendimento” (ivi, p. 87).

È l’attitudine di cui Habermas darà prova in molti saggi filosofici pubblicati a partire dal nuovo millennio, tra i quali anche quello discusso il 19 gennaio 2004 alla Katholische Akademie in Bayern nell’incontro con Joseph Ratzinger, allora prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, sul tema “I fondamenti morali e prepolitici dello Stato liberale” (ivi, pp. 5-18). Habermas aveva cominciato a manifestare questa attitudine verso il significato delle religioni “con l’interesse di produrre senso in casa propria” in *Glauben und Wissen*, il discorso che pronunciò il 14 ottobre 2001 in occasione del conferimento del *Premio per la pace dei librai tedeschi*. La posizione di Habermas era allora già chiaramente formulata: “*la ragione profana ma non disfattista [...] sta bene attenta a non avvicinarsi troppo alla religione*”, consapevole che la linea di confine che divide fede e sapere, religione e filosofia è “un terreno minato,” (Habermas, 2002, pp. 110-1, corsivo nel testo).

Per contro Rawls aveva manifestato un interesse per la religione fin dai primi passi che aveva compiuto nella formazione filosofica. La tesi redatta a conclusione degli studi per il conseguimento del bachelor presso il Dipartimento di filosofia della Princeton University riguardava infatti una questione religiosa. Si tratta di *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (Rawls, 2009). La tesi fu conclusa nel dicembre 1942. Allora Rawls aveva convinzioni religiose molto radicate, al punto che aveva considerato la possibilità di frequentare il seminario della Chiesa episcopale. La guerra provocò però un mutamento totale dei suoi convincimenti religiosi, inducendolo a congedarsi dalla fede. Ce lo dice il saggio autobiografico *On my Religion*, datato 1997 e ritrovato tra i suoi *files* dopo la morte. Tre episodi vissuti da Rawls quando prestava servizio nella guerra contro il Giappone furono all’origine di questa svolta radicale. La crisi lo indusse a interrogarsi sulle questioni della teodicea e

a respingere la teoria del comando divino: egli aveva maturato la convinzione che la volontà di Dio non è il criterio del giusto; essa deve invece necessariamente accordarsi “con le più fondamentali idee di giustizia così come sono a noi note” (Rawls, 2009, p. 263)⁷. L’idea di Rawls, di stampo kantiano, era in effetti che “l’essere di Dio, per quanto grandi siano i poteri divini, non determina i canoni essenziali della ragione” (ivi, p. 268).

Può darsi che il racconto dell’esperienza tragica di Rawls durante la Seconda guerra mondiale abbia scarsa rilevanza filosofica, proprio come suggerisce l’autore in apertura del saggio con un palese *understatement*: “La mia religione interessa soltanto me perché le sue varie fasi e la loro successione non sono insolite o particolarmente rivelatrici” (ivi, p. 261). Al contrario Habermas lo considera “un esempio eccezionale di traduzione filosofica di motivi religiosi” (Habermas, 2021, p. 315).

Comunque sia, la conclusione del saggio è molto importante per comprendere la posizione filosofica di Rawls nei confronti delle religioni. Egli rende conto della profonda influenza che su di lui esercitò l’opera di uno scrittore politico moderno a riguardo della considerazione delle credenze religiose degli altri. La sorpresa è grande; non è infatti l’autore che ci saremmo aspettati che fosse menzionato da Rawls. Non è Kant e neppure Locke. L’autore dichiara infatti che, “dei molti testi sulla religione che ho letto, pochi mi hanno colpito quanto le idee di Jean Bodin espresse nel suo *Colloquio di sette saggi sui misteri delle cose sublimi*”. Il punto saliente del *Colloquium heptaplomeres* si trova alla fine dell’opera. I sette interlocutori – un cattolico, un calvinista, un luterano, un musulmano, un ebreo, uno che crede nella religione naturale e un altro che si dichiara indifferente – concordano di abbandonare i loro tentativi reciproci di confutare le altrui credenze religiose, incoraggiandosi invece vicendevolmente a descrivere accuratamente le proprie, affinché gli altri possano comprenderle meglio (Bodin, 1966). Se la concordia sul piano dottrinale è impossibile, è quella civile che occorre ricercare: questa è al fondo l’idea inusuale del *Colloquium heptaplomeres*.

7 Il ragionamento di Rawls ricorda la celeberrima discussione tra Socrate ed Eutifrone nell’omonimo dialogo di Platone (*Eutifrone*, 4 e – 11 b): se “il santo, perché santo lo amano gli dei, o perché lo amano gli dei è santo?” (ivi, 10 a).

La morale che ne ricava Rawls è che la controversia religiosa deve essere evitata; al contrario deve essere incoraggiata la discussione amichevole e simpatetica tra i credenti. Essa costituisce una parte importante dell'esperienza religiosa (ivi, p. 266). Rawls non ignora i limiti evidenti della soluzione adottata da Bodin. Come già per altri pensatori della modernità, il trattamento su cui si accordano i sette saggi non si estende a chi si proclama ateo. Ai sette interlocutori del *Colloquio* di Bodin è dunque necessario aggiungere un nuovo personaggio, l'ateo. A quel punto, una volta che la soluzione proposta da Bodin fosse stata emendata integrando nella discussione anche gli argomenti dell'ateismo, secondo Rawls nessun ostacolo avrebbe precluso l'accettazione della concezione del liberalismo politico (Rawls, 2009, p. 267). È la soluzione che egli identifica per garantire la concordia civile nel contesto sociale contemporaneo caratterizzato dal pluralismo ragionevole, religioso e filosofico. Una delle idee salienti di questa soluzione è quella di ragione pubblica.

4. *L'idea di ragione pubblica*

L'idea di ragione pubblica è stata proposta in vario modo da uno stuolo di importanti filosofi politici contemporanei. La sua formulazione canonica si trova in Rawls, in particolare nella Lezione VI di *Liberalismo politico* dedicata a *L'idea di ragione pubblica* (Rawls, 2005, pp. 212-254) e nel successivo saggio *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* apparso sulla *University of Chicago Law* nel 1997 (ivi, pp. 435-490).

Tuttavia il nucleo originario dell'idea di giustificazione pubblica si trova già nella celeberrima distinzione kantiana di uso pubblico e uso privato della ragione. La spiegazione che ne dava Kant di primo acchito può sembrare paradossale: "Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa, come studioso, davanti all'intero pubblico dei lettori. Chiamo invece uso privato della ragione quello che ad un uomo è lecito farne in un certo ufficio o funzione civile di cui egli è investito" (Kant, 1968, p. 37). La spiegazione può sembrare paradossale perché l'uso pubblico è attribuito da Kant a chiunque si applichi all'esame di una questione, nel corso del quale nulla impedisce che egli esponga soltanto le proprie personali

aversioni e propensioni; mentre quello privato è riservato a chi occupa una funzione pubblica.

Il significato della distinzione kantiana è tuttavia chiarissimo. Come studioso egli è “membro di tutta la comunità e anzi della società cosmopolitica” (*ibidem*) e, almeno virtualmente, si rivolge “all’intero pubblico dei lettori” (*ibidem*), “al pubblico propriamente detto, cioè al mondo” (ivi, p. 38) ovvero all’uditorio universale. Ciò gli impedisce di fermarsi ad un giudizio soggettivo e gli richiede di far uso della ragione universale. In quanto invece svolge un particolare ufficio, come nel caso, proposto da Kant, di un ecclesiastico che si rivolge ai membri della propria comunità religiosa che, “per quanto grande sia, è sempre soltanto una riunione domestica” (*ibidem*), l’uso della ragione è sempre privato, cioè egli si avvale di ragioni particolari, non pubbliche, quelle che valgono all’interno di quella comunità religiosa, ma non al di fuori di essa.

Anche Rawls distingue tra ragione pubblica e ragioni non pubbliche. La ragione pubblica si applica a ciò che regola la vita associata: la struttura di base della società, le istituzioni pubbliche, la costituzione politica, le leggi dello Stato. L’idea di Rawls è che la convivenza pacifica e duratura di persone con convinzioni diverse, tra di loro incompatibili e tuttavia ragionevoli, sia possibile se i suoi membri considerano adeguatamente nella risoluzione delle questioni fondamentali di giustizia i vincoli posti dalla ragione pubblica. Essa è perciò “la ragione dei cittadini, di coloro che hanno in comune lo stato di uguale cittadinanza” (Rawls, 2005, p. 213), che si considerano reciprocamente persone libere e uguali. Il soggetto della ragione pubblica è pertanto il cittadino, ovvero la persona che agisce in un ambito pubblico; l’oggetto è “il bene pubblico concernente questioni di giustizia politica fondamentale” (Rawls, 1999, p. 575). La ragione pubblica soddisfa inoltre un criterio di pubblicità, nel senso che essa è accessibile a e comprensibile da ogni cittadino ragionevole di quella società: infatti Rawls precisa che essa “è pubblica nella natura e nel contenuto, che sono dati dagli ideali e principi espressi dalla concezione che la società ha della giustizia politica” (Rawls, 2005, p. 213). Vi sono pertanto tre criteri che ne fanno una ragione pubblica: il soggetto (il cittadino), l’oggetto (il bene pubblico), il suo contenuto (la concezione politica della giustizia).

Invece le ragioni non pubbliche sono quelle che valgono soltanto all'interno di una particolare comunità religiosa; o meglio che valgono soltanto per coloro che condividono una particolare dottrina comprensiva della vita buona, religiosa o secolare; o ancora, per usare l'espressione kantiana, quelle che si applicano soltanto ai membri di una particolare "riunione domestica", per quanto grande essa sia. A differenza della ragione pubblica, quelle non pubbliche non sono infatti necessariamente accessibili a e comprensibili da altri cittadini (quelli che non partecipano a questa o quella particolare "riunione domestica").

Siamo pertanto confrontati con il fatto del pluralismo ragionevole, cioè l'esistenza di concezioni comprensive della vita buona "incompatibili e tuttavia ragionevoli" (Rawls, 2005, p. XVI), che è uno dei tratti caratteristici della società moderna e che l'Europa conosce in maniera diffusa almeno dall'epoca della Riforma protestante. Esso è il risultato ordinario dell'uso della ragione umana, quanto meno là dove è garantita la libertà politica: "Tale pluralismo non è visto come un disastro, ma come l'esito naturale delle attività della ragione umana entro libere istituzioni durature; vedere il pluralismo come un disastro significa vedere come un disastro l'esercizio della ragione in condizioni di libertà" (Rawls, 2005, pp. XXIV-XV). Insomma, là dove è garantita durevolmente la libertà, lì esiste pluralismo: religioso, filosofico, morale. Ciò dipende dal fatto che la ragione umana è limitata e fallibile; ovvero che essa è gravata dagli oneri del giudizio⁸.

Invece le questioni fondamentali di giustizia devono essere esaminate dalla "ragione dei cittadini", quella che vale per ogni cittadino. Essa è nettamente distinta dalle ragioni non pubbliche: queste sono ragioni che alcuni approvano, ma altri potrebbero ragionevolmente respingere; quella invece è lecito attendersi che ogni cittadino ragionevole l'approvi: "Il succo dell'ideale di ragione pubblica è che i cittadini devono discutere le questioni fondamentali entro

8 "Oneri del giudizio" (*burdens of judgment*) sono per Rawls "le fonti di un dissenso ragionevole fra persone ragionevoli", ovvero "i numerosi rischi impliciti nell'esercizio corretto (e coscienzioso) dei nostri poteri di ragione e giudizio nel corso normale della vita politica": per esempio "anche quando c'è pieno accordo su quali siano i tipi di considerazione pertinenti ci può essere disaccordo sui loro pesi relativi, il che può portare a giudizi diversi" (Rawls, 2005, pp. 55-56).

quella che ognuno di loro considera una concezione politica della giustizia basata su valori tali che ci si possa ragionevolmente aspettare che anche gli altri li accettino, e ognuno deve essere preparato, in buona fede, a difendere tale concezione, intesa in questo modo” (Rawls, 2005, p. 226).

Definire “politica” la concezione alla quale riferirsi per discutere e risolvere le questioni di giustizia non è un attributo generico: per Rawls significa che i valori su cui essa si basa non dipendono da una particolare concezione comprensiva della vita buona, sia essa religiosa o secolare. Essa non ne dipende nella misura in cui è circoscritta all’ambito politico (infatti non riguarda il catalogo completo delle questioni della vita buona); e può essere determinata altresì senza fare riferimento a nessuna concezione comprensiva, comprese quelle secolari (come l’umanesimo civico).

Una concezione politica della giustizia non è insomma “metafisica”: diversamente dall’utilitarismo infatti “non consiste nell’applicazione di una concezione morale generale alla struttura di base della società” (Rawls, 1999, p. 390). Tuttavia, benché una concezione “politica” non dipenda da alcuna concezione comprensiva della vita buona, essa può essere approvata e sorretta da queste concezioni, purché esse siano ragionevoli. Essa è dunque un “modulo” che può essere inserito nelle varie concezioni comprensive della vita buona diffuse in una società che garantisce i diritti di libertà ai cittadini, a condizione che esse siano ragionevoli: “è un modulo, una parte costitutiva essenziale che si adatta a varie dottrine comprensive ragionevoli, le quali hanno un’esistenza duratura nella società da essa regolata, e trova in queste un sostegno” (Rawls, 2005, p. 12); e ciascuna lo può fare a suo modo, cioè “in modi differenti” l’una dall’altra (ivi, p. 145).

Il contenuto della ragione pubblica è pertanto alla portata di qualsivoglia concezione comprensiva della vita buona, purché essa sia ragionevole. Vale per l’ateismo ragionevole così come per un cattolicesimo ragionevole. L’uno e l’altro sono ragionevoli se “danno priorità ai valori politici” (Habermas, 2015, p. 258), senza tuttavia che ciò sia avvertito come un inconveniente dai cattolici e dagli atei. Il risultato auspicato è che “le idee fondamentali della concezione politica sono sottoscritte dalle dottrine comprensive ragionevoli e queste dottrine a loro volta rappresentano quelli che i cittadini considerano

i loro convincimenti religiosi, filosofici e morali più profondi. Da ciò segue la stabilità per le giuste ragioni” (Rawls, 2005, p. 392).

Per altro la ragione pubblica costituisce comunque un vincolo: quando i cittadini esaminano le questioni di giustizia della loro società, lo devono fare mettendo tra parentesi principi e valori della loro concezione comprensiva della vita buona e attingendo esclusivamente a quelli della concezione politica condivisa (che tale può essere se i cittadini sono ragionevoli). Il vincolo a cui devono attenersi i cittadini è il “dovere di comportamento civile” (*duty of civility*), che è una caratteristica saliente dell’ideale di cittadinanza democratica: “l’ideale di cittadinanza impone il dovere, morale e non legale – dovere di comportamento civile –, di essere pronti a spiegare l’uno all’altro, riguardo a tali questioni fondamentali, come i principi e le scelte politiche da essi difesi e votati possano trovare un sostegno nei valori politici della ragione pubblica” (Rawls, 2005 a, p. 217). Conformarsi al dovere di comportamento civile è richiesto dal rispetto che è dovuto a ogni altro cittadino. Rispettare i nostri concittadini significa infatti riconoscere la loro capacità morale e la loro autorità (Boettcher, 2012, p. 169). A ognuno di loro dobbiamo la giustificazione dell’esercizio legittimo del potere politico. Esso è legittimo infatti a condizione che si basi su valori “tali che ci si possa ragionevolmente aspettare che anche gli altri li accettino” (Rawls, 2005, p. 226).

Ogni cittadino, quale che sia la propria concezione della vita buona, deve pertanto apprendere la capacità di fare a meno dell’intera verità (di quella che egli considera la verità intera riguardo alla propria esistenza) e limitarsi a esaminare le questioni di giustizia in termini politici (nel senso specificato): non come un ateo o come un cristiano, ma come un cittadino. Al cittadino ragionevole è richiesto di mettere in atto il *method of avoidance*, l’astensione dalla verità intera, perché la convivenza civile di cittadini liberi e uguali è possibile soltanto a questa condizione: “accettando che in una società democratica la politica non sia guidata da quella che consideriamo l’intera verità” (ivi, p. 243). Quella che ciascuno di noi considera l’intera verità dovrà essere riservata alle “riunioni domestiche” che sono la sede legittima delle ragioni non pubbliche. In ciò consiste l’ideale della cittadinanza democratica: nella capacità di distinguere e mantenere separate la ragione pubblica e quelle non pubbliche.

L'osservanza del dovere morale di comportamento civile costituisce pertanto uno dei tratti salienti della condotta di un cittadino democratico. I vincoli della ragione pubblica costituiscono infatti degli "obblighi di ruolo" dovuti da ogni cittadino democratico ai propri concittadini (Boettcher, 2012, p. 164).

5. L'arte della separazione in una società post-secolare

L'idea di ragione pubblica prescrive insomma che sulle questioni di giustizia sia richiesto un giudizio che può essere ricavato da principi e valori politici, senza far ricorso ad altro. Pur essendo sorretti e approvati dalle particolari concezioni comprensive della vita buona, religiose o secolari, stabilmente diffuse in una società, da esse non dipendono; principi e valori politici si distinguono da quelli non politici: ecco ciò che prescrive l'idea di ragione pubblica, quanto meno come ce la propone la teoria del liberalismo politico di Rawls.

Interpreto questa idea come un possibile esito dell'"arte della separazione" con cui fu tracciata la mappa del mondo moderno. Si deve questa rappresentazione icastica della modernità a Michael Walzer: "La vecchia mappa del periodo preliberale mostrava un territorio in gran parte indifferente, con fiumi e montagne, città e paesi, ma nessun confine [...]. La società era concepita come un tutto organico e integrato. La si poteva vedere dal lato della religione, della politica, dell'economia o della famiglia, ma tutti questi punti di vista si compenetravano a vicenda andando a costituire una realtà unica [...]. Contrapponendosi a questo mondo, i teorici del liberalismo predicarono e praticarono un'arte della separazione. Tracciarono linee, delimitarono ambiti differenti e crearono la mappa sociopolitica che ancora oggi ci risulta familiare. La linea più famosa è il 'muro' che separa la Chiesa dallo Stato, ma ce ne sono molte altre. Il liberalismo è un mondo di muri, e ognuno di essi crea una nuova libertà" (Walzer, 1984, p. 315).

È una descrizione efficace della modernità. L'immagine del muro è forse discutibile, anzi è senz'altro equivoca – tanto che pure Walzer mette la locuzione tra virgolette. Però l'idea che tra politica e religione occorra segnare dei confini corrisponde a un principio essenziale della cittadinanza democratica e corrisponde a quanto

accadde in Europa in epoca moderna con il processo di secolarizzazione della società. Non si può ignorare che per molte comunità religiose quel processo non fu indolore e che per alcune non lo è tuttora, soprattutto per quelle che attualmente ancora si trovano ai margini della società contemporanea. In effetti, il processo di differenziazione funzionale caratteristico della modernità comporta una trasformazione radicale del modo di vivere delle comunità religiose più tradizionali: il suo risultato è che “un tradizionalismo particolare e indiviso è stato sostituito dalla divisione caratteristica della vita moderna” tra sfera pubblica e sfera privata (Walzer, 2000, p. 27). La differenziazione funzionale dell’epoca moderna comporta inoltre altre conseguenze rilevanti per le comunità religiose; come nota Habermas, esse “perdono il controllo su diritto, politica, educazione e scienza” e sono “ristrette alla loro genuina funzione di amministratrici dei beni di salvezza” (Habermas, 2015, p. 297).

Nonostante gli effetti deleteri che ebbe in passato e che continua a produrre sull’identità di alcune comunità religiose, questa differenziazione funzionale costituisce un’acquisizione legittima della modernità. C’è in effetti un fondamento normativo che la giustifica: il riconoscimento dei diritti di libertà di ogni persona, tra cui la libertà religiosa sia nell’accezione positiva (la libertà di religione) che in quella negativa (la libertà dalla religione). Al riguardo, anche Habermas riconosce che la separazione della politica dalla religione costituisce un’acquisizione irrinunciabile della cittadinanza moderna: “La secolarizzazione dello Stato forma il nocciolo duro del processo di secolarizzazione. Si tratta di una conquista liberale che, anche dal mio punto di vista, non dev’essere affatto abbandonata negli odierni scontri religiosi” (Habermas, 2015, p. 82). Il ragionamento habermasiano non è dissimile da quello che guidò Rawls a svolgere la sua teoria politica per una società giusta e stabile procedendo dal fatto del pluralismo di dottrine comprensive “incompatibili e tuttavia ragionevoli” (Rawls, 2005, p. XVI). Habermas chiarisce infatti così la questione: “La secolarizzazione del potere statale fu la risposta appropriata alle guerre di religione che laceravano la prima modernità [...] Si passava così dal diritto-di-credere nell’intimo della coscienza al diritto-di-dichiarare in pubblico la propria religione e, infine, al diritto-di-esercitare in pubblico il proprio culto. Ricordare questo lungo processo storico, che si è protratto fin dentro il XX se-



colo, ci aiuta a capire i presupposti di una conquista civile dal prezzo non irrilevante: una libertà religiosa inclusiva, equamente valida per tutti i cittadini” (Habermas, 2015, p. 293). L’aggiunta obbligata è che questi diritti di libertà valgono non solo per chi professa una religione, ma anche per chi non ne professa alcuna, è agnostico e fa propria una dottrina secolare.

Vi è tuttavia una considerazione molto importante che ha spinto Habermas a porre in una diversa prospettiva la questione del rapporto tra politica e religioni nel mondo attuale. Per Habermas “la secolarizzazione dello Stato non va confusa con la secolarizzazione della società” (ivi, p. 100). Occorre pertanto comprendere, analogamente a quanto sostiene Casanova, che “vivere in una società laica” – ovvero, si dovrebbe dire più precisamente, secolarizzata – non significa più essere certi che la modernizzazione socioculturale ridurrà il significato pubblico e personale della religione (ivi, p. 291). La società attuale è per Habermas “post-secolare”: il lemma che descrive in modo appropriato la condizione di quelle società che, “pur restando secolarizzate, devono fare i conti con la persistenza (e con la perdurante rilevanza) delle comunità e delle tradizioni religiose. Post-secolare non è la società in se stessa, ma il cambiamento di mentalità che è in essa avvenuto. Ne consegue che post-secolari possono diventare soltanto le società che si siano già, da parte loro, intrinsecamente secolarizzate” (ivi, p. 86).

6. Dalla tesi esclusiva a quella inclusiva

È in questo mutato contesto culturale che emerge il tema centrale del confronto tra Rawls e Habermas: quello della posizione delle religioni nella sfera pubblica delle società post-secolari.

Consideriamo anzitutto la soluzione proposta da Rawls. La sua idea di ragione pubblica ci dice che nell’esame delle questioni di giustizia che riguardano la struttura di base della società i cittadini devono rinunciare a quella che essi considerano l’intera verità sul significato dell’esistenza umana, che ognuno di loro desume dalla propria concezione comprensiva della vita buona, e affidarsi esclusivamente alla ragione pubblica. La ragione pubblica richiede infatti la separazione di quel che riguarda il cittadino



dal resto della persona, mettendo tra parentesi quelle convinzioni più profonde che trovano la loro giustificazione in una particolare concezione comprensiva della vita buona: proprio come suggeriva Rousseau nella sua teoria filosofica dell'educazione secondo il quale "bisogna scegliere se formare un uomo o un cittadino" (Rousseau, 1969, p. 248), scegliendo tuttavia il cittadino invece dell'uomo, a differenza di quanto sosteneva l'autore dell'*Émile*.⁹ Sembra l'interpretazione più conseguente del ragionamento di Rawls: è la cosiddetta "tesi esclusiva", la quale richiede che "sulle questioni politiche fondamentali non si devono *mai* [never] introdurre nella ragione pubblica considerazioni esplicitamente formulate in termini di dottrine comprensive" (Rawls, 2005, p. 247; corsivo aggiunto).

In verità Rawls ha elaborato una soluzione più flessibile e più ospitale nei confronti delle religioni nel dibattito pubblico. Essa risponde nel modo migliore allo spirito della sua teoria politica: le cui "motivazioni più profonde consistono proprio nel concedere alle persone religiose il massimo spazio compatibile con una politica liberal-democratica" (Maffettone, 2010, pp. 283-4).

Si tratta della "tesi inclusiva" che "*in certe situazioni* permette ai cittadini di proporre quella che essi considerano una base dei valori politici radicata nella loro dottrina comprensiva purché lo facciano in modo da rafforzare l'ideale della ragione pubblica" (Rawls, 2005, p. 247, corsivo aggiunto). È una tesi che ha indubbi vantaggi: oltre ad essere flessibile, in particolare quando si tratta di affrontare questioni politicamente ostiche, essa pone le premesse affinché l'idea di ragione pubblica possa essere fatta propria anche da quei cittadini che non si trovano pienamente a loro agio con l'arte della separazione del liberalismo politico e sono tuttora perplessi quando sono costretti ad assecondare la richiesta pressante di lasciare da parte nella sfera politica la loro intera verità. È una soluzione a cui certamente è opportuno fare ricorso "in presenza di forti divisioni sociali e politiche" (Maffettone, 2010, p. 281), ma che uno Stato autenticamente liberale, vale a dire ospitale e generoso con chi si colloca ai margini delle opinioni maggioritarie, dovrebbe comunque preferire.

9 Ho discusso ampiamente la questione posta da Rousseau in Ostinelli, 2020 a cui mi permetto di rinviare.

Comunque il vincolo della ragione pubblica non si applica secondo Rawls a tutte le discussioni politiche, ma soltanto a quelle che si svolgono nel “foro politico pubblico” e riguardano le questioni fondamentali di giustizia (Rawls, 1999, p. 575). Negli altri casi il vincolo non si applica e il ricorso a ragioni non pubbliche secondo Rawls risulterebbe legittimo.

Non è tuttavia semplice identificare le istituzioni che compongono il foro politico pubblico. Benché il lemma non abbia un significato consolidato, Rawls propone di scomporlo indicativamente in tre parti: a) “il discorso che i giudici conducono nel prendere le loro decisioni”, in particolare, ove esista, quello dei membri di una corte costituzionale; b) “il discorso degli eletti”, siano essi membri di un parlamento o di un governo; c) “il discorso condotto dai candidati alle cariche pubbliche e dai responsabili delle loro campagne elettorali, in particolare quando parlano in pubblico, stendono il programma del partito o rilasciano dichiarazioni politiche” (*ibidem*). La scomposizione è necessaria perché nei tre casi il vincolo della ragione pubblica non si applica nello stesso modo: ai giudici “nel modo più rigoroso”; meno agli altri. Anche i cittadini però sono tenuti ad attenersi all’idea della ragione pubblica: lo fanno “quando pensano a se stessi *come se* fossero legislatori” (ivi, p. 577, corsivo nel testo): “si chiedono perciò quali leggi siano a loro giudizio le più ragionevoli da promulgare, e quali ragioni che soddisfino il criterio della reciprocità possano essere portate a loro sostegno” (*ibidem*). I cittadini non ne sono esenti; la richiesta fa parte di quanto il dovere morale di comportamento civile prescrive loro. Devono “spiegare l’uno all’altro, riguardo a tali questioni fondamentali, come i principi e le scelte politiche da essi difesi e votati possano trovare un sostegno nei valori politici della ragione pubblica” (Rawls, 2005, p. 217).

Diverso è invece il caso della “cultura di sfondo” (*background culture*)¹⁰. La cultura della società civile “contiene dottrine comprensive di tutti i tipi: finché la società ha vitalità e spirito que-

10 La “cultura di sfondo” descritta da Rawls corrisponde a ciò che Habermas designa con il lemma “sfera pubblica”. Ciò può essere causa di fraintendimenti, perché nella sfera che Habermas definisce pubblica il vincolo della ragione pubblica non si applica. Possiamo dirlo con le parole di Rawls: “Qui la terminologia può essere di intralcio. La ragione pubblica in *Liberalismo politico* può essere confusa con la sfera pubblica habermasiana, ma non si tratta della stessa cosa” (Rawls, 2005, p. 382, nota 13).

ste sono insegnate, spiegate, poste a confronto l'una con l'altra, e discusse senza fine. È la cultura del sociale, non delle questioni pubbliche e politiche. È la cultura della vita quotidiana con le sue molteplici associazioni" (Rawls, 2005, p. 383). Essa è immune dal vincolo della ragione pubblica e in questo contesto ognuno può esprimersi liberamente, attingendo all'intera verità della propria concezione comprensiva della vita buona, sia essa secolare (ateistica, per esempio) o religiosa (cattolica, per esempio).

La tesi inclusiva, a differenza di quella esclusiva, non impedisce a chi partecipa a una discussione politica di introdurre argomenti desunti dalla o fondati sulla propria concezione comprensiva ragionevole, "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 appropriatamente pubbliche" (Rawls, 1999, p. 584). Grazie a questa "clausola condizionale" (*proviso*) i membri delle varie associazioni della società possono esaminare le questioni fondamentali di giustizia facendo riferimento alla propria concezione comprensiva della vita buona, senza doversi attenere al vincolo della ragione pubblica: fintanto che la discussione non giunge alla fase della deliberazione politica dei cittadini. La clausola condizionale opera per la stabilità dell'ordinamento politico; e lo fa "per le giuste ragioni", in quanto la fonte della lealtà dei cittadini ai valori politici democratici sta nelle rispettive concezioni della vita buona. "Al momento opportuno" tuttavia il linguaggio particolare di quella concezione dovrà essere abbandonato, sostituendolo con quello politico.

7. *Qualche esempio*

Consideriamo il discorso "I Have a Dream" che Martin Luther King jr. tenne a Washington il 28 agosto 1963 al termine della marcia di protesta del movimento per i diritti civili contro la discriminazione razziale negli Stati Uniti. Egli proclamava che "è il tempo di rendere vera la giustizia per tutti *i figli di Dio*" e nelle parole conclusive celebrava "il giorno in cui tutti *i figli di Dio*, neri e bianchi, ebrei e gentili, cattolici e protestanti, sapranno unire le mani e cantare con le parole del vecchio spiritual: [...] siamo liberi finalmente"

(corsivo aggiunto). Ovviamente a un pastore battista è lecito invocare “giustizia per tutti i figli di Dio”; tuttavia Martin Luther King jr., dismessi i panni religiosi di pastore battista e indossati quelli politici di leader del movimento per i diritti civili, dovrà rinunciare al lemma del linguaggio religioso (“figli di Dio”) e sostituirlo con il termine appropriato del linguaggio politico (“cittadini”)¹¹.

La distinzione tra “foro politico pubblico” e “cultura di sfondo” può essere illustrata convenientemente anche con alcuni esempi tratti dal dibattito politico in Svizzera. Consideriamo anzitutto il caso dell’inno nazionale svizzero.

Nel 1841 il monaco Alberik Zwyszig compose il *Salmo svizzero* su un testo di Leonhard Widmer. Era una preghiera a Dio: “du Ho-cherhabener, Herrlicher” che sei pure il nostro rifugio e la nostra difesa (“Bist du selbst uns Hort und Wehr”). Anche nelle successive versioni nelle altre lingue nazionali è stata mantenuta l’invocazione a Dio, seppur vi siano differenze importanti tra l’una o l’altra. Nella versione francese di Charles Chatelanat il Salmo invita la Svizzera ad affidarsi a Dio (“Suisse, espère en Dieu toujours”) perché “nella tempesta e nell’angoscia, egli è la nostra fortezza” (“Dans l’orage et la détresse – Il est notre forteresse”). Nel testo redatto in italiano da Camillo Valsagiaco il Salmo si ripete più volte: “di mia patria deh! Pietà” (nella terza strofa); “in te fido Onnipossente – deh, proteggi nostra gente”, nella quarta strofa che si conclude con le parole “Libertà, concordia, amor all’Elvezia serba ognor”. Il testo in romancio, scritto da Alfons Tuor, non è dissimile: si rivolge all’Onnipotente (“etern dominatur, Tuptussent) e confessa che “Mia olma senta ferm Dieu en tschiel”.

Il canto composto da Zwyszig non è più però da tempo soltanto un salmo, cioè un componimento musicale che veniva eseguito nelle comunità cristiane della Svizzera in lode e ringraziamento a Dio. Dal 1961 quel canto è diventato temporaneamente anche l’inno na-

11 Se si considera la storia politica americana, oltre al celebre discorso di Martin Luther King jr, si può ricordare quello inaugurale pronunciato da Abraham Lincoln in occasione della seconda elezione alla presidenza degli Stati Uniti. In quel discorso Lincoln propose un’interpretazione della guerra civile americana come punizione di Dio a causa del peccato della schiavitù. Rawls vi fa riferimento nella parte conclusiva della *Lecture VI* di *Political Liberalism* (Rawls, 2005, p. 254) come pure nel saggio *The Idea of Public Reason Revisited* (Rawls, 1999, pp. 609-610).

zionale svizzero; ufficialmente lo è dal 1981. Le parole di L. Widmer, di C. Chatelanat, di C. Valsangiacomo e A. Tuor, originariamente concepite per un canto religioso, ora sono diventate un testo politico di alto valore simbolico, nel quale ogni cittadino, quali che siano le sue credenze, dovrebbe potersi identificare. Così però non è per tutti. L'inno nazionale svizzero non può essere insomma un salmo, anche se la maggioranza del popolo svizzero fosse cristiana.

Il *Salmo svizzero* di Zwyszig appartiene legittimamente alla “cultura di sfondo” della società civile contemporanea della Svizzera. Con la decisione con cui nel 1981 il Consiglio Federale lo promosse ufficialmente a inno nazionale svizzero esso divenne però di fatto parte del “foro politico pubblico”: un’illustrazione particolarmente importante dei valori politici fondamentali che però non soddisfa i criteri della ragione pubblica. Il *Salmo svizzero*, divenuto inno nazionale, dovrebbe perciò essere sostituito; quanto meno i testi redatti nelle quattro lingue nazionali dovrebbero essere cambiati o rielaborati¹².

L'intromissione di contenuti religiosi della “cultura di sfondo” nel “foro politico pubblico” è particolarmente evidente nel caso del *Preambolo* alla *Costituzione federale svizzera*. Si tratta di un’invocazione a Dio onnipotente, che contiene pure un riferimento alla dottrina della creazione. Il testo può trovare il consenso di molti credenti (cristiani, ebrei, musulmani), ma ne esclude altri (per esempio i buddisti), così come gli atei e gli agnostici nonché coloro che non condividono la credenza che l’universo sia il risultato di un atto di creazione¹³.

Il Consiglio federale nel suo *Messaggio* del 20 novembre 1996 *concernente la revisione della Costituzione federale*, consapevole delle possibili obiezioni contro l’*invocatio Dei* del *Preambolo*, ne attenuava notevolmente il significato religioso: “poiché lo Stato non può dichiarare vincolante alcuna convinzione religiosa e ognuno è libero di attribuire un senso personale al termine ‘Dio Onnipotente’”; escludendo decisamente che dovesse essere interpretato “unicamente in senso cristiano” (Consiglio federale, 1996, p. 114).

12 Già nel 2015 la Società svizzera d’utilità pubblica aveva bandito un pubblico concorso per un nuovo inno nazionale, ma l’idea non giunse a buon fine.

13 *Costituzione federale della Confederazione Svizzera* del 18 aprile 1999, *Preambolo*.

Il governo federale giustificava pertanto il mantenimento dell'*invocatio Dei* nella nuova costituzione, dopo che già era stata inserita in quelle precedenti del 1848 e del 1874, con l'argomento della continuità rispetto alle origini della Confederazione, vale a dire con il riferimento alla tradizione: "L'invocazione divina è un'antica tradizione che risale ai primi patti che hanno vincolato i vecchi Confederati. La sua introduzione nel preambolo della nuova Costituzione è dunque un modo significativo di ossequiare la tradizione. Nel fondo, l'*invocatio Dei* dovrebbe ricordare che esiste un potere trascendente oltre agli esseri umani e allo Stato e dovrebbe nel contempo permettere di relativizzare il valore delle cose terrene" (ivi).

L'argomento con il quale il *Messaggio* del Consiglio federale tentava di ridimensionare il contenuto religioso dell'*invocatio Dei* mostra con somma evidenza la pertinenza della distinzione introdotta da John Rawls tra il "foro politico pubblico" (in cui l'*invocatio Dei* non dovrebbe trovare posto) e la "cultura di sfondo" della società civile nella quale invece è lecito (anzi può risultare rilevante) il discorso di chi vorrebbe sviluppare tra i suoi concittadini "una migliore coscienza della limitatezza della nostra stessa situazione e della transitorietà inerente a ogni essere umano" (ivi, p. 115). In effetti, per il Consiglio federale il contenuto del *Preambolo* ha un significato simbolico, ma non normativo, malgrado il *Messaggio* ammettesse che "la dottrina non è unanime su questo" (ivi, p. 114)¹⁴. Se l'invocazione all'Onnipotente serve unicamente a relativizzare il valore delle cose nelle quali gli esseri umani si impegnano quotidianamente, allora potrebbe bastare un discorso umanistico e non religioso che mostri i limiti intrinseci di ogni impresa umana, anche quella più nobile, e che a differenza dell'*invocatio Dei* sia comprensibile a chiunque, a chi crede nel Dio Onnipotente della tradizione

14 Per esempio c'è chi ritiene che pure l'*invocatio Dei* (oltre al *Preambolo* considerato nel suo insieme) abbia un significato normativo; più precisamente "a) una funzione di ricognizione storica dei valori fondamentali su cui si basa il patto confederale"; "b) una funzione simbolica di riaffermazione di tali valori all'interno del diritto vigente e c) una funzione teleologica di orientamento dell'azione del legislatore, dell'interprete e del giudice diretta alla realizzazione piena di essi" (Pacillo, 2013, pp. 102-3). Ciò proverebbe che la Costituzione federale "riconosce come valori pregiuridici e prepolitici che ne stanno alla base i valori della civiltà occidentale, plasmata sull'incontro della tradizione greco-ellenistica con il messaggio cristiano" (ivi, p. 102).

giudaico-cristiana come pure a chi in questa materia si dice agnostico oppure a chi dichiara il proprio ateismo.

È proprio ciò che suggerisce la soluzione proposta da Rawls con l'idea di ragione pubblica e che si ricava in particolare dalla sua tesi inclusiva. Come ho cercato di mostrare si tratta di una soluzione equilibrata, che al tempo stesso garantisce i vincoli imposti dalla ragione pubblica in una società pluralistica e il rispetto per le diverse concezioni comprensive ragionevoli della vita buona, religiose e secolari. Mi pare perciò plausibile il giudizio di Patrick Neal che considera la soluzione proposta da Rawls “in maniera importante più simpatetica nei confronti delle preoccupazioni religiose rispetto ad alcune altre forme di liberalismo” (Neal, 2009, p. 159); ritenendo che essa sia “parte di una tradizione del liberalismo di ascendenza lockiana, accogliente nei confronti della religione, invece che di una tradizione del liberalismo più ‘critica della religione’ quale è quella che risale a Mill” (ivi, p. 174).

8. *Le critiche della tesi inclusiva sono pertinenti?*

Sorprende pertanto che la tesi inclusiva di Rawls sia stata oggetto di critiche numerose e molto severe, in parte recepite anche da Jürgen Habermas. C'è chi ha interpretato l'idea di ragione pubblica come un velato argomento a favore della religione; e chi, all'opposto, lo ha considerato come velatamente a favore del laicismo. Non è né l'uno né l'altro, almeno secondo Rawls, come risulta dall'intervista che egli rilasciò nel 1998 alla rivista cattolica americana *Commonweal*. È un documento molto interessante perché si tratta di una delle poche interviste che Rawls concesse a un giornalista, ma soprattutto perché costituisce un documento particolarmente significativo per la comprensione della sua posizione filosofica nei confronti delle religioni, in particolare della cosiddetta “clausola condizionale” richiesta dalla tesi inclusiva: “*that it is not a veiled argument for secularism any more than it is a veiled argument for religion*”, dichiarò allora Rawls (Rawls, 1999, p. 619). È stato giustamente notato che in quell'intervista Rawls voleva mostrare soprattutto che il vincolo della ragione pubblica non fosse un atto di ostilità nei confronti delle religioni: e “non si limita a negarlo, ma lo

nega appassionatamente e ripetutamente” (Neal, 2015, p. 136), lui che era una persona timida e modesta. Ovviamente il fatto che non fosse sua intenzione proporre “*a veiled argument for secularism*” né “*a veiled argument for religion*”, non esclude che i suoi critici dell’una o dell’altra fazione non avessero alcuna ragione di ritenere che quello, nonostante le diverse intenzioni del suo autore, fosse l’effettivo risultato ottenuto con l’idea di ragione pubblica.

Tra i critici di Rawls vi è pure Habermas. Egli si schiera tra chi lo accusa di “secolarismo”, ovvero di laicismo, in quanto la sua clausola condizionale comporterebbe una “definizione restrittiva della ragione dei cittadini” (Habermas, 2008, p. 27). Secondo Habermas lo Stato liberale “non può attendersi che tutti i credenti motivino le loro scelte politiche indipendentemente dalle loro convinzioni religiose o visioni del mondo. Questa rigorosa richiesta può essere rivolta soltanto a quegli uomini politici che nell’ambito delle istituzioni statali soggiacciono all’obbligo della neutralità rispetto alle visioni del mondo, quindi a tutti coloro che assumono mandati pubblici o che ad essi si candidano” (ivi, p. 32).

È una critica giustificata? A me sembra che Habermas abbia frainteso la posizione di Rawls. La critica che gli rivolge può essere riassunta da questa citazione: “Uno Stato liberale che esplicitamente autorizza i cittadini a vivere devotamente non dovrebbe poi ‘tagliare’ le voci religiose alle radici stesse della società civile donde scaturisce il processo democratico. Io penso cioè, che nella sfera pubblica i cittadini dovrebbero essere liberi di decidere se servirsi anche di un linguaggio religioso; con l’unica riserva che, in tal caso, dovrebbero poi accettare che il contenuto delle loro espressioni religiose – prima di accedere alle ‘agende’ ed alle trattative di parlamenti, tribunali, amministrazioni pubbliche, ecc. – venga tradotto in un linguaggio generale, accettabile da tutti” (Habermas, 2015, p. 278).

Orbene, io non vedo come questa posizione si discosti dalla tesi inclusiva di Rawls.

Anzitutto, da quel che fin qui abbiamo potuto leggere, non pare proprio che in Rawls ci sia l’intenzione di “tagliare le voci religiose” nel processo di formazione delle opinioni. Lo abbiamo potuto constatare con la distinzione che Rawls introduce tra “foro politico pubblico” e “cultura di sfondo” propria della società civile (ovvero,

con la terminologia di Habermas, la “sfera pubblica”). In questo ambito i cittadini sono liberi di servirsi di un linguaggio religioso; qui non ci sono i vincoli della ragione pubblica che sussistono invece nel foro politico pubblico.

Poi si deve ribadire che secondo Rawls tra i valori politici della giustizia e le convinzioni religiose dei cittadini credenti non c'è conflitto, a condizione che esse siano ragionevoli. La convinzione del pastore battista Martin Luther King jr. secondo la quale in quanto esseri umani siamo tutti figli di Dio non collide con il principio politico dell'eguale rispetto che è dovuto a ogni essere umano. La posizione di Rawls è esplicita e inequivocabile. Quanto richiede la ragione pubblica al cittadino credente non costituisce l'imposizione di un'autorità esterna; risulta invece dal convincimento interiore di un cittadino ragionevole che ha credenze religiose. Rawls sottolineava questo punto fin dalla *Risposta a Habermas* del 1995. “Coltiviamo la speranza che i cittadini giudichino (sulla base della loro concezione comprensiva) che i valori politici di solito (benché non sempre) sono prioritari, ovvero superano in importanza qualsiasi valore non politico che possa entrare in conflitto con essi” (Rawls, 2005, p. 392). Di solito, benché non sempre: si tratta di una precisazione importante che confuta definitivamente la tesi di chi ritiene che Rawls avesse l'intenzione di “tagliare le voci religiose”. In effetti, ai membri di una società ragionevolmente giusta è riconosciuto a determinate condizioni anche il diritto all'obiezione di coscienza e pure quello alla disobbedienza civile (Rawls, 1971, pp. 333-392; Rawls, 1999, pp. 176-189). Il ragionamento di Rawls presuppone infatti che i credenti abbiano “già deciso” (Neal, 2015, p. 144) per loro conto di essere cittadini ragionevoli, cioè di rispettare il “dovere di comportamento civile” e di applicare nelle proprie scelte l'arte della separazione, facendo uso esclusivamente di valori politici nei ragionamenti che si svolgono nel foro politico pubblico. Insomma la distinzione tra questioni riguardanti la ragione pubblica e ciò che invece concerne le ragioni non pubbliche, tra i valori politici dell'una e quelli propri delle altre, “è interna alla concezione propria di un cittadino ragionevole” (Yates, 2007, p. 884).

La ragionevolezza consiste perciò anche in una virtù civica che consente alla persona di adempiere adeguatamente gli obblighi che derivano dal proprio ruolo di cittadino (Callaway, 2010, p. 636). Nel

caso del dovere di comportamento civile si tratta “di essere pronti a spiegare l’uno all’altro, riguardo alle questioni fondamentali [di giustizia], come i principi e le scelte politiche da essi difesi e votati possano trovare un sostegno nei valori politici della ragione pubblica. Tale dovere comporta anche la disponibilità ad ascoltare gli altri e un atteggiamento di apertura mentale quando si tratta di decidere se è ragionevole far loro qualche concessione” (Rawls, 2005, p. 217).

Peraltro, anche Habermas conosce una clausola condizionale, nella forma di un “filtro istituzionale” (Habermas, 2015, p. 278) che si colloca tra le “comunicazioni informali della sfera pubblica” (vale a dire “la cultura di sfondo”) e le “deliberazioni formalizzate” delle istituzioni politiche e dell’apparato amministrativo dello Stato (detto altrimenti il “foro politico pubblico”): è questo il solo ambito i cui, per Habermas non meno però che per Rawls, vale per chiunque l’obbligo di fare uso della ragione pubblica. Pare persino che il “filtro istituzionale” di Habermas sia più severo della “clausola condizionale” di Rawls, dal momento che si applica genericamente all’intera agenda politica che conduce all’adozione di norme vincolanti, dalla costituzione fino all’amministrazione statale.

A me pare che neppure le altre critiche che sono state rivolte al trattamento delle convinzioni religiose nella teoria del liberalismo politico, alcune delle quali condivise pure da Habermas nei saggi pubblicati dopo la morte di Rawls, siano accettabili.

L’obiezione più rilevante riguarda l’onere cui sarebbero tenuti i cittadini credenti, ai quali sarebbe richiesto di applicare l’arte della separazione tra i principi e i valori della cittadinanza e quelli della loro religione e di assegnare nel foro politico pubblico la precedenza ai primi a scapito dei secondi. Secondo Habermas si tratterebbe di un onere eccessivo, “un peso mentale e psicologico che è impossibile imporre ai suoi cittadini credenti” (Habermas, 2008, p. 33). Secondo Habermas, “uno Stato non può imporre ai cittadini cui garantisce la libertà religiosa alcun obbligo inconciliabile con la loro vita di credenti – non può chiedere loro l’impossibile” (ivi, p. 29). La richiesta dello Stato a coloro che vogliono vivere integralmente la loro fede di distinguere le proprie credenze religiose dai valori politici di cittadinanza sarebbe insomma irrealizzabile per coloro che vogliono viverla integralmente; costituirebbe inoltre un onere asimmetrico che discriminerebbe soltanto chi ha una fede religiosa.

Va detto che la richiesta di applicare l'arte della separazione tra i valori politici e quelli della propria concezione comprensiva ragionevole della vita buona non è rivolta dallo Stato soltanto ai cittadini credenti che seguono una religione, ma anche agli altri, a coloro che adottano una concezione secolare (non religiosa, filosofica) della vita buona. Tutti i cittadini sono eguali e l'onere della separazione si applica indistintamente a ogni cittadino, quali che siano le sue credenze. Infatti la ragione da cui si ricava la concezione politica della giustizia non è una ragione secolare, bensì è la ragione pubblica.

Però è doveroso ammettere che coloro che abbracciano una concezione integralistica o tradizionalistica della religione potrebbero avvertire questa separazione tra religione e politica come eccessivamente onerosa, o addirittura ingiusta. È evidente infatti che per chi ha convinzioni integralistiche è più arduo mettere in pratica la ragionevolezza che è richiesta a ogni cittadino. Il rifiuto di separare i valori politici da quelli non politici potrebbe però interessare anche chi ha una concezione comprensiva non religiosa della vita buona. L'onere asimmetrico dipende dalla irragionevolezza della concezione comprensiva, non dal suo contenuto religioso.

D'altra parte non si può sottacere la ragione principale che giustifica la clausola condizionale. Essa non è stata pensata per contrastare intenzionalmente le convinzioni dei cittadini integralisti, ma per assicurare la stabilità dell'ordinamento politico in un contesto sociale caratterizzato dal fatto del pluralismo di concezioni comprensive della vita buona. Non è insomma una clausola discriminatoria, anche se i suoi effetti potrebbero risultare particolarmente deleteri per talune concezioni della vita buona che rifiutano i valori caratteristici della società moderna, come ad esempio la distinzione tra l'ambito pubblico e la vita privata.

La separazione che è all'origine della divisione della persona conformemente ai ruoli che essa occupa di volta in volta si applica anche in molti altri ambiti sociali, ovunque si sia prodotta la differenziazione sociale della modernità. Non meno della politica, anche la scienza si è separata in epoca moderna dalla religione. La testimonianza più significativa si trova nelle cosiddette *Lettere copernicane* di Galileo, là dove si afferma che la Bibbia non può essere considerata un'autorità in una disputa scientifica (quale poteva essere allora la contesa tra geocentrismo ed eliocentrismo e in tempi

più recenti quella tra creazionismo ed evolucionismo): “è l’intenzione dello Spirito Santo essere d’insegnarci come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo”. Grazie a questa divisione della persona tra il ruolo di scienziato e quello di credente Galileo poté perciò proclamarsi al tempo stesso copernicano e cattolico. Ci vollero però ancora alcuni secoli prima che quel processo di differenziazione sociale potesse dispiegarsi pienamente, senza più provocare altre condanne dell’autorità religiosa come quella che colpì Galileo.

Il tema dei rapporti tra scienza e religione, sotteso alla disputa su geocentrismo ed eliocentrismo, si ripropone di tanto in tanto; in tempi recenti con la rivendicazione di una “parità di trattamento” nell’insegnamento della teoria del Big Bang e dell’evoluzionismo d’un canto e della dottrina del Disegno intelligente e del creazionismo dall’altro. Negli Stati Uniti è questione nota: originariamente con la proibizione dell’insegnamento dell’evoluzionismo nelle scuole pubbliche (come accadde nello Stato del Tennessee nel 1925); successivamente con una norma che prescriveva “un trattamento equilibrato alla scienza della creazione e alla scienza dell’evoluzione” (così in una legge del 1981 dello Stato dell’Arkansas). Più recentemente la richiesta è approdata anche in Svizzera. Nel 2008 al Parlamento cantonale di Zurigo fu deposto un postulato dell’Unione Democratica Federale che chiedeva al Consiglio di Stato di “fare pressione sul Consiglio dell’educazione affinché la dottrina del Disegno intelligente e della creazione fosse insegnata su un piano di parità rispetto alla teoria del Big Bang e dell’evoluzione nell’area tematica ‘Uomo e ambiente’ della scuola dell’obbligo”. Il postulato fu respinto dal governo cantonale, ritenendo che “un adattamento del programma di studi nel senso del postulato violerebbe la libertà di credenza e di coscienza, nonché il vincolo della neutralità confessionale e di concezione del mondo delle scuole pubbliche” (Regierungsrates des Kantons Zürich, 2008).

L’arte della separazione è insomma un tratto saliente della modernità che mantiene integralmente il suo valore. Essa si applica ai rapporti che la religione ha con la politica, con la scienza e con ogni altro ambito dell’agire umano che nel corso degli ultimi secoli si sia emancipato del controllo esercitato dalla religione.

In conclusione ritengo che le critiche che sono state espresse contro la tesi inclusiva di Rawls non siano pertinenti. Diversamente da

quanto reputano i suoi critici essa offre un trattamento molto generoso dei cittadini che hanno credenze religiose, conformemente allo spirito liberale (per l'appunto generoso) della filosofia politica di Rawls. Le religioni non sono escluse dalla cultura di sfondo della società; lo sono invece nel foro politico pubblico, ma è un'esclusione "estremamente limitata e qualificata", che "si applica soltanto a istituzioni, questioni e contesti particolarmente significativi, come la considerazione di quesiti costituzionali da parte dei funzionari politici o degli elettori" (Bailey and Gentile, 2015, p. 7).

Semmai eccessivamente limitata e qualificata è l'applicazione del vincolo della ragione pubblica che la tesi inclusiva di Rawls comporta. Essa richiede l'esclusione del linguaggio religioso soltanto nell'esame delle questioni costituzionali. Invece dovrebbe applicarsi all'intero contesto politico: all'insegnamento scientifico prescritto nei programmi scolastici (che rifiutano di equiparare il creazionismo all'evoluzionismo); alla scelta dell'inno nazionale (il cui testo non può essere un salmo religioso); al contenuto di un preambolo al testo vero e proprio della costituzione (che deve essere neutrale rispetto alle diverse concezioni comprensive della vita buona, religiose o secolari).

9. *Una tesi inclusiva più moderata*

La tesi inclusiva sembra insomma troppo generosa nei confronti dei cittadini religiosi: non per il principio che la informa, ma per l'ambito limitato a cui si applica. È opportuno pertanto proporre una versione più moderata che consideri maggiormente il dovere morale di comportamento civile di ogni cittadino, più di quanto non comporti la versione proposta di Rawls. Un inclusivismo moderato, quale è la tesi proposta da Jacobsen e Fjørtoft (2018), è di conseguenza una tesi più esigente nei confronti dei cittadini religiosi. Essa richiede una "clausola condizionale di traduzione conversazionale" secondo la quale chiunque partecipi alle discussioni che si svolgono nella società civile è tenuto ad integrare gli argomenti ricavati da una concezione comprensiva della vita buona con argomenti politici: l'obbligo di comportamento civile si estenderebbe così oltre il foro politico pubblico, anche alla cultura di sfondo, ma

“se, e solo se, ci viene chiesto di farlo” da altri partecipanti alla discussione (Jacobsen, Fjørtoft, 2018, p. 144). Si tratta di una tesi inclusiva più moderata di quella di Rawls, che considera anche i discorsi che si svolgono nella cultura di sfondo, non solo quelli del foro politico pubblico.

La richiesta è ragionevole e non è eccessiva per i cittadini religiosi, tant'è che perfino Habermas dovrebbe approvarla, nel senso che c'è un argomento che egli ha esposto che la può giustificare. Infatti, se le religioni possono costituire delle “importanti risorse di creazione di senso” (Habermas, 2008, p. 34) di cui anche una società che ha conosciuto il processo di secolarizzazione è opportuno che non si privi; se anche coloro che non hanno credenze religiose “possono a volte imparare qualcosa dai contributi religiosi” (*ibidem*), allora è indispensabile che i credenti si facciano capire, vale a dire che nelle conversazioni sociali si sforzino di tradurre il loro linguaggio religioso in modo che sia comprensibile anche agli altri. Ci sono argomenti che non richiedono un impegno particolare, come nel caso dell'argomento che usò Martin Luther King jr. contro la discriminazione razziale; per altri forse la difficoltà potrebbe essere maggiore; in linea di principio, tuttavia, non c'è argomento rilevante per la società intera che non possa essere tradotto nel linguaggio politico della ragione pubblica. D'altra parte, poiché la creazione di senso per l'esistenza umana non è una questione che riguardi soltanto i credenti, ma riguarda ogni persona, allora è opportuno che il compito di rispettare la “clausola condizionale di traduzione conversazionale” non sia lasciato alla sola buona volontà dei credenti, ma richieda la partecipazione di ogni cittadino.

Qui ha ragione Habermas. Egli ha suggerito opportunamente che “i contributi da parte religiosa debbono necessariamente affidarsi a operazioni cooperative di traduzione” (*ivi*, p. 35). Il lavoro di traduzione è “inteso come un impegno cooperativo”, a cui contribuiscono credenti e non credenti, che si impegnano in un dialogo grazie al quale il linguaggio religioso può alla fine dell'opera esser espresso “nella forma mutata di argomentazioni universalmente accessibili” (*ibidem*), facendo scoprire ai cittadini un senso che fin qui era stato ignorato o trascurato, in grado di arricchire il linguaggio politico della giustizia, proprio come seppe fare Martin Luther King jr. nella sua battaglia civile contro la discriminazione razziale. In effetti,

talvolta, ma non sempre, le religioni spingono i cittadini a guardare al di là dei loro ristretti interessi privati e a scoprire che alcune leggi in vigore attualmente sono ingiuste.

Habermas ci ricorda che “i cittadini di una comunità democratica sono debitori l’un verso l’altro delle ragioni delle loro scelte politiche” (*ibidem*). L’impegno cooperativo di traduzione del linguaggio riguarda in effetti tutti i cittadini, credenti e non credenti, con un apprendimento significativo per gli uni e per gli altri.

Rawls sarebbe d’accordo. L’idea di un impegno cooperativo di fronte alle diverse religioni era implicita pure nel *Colloque entre sept savants* di Jean Bodin da cui Rawls fu colpito come da pochi altri testi filosofici. Mentre il dialogo amichevole e il chiarimento simpatetico delle nostre credenze sono accettate come una parte importante della vita religiosa, la controversia o la contesa per avere ragione devono essere evitate. Dobbiamo soltanto aggiungere che il dovere morale di scegliere il dialogo piuttosto che la contesa è richiesto a tutti i cittadini indistintamente, quali che siano le loro credenze ragionevoli, religiose o secolari. La questione non è confinata ai tempi di Bodin, quando le guerre di religione insanguinarono l’Europa; l’attitudine dev’essere coltivata anche ai tempi nostri con l’obiettivo di rafforzare l’ideale della ragione pubblica, che è un presupposto necessario della convivenza civile nelle società contemporanee confrontate con il fatto del pluralismo; e pure con l’auspicio che il dialogo amichevole tra persone che non condividono le stesse credenze sulla concezione della vita possa dispiegare tutti i suoi benefici effetti sulla loro attitudine alla comprensione di modi di vivere diversi dal proprio.

In conclusione, in un contesto sociale caratterizzato dal fatto del pluralismo ragionevole, nel quale è in atto un processo di deprivatizzazione delle religioni, il vincolo della ragione pubblica proposto da Rawls costituisce una soluzione appropriata per il trattamento delle religioni nel foro politico pubblico, conforme pure alle conclusioni più significative della riflessione di Habermas sulla società post-secolare. Sono stati considerati anche due importanti emendamenti alla versione originale di ragione pubblica. Rawls ha proposto una tesi inclusiva che comporta una clausola condizionale: essa non indebolisce la ragione pubblica, ma al contrario la rafforza. La clausola condizionale di traduzione conversazionale, introdotta da



J. Jakobsen e K. Fjørtoft a sostegno di un inclusivismo moderato, è più esigente rispetto ai cittadini credenti di quanto non lo fosse la soluzione proposta da Rawls. È opportuno introdurre tra i vincoli della ragione pubblica anche questa clausola condizionale se i cittadini che discutono nella cultura di sfondo (cioè secondo Habermas nella sfera pubblica) desiderano per davvero trarre utili insegnamenti dal potenziale semantico delle religioni a cui insistentemente fa appello Habermas.

Riferimenti bibliografici

- Bailey, T., Gentile, V. (2015), *Introduction*, in T. Bailey, V. Gentile (eds.), *Rawls and Religion*, Columbia University Press, New York, pp. 1-25.
- Bochinger, Ch. (Hrsg.) (2012), *Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Verlag NZZ, Zürich.
- Bodin, J. (1966), *Colloquium heptaplomeres*. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Ludwig Noack, Schwerin 1857, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Boettcher, J.W. (2012), *The Moral Status of Public Reason*, in “The Journal of Political Philosophy”, 20, 2, pp. 156–177.
- Callaway, C. A. (2010), *Religious Reasons in the Public Square: A Virtue-Ethical Response to the Exclusivist/Inclusivist Debate*, in “Social Theory and Practice”, 36, 4, pp. 621-641.
- Casanova, J. (1994), *Public Religions in the Modern World*, The University of Chicago Press, Chicago-London (trad. it. *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Il Mulino, Bologna, 2000).
- Casanova, J. (2007), *Rethinking Secularization: a Global Comparative Perspective*, in P. Beyer, L. Beaman (eds.) *Religion, Globalization, and Culture*, Brill, Leiden, pp. 101–120.
- Consiglio Federale (1996), *Messaggio concernente la revisione della Costituzione federale del 20 novembre 1996* [96.091], in “Foglio federale”, 80, 1, pp. 1-620
- Finlayson, F. G. (2019), *The Habermas-Rawls Debate*, Columbia University Press, New York.
- Frey C., Hebekus, U., Martyn. D. (2020). *Einführung*, in C. Frey, U. Hebekus, D. Martyn (hrsg. von), *Säkularisierung. Grundagentexte zur Theoriegeschichte*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 11-31.
- Habermas, J. (1996), *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 65-94 (ed. orig.: *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, in “The Journal of Philosophy”, 92, 1995, pp. 109-131).
- Habermas, J. (2002), *Fede e sapere*, in *Il futuro della natura umana. I rischi di*



- una genetica liberale*, a cura di L. Ceppa, Einaudi, Torino, pp. 99-112 (ed. orig. *Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2002).
- Habermas, J. (2008), *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari (ed. orig. *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2005).
- Habermas, J. (2015), *Verbalizzare il sacro. Sul lascito religioso della filosofia*, Laterza, Roma-Bari (ed. orig.: *Nachmetaphysisches Denken, 2: Aufsätze und Repliken*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2012).
- Habermas, J. (2021), *Das ,gute Leben‘ eine ,abscheuliche Phrase‘. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie?*, in J. Rawls, *Über Sünde, Glaube und Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2012, pp. 315-36.
- Habermas, J. (2022), *Una storia della filosofia. 1. Per una genealogia del pensiero postmetafisico*, Feltrinelli, Milano (ed. orig.: *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2019)
- Jakobsen, J., Fjærtøft, K. (2018), *In Defense of Moderate Inclusivism: Revisiting Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere*, in “Etikk i praksis – Nordic Journal of Applied Ethics”, 12, 2, pp. 143-157.
- Kant, I. (1968), *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, Bd. VIII: *Abhandlungen nach 1781*, Walter de Gruyter, Berlin, pp. 33-42.
- Luckmann, Th. (1967), *The Invisible Religion : the Problem of Religion in Modern Society*, Macmillan, New York.
- Maffettone, S. (2010), *Rawls. An Introduction*, Polity Press, Cambridge.
- Neal, P. (2009), *Is Political Liberalism Hostile to Religion?* In: *Reflections on Rawls. An Assessment of his Legacy*, ed. By S. P. Young, Ashgate, Farnham, pp. 153-175
- Neal, P. (2015), *The Liberal State and the Religious Citizen. Justificatory Perspectives in Political Liberalism*, in T. Bailey and V. Gentile (eds.) *Rawls and Religion*, Columbia University Press, New York, pp. 133-151.
- Ostinelli, M. (2014), *Riflessioni sul nuovo ‘paesaggio religioso’ in Svizzera*, in “Religioni e società. Rivista di scienze sociali della religione”, 29, no. 80, pp. 109-112.
- Ostinelli, M. (2020), *Educare l'uomo o il cittadino? Un esame critico della concezione dell'educazione di Rousseau*, in M. Ostinelli (a cura di), *Modernità, scienza e democrazia*, Carocci, Roma, pp. 51-68.
- Pacillo, V. (2013), *L'invocazione a Dio nel preambolo della Costituzione federale svizzera*, in P. Becchi, V. Pacillo (a cura di), *Sull'invocazione a Dio nella Costituzione federale e nelle Carte fondamentali europee. Atti dei convegni di Lugano e Locarno*, Eupress FTL, Lugano, pp. 93-106.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Rawls, J. (1999), *Collected Papers*, ed. By S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).

- Rawls, J. (2005), *Political Liberalism*, Expanded Edition, Columbia University Press, New York.
- Rawls, J. (2009), *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin & Faith (with "On My Religion")*, ed. by Th. Nagel, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts).
- Regierungsrates des Kantons Zürich (2008), *Auszug aus dem Protokoll des Regierungsrates des Kantons Zürich*, Sitzung vom 9. Juli 2008, 1111. Postulat (Gleichgewichtung von Urknall-/Evolutionstheorie und Intelligent Design/Schöpfungslehre)
- Rousseau, J.-J. (1969), *Oeuvres complètes*, tome IV, Gallimard, Paris.
- Walzer, M. (1984), *Liberalism and the Art of Separation*, in "Political Theory", 12, 3, pp. 315-330.
- Walzer, M. (2000), *Quali diritti per le comunità culturali?* in E. Vitale (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, a cura di E. Vitale, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 21-29.
- Yates, M. (2007), *Rawls and Habermas on Religion in the Public Sphere*, in "Philosophy and Social Criticism", 33, 7, pp. 880–891.

*Finito di stampare
nel mese di settembre 2023
da Puntoweb S.r.l. – Ariccia (RM)*