

for

---

Simposio



## Sebastiano Maffettone

### Religione e liberalismo: ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale

All'interno del liberalismo contemporaneo, ispirato dalla concezione politica di John Rawls<sup>1</sup>, la relazione fra politica e religione differisce rispetto a quella istituita nel liberalismo tradizionale. Tradizionalmente, i liberali vedono questa relazione nei termini di un conflitto potenziale: per ragioni storiche, essi hanno l'impressione che la religione minacci la stabilità e ritengono che il liberalismo sia l'antidoto appropriato contro questo rischio. Da quest'ermeneutica del sospetto nasce l'idea di porre restrizioni alla religione: così, per un liberale tradizionale, la religione è, e deve restare, un fatto privato. Una siffatta etica del vincolo è differente in modo essenziale da un'etica liberale del rispetto reciproco, com'è quella di Rawls: per la contemporanea etica liberale del rispetto, il problema non sta semplicemente nel fatto che la *religione* minacci la stabilità, ma piuttosto nel fatto che c'è bisogno di un cemento della società che si fondi su un consenso universale – vale a dire, valido per persone religiose ma anche per individui non religiosi – all'interno di una società *pluralista*. L'etica liberale del rispetto, per essere universale e rispettare il pluralismo, si deve basare su premesse istituzionali condivise: l'idea rawlsiana di ragione pubblica incorpora in questo modo la moralità istituzionale di una meta-comunità ideale. Come dice Rawls, si tratta della parte più significativa del «capitale politico della società»<sup>2</sup>.

L'uso del termine «religioso» nel titolo di quest'articolo può sembrare in un certo qual modo improprio. In generale, parlare di religione e politica è obiettivo mol-

<sup>1</sup> Si vedano J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

<sup>2</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 141.

to ambizioso, che presuppone una qualche interpretazione della relazione fra una teoria della giustizia politica e le molte teologie della giustizia: in questo caso, il mio scopo è più modesto, perché in quel che segue mi interessa più che altro del *pluralismo*, vale a dire il pluralismo di tutte le dottrine comprensive, più che il pluralismo delle religioni. Per «dottrina comprensiva» intendo una visione del mondo completa e profonda, che si crede ispirata da verità fondamentali, verità che possono includere una prospettiva religiosa, ma non si esauriscono in essa. Parlare di dottrine comprensive, e non di religioni, è una mossa significativa, perché mette allo stesso livello visioni laiche e religiose: così facendo, le concezioni laiche e religiose non vengono descritte soltanto per il loro *contenuto*, ma piuttosto nei termini del loro atteggiamento nei confronti della tolleranza. Infine, va detto che un regime liberal-democratico costituisce un presupposto di sfondo della mia visione del pluralismo.

Nei paragrafi seguenti, discuterò criticamente una versione del pluralismo posta all'interno del liberalismo contemporaneo, quella di John Rawls. Analizzerò anche alcune critiche alla teoria di Rawls, e in particolare quella di Jürgen Habermas. La versione rawlsiana del pluralismo si basa sull'idea di «ragione pubblica», mentre quella di Habermas sulla nozione di «sfera pubblica»: le due cose non sono identiche, ma condividono l'intenzione generale di essere aperte e simpatetiche nei confronti della religione, allo stesso tempo prendendo dal liberalismo tradizionale un atteggiamento prudente riguardo al ruolo pubblico della religione.

Nei paragrafi 1 e 2, presento l'idea rawlsiana di consenso per intersezione e ragione pubblica. Nel paragrafo 4, presento alcune critiche religiose significative mosse a Rawls. Nel paragrafo 5, guardo alla nozione di sfera pubblica adottata da Habermas. Ciò conduce al penultimo paragrafo, che discute in dettaglio la critica di Habermas a Rawls, comparsa nella discussione fra i due pubblicata sul *Journal of Philosophy* nel 1995<sup>3</sup>. L'articolo si chiude con una breve conclusione che ricapitola le idee salienti.

### Consenso per intersezione

Il problema essenziale posto in *Liberalismo politico* di John Rawls<sup>4</sup> è la presenza simultanea nella società liberal-democratica contemporanea di differenti dottrine comprensive: questo pluralismo genera difficoltà dal punto di vista della stabilità. Nella seconda parte di PL, Rawls cerca di risolvere la questione che aveva posto nella prima: lo strumento essenziale per raggiungere questo risultato consiste precisamente nel creare ciò che egli chiama «consenso per intersezione».

<sup>3</sup> Si veda J. Habermas e J. Rawls, *Passione democratica e routine degli interessi*, «MicroMega», «Almanacco di filosofia» 1996, pp. 21-106. Da adesso, ci si riferirà a questa discussione fra Habermas e Rawls con l'abbreviazione HRE.

<sup>4</sup> D'ora in poi, faremo riferimento a quest'opera con l'abbreviazione PL.

Il consenso per intersezione di Rawls riguarda una situazione in cui cittadini che aderiscono a concezioni comprensive differenti tendono ad accettare, in una società bene-ordinata, una stessa visione politica liberale. Questo processo non si afferma dall'esterno, ma avviene per ciascuno «a partire dalla propria visione comprensiva», sfruttando «le motivazioni religiose, filosofiche e morali che essa fornisce» (PL, p. 134). Ogni cittadino – musulmana o cattolica, laica o buddista, utilitarista o kantiana, scettica o pluralista che sia la sua dottrina comprensiva di sfondo – dovrebbe raggiungere un accordo su principi liberali e egualitari di giustizia politica, trovando all'interno della propria dottrina comprensiva stessa le ragioni per farlo. Quello che ne risulta è un consenso non superficiale o prudenziale, ma al contrario di natura schiettamente morale: non siamo di fronte a un compromesso, a quello che Rawls chiama un mero *modus vivendi*.

L'intenzione di fondo consiste nello scindere in due parti la moralità degli individui: da un lato ci sarebbe la moralità delle persone nella sua integrità, che poggia su basi profonde etiche o religiose; dall'altro lato, si collocherebbe una più limitata moralità istituzionale, che riguarda i cittadini piuttosto che le persone, e non è radicata nella profondità etica o religiosa di ciascuno, ma piuttosto nella lealtà di tutti al sistema politico-costituzionale entro cui si vive la propria vita pubblica. La concezione politica basata sulla moralità istituzionale consente poi di governare il pluralismo delle concezioni del bene: ciò avviene tramite la formazione per l'appunto di un consenso per intersezione tra cittadini, i quali, pur restando convinti delle proprie convinzioni ultime e anzi nutrendosi di esse, sono comunque capaci di metterle da parte nella sfera pubblica (meglio, in alcuni aspetti di essa), e accettano una moralità istituzionale comune e preponderante.

L'idea centrale coincide qui con la creazione di questa moralità istituzionale e riafferma la «priorità del giusto» adottata da Rawls. In una società bene-ordinata il pluralismo regna supremo: ci sono differenti visioni estetiche, etiche e religiose che si incontrano e si confrontano fra loro; ma il pluralismo non può riguardare l'intero ordine istituzionale e le strutture fondamentali della politica: in questi ambiti è necessario per tutti un certo grado di unità. Tuttavia, tale unità non si può fondare su una sola teoria etico-politica: di conseguenza, c'è bisogno di un consenso che sia meno profondo ma più ampio, il cui oggetto principale sia proprio una concezione politica di giustizia capace di permettere una struttura di base che possa assicurare una certa misura di pluralismo.

Per Rawls, il modello di questo tipo di consenso si ispira alla nascita del liberalismo classico, e dipende dalla laboriosa conquista della tolleranza religiosa. Dopo le molte lotte avvenute nei secoli precedenti, la civiltà europea scoprì, come dice Rawls, «una nuova possibilità sociale: quella di una società pluralista ragionevole stabile e armoniosa» (PL, p. xxv). Solo prima di allora era possibile credere che «l'unità e la concordia sociale richiedessero l'accordo su una dottrina comprensiva reli-

giosa, filosofica o morale» (*ibid.*). Dopo quel momento, gli europei si sono convinti che «è difficile, se non impossibile, credere nella dannazione di quelli con cui abbiamo cooperato a lungo e fruttuosamente, con fiducia e sicurezza, nel tenere in piedi una società giusta» (*ibid.*).

Il liberalismo non si può essere separare, in questa lettura, dalla tolleranza, e la tolleranza a sua volta dalla perdita della certezza che ci sia una sola verità. Se il liberalismo della tradizione europea, che è quello cui Rawls pensa, apparve come la conseguenza di una perdita di ortodossia, allora una teoria politica liberale deve essere caratterizzata ancora oggi da una certa perdita di fede. Naturalmente, non è strano ritenere che questa separazione tra liberalismo e certezza (per non dire verità) sia stata traumatica – dal punto di vista storico – e abbia richiesto molto tempo, passando attraverso vari stadi intermedi prima di raggiungere quella maturità che Rawls pretende. È stato così in qualche modo naturale che un primo tipo di liberalismo abbia fondato tutta la sua certezza proprio sulla mancanza di fede, e, come voleva Voltaire, sia stato sostanzialmente scettico; oppure che un secondo tipo di liberalismo abbia operato con la convinzione ultima di trovare fondamenti alternativi a quelli delle fedi religiose, come avviene nel caso di Kant e Mill. Il liberalismo politico di Rawls, al contrario, rifiuta queste due strade e imbrocca una via intermedia, che è poi quella che conduce al consenso per intersezione.

### La ragione pubblica rawlsiana

Nell'edizione di PL del 1993, nella lezione VI – ripresa dalle Melden Lectures – e intitolata «L'idea di ragione pubblica», Rawls propone un argomento mai trattato negli scritti precedenti, compresa la sua grande opera precedente *Una teoria della giustizia*<sup>5</sup>. Egli riprende quest'argomento di nuovo nella seconda edizione di PL (1996) e ancora una volta nel suo ultimo articolo, intitolato «Un riesame dell'idea di ragione pubblica» (1997)<sup>6</sup>.

La ragione pubblica di Rawls non riguarda un oggetto definito, ma piuttosto i limiti del dibattito pubblico allorché sono in ballo temi fondamentali. Da questo punto di vista, la ragione pubblica è la ragione dei cittadini, ed è pubblica in tre modi: (i) è, in quanto ragione dei cittadini, ragione del pubblico; (ii) il suo oggetto è il bene del pubblico quando sono implicati elementi essenziali della costituzione e questioni fondamentali di giustizia; (iii) la sua natura e il suo contenuto sono pubblici in quanto dati dalla concezione politica (PL, pp. 183-184).

Rawls discute la ragione pubblica nei limiti di una concezione politica liberal-democratica. Da questo punto di vista, il primo limite imposto alla ragione pubbli-

<sup>5</sup> Cui faremo riferimento, d'ora in poi, con la sigla TJ.

<sup>6</sup> Si veda J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Milano 2001, pp. 173-239.

ca è istituzionale: è necessario, per parlare di ragione pubblica, che siano in discussione *gli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia fondamentale*. In altri termini, ci sono molti argomenti politici che non sono compresi nel dominio della ragione pubblica: essa non si applica, per esempio, ai ragionamenti che si svolgono nello spazio di strutture diverse da quelle strettamente istituzionali, quali chiese, famiglia, università e altre associazioni – tutti questi dibattiti non pubblici fanno parte di quella che Rawls chiama «cultura di fondo». I criteri della ragione pubblica si applicano invece alle deliberazioni propriamente politiche nel «foro pubblico» e, cosa che è più controversa, quando i cittadini discutono sulle elezioni (PL, pp. 184-185).

Questa distinzione fra «cultura di fondo» e «cultura pubblica» non è certo di immediata comprensione, specialmente se consideriamo il ruolo giocato dalla coercizione esercitata dallo Stato nella definizione dei limiti della ragione pubblica. A questo proposito, spesso Rawls appare oscuro: non è del tutto chiaro se i limiti imposti alla ragione pubblica si applicano semplicemente quando sono in ballo gli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia fondamentale (contenuto), o piuttosto quando questo comporti anche coercizione da parte dello Stato. I limiti imposti dal contenuto, comunque, appaiono più importanti di quelli che dipendono dall'impiego della coercizione da parte dello Stato.

Una difficoltà che in un certo qual modo è implicita nella nozione di «ragione pubblica» consiste nel fatto che questo concetto impone una sorta di doppio criterio: nei dibattiti politici più rilevanti, si deve evitare di fare appello a verità complete e in generale a dottrine comprensive, tuttavia si devono anche prendere seriamente quelle verità che sono coerenti con i limiti imposti dalla ragione pubblica (PL, VI, § 3).

Il requisito fondamentale su cui si basa l'idea di ragione pubblica è la «legittimità politica», secondo la quale «noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini ne accolgano, alla luce di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali» (PL, p. 126).

Da questo principio discende un obbligo morale chiamato «dovere di comportamento civile»: il suo fondamento consiste nel dovere che tutti i cittadini hanno di giustificarsi reciprocamente i principi politici che accettano alla luce della ragione pubblica. La liberal-democrazia medesima impone un legame speciale, fondato sul rispetto reciproco, fra i cittadini: per rispettarsi l'un l'altro, essi debbono adottare un linguaggio comune.

In PL, la legittimità liberale va al di là della giustizia in due maniere opposte. Da un lato, non è sufficiente che un atto sia giusto perché esso sia anche legittimo; dall'altro, ci sono leggi e disposizioni legittime che non possiamo considerare giuste – tutta-

via, i cittadini hanno l'obbligo di rispettarle. «Le decisioni e le leggi democratiche sono legittime non perché esse siano giuste ma perché sono promulgate legittimamente, secondo una procedura democratica legittima accettata» (HRE, p. 100).

Da questo punto di vista, anche i principi di giustizia di Rawls – pur assumendone la loro giustezza – non possono pretendere di essere legittimi: la legittimità liberale dipende dal consenso, ed è difficile immaginare che tutti i cittadini credano alla medesima dottrina comprensiva (anche se si trattasse di quella di Rawls).

La natura della ragione pubblica si capisce meglio, se la si mette a confronto con le ragioni non pubbliche (PL, VI, § 3). Queste ragioni fanno parte della cultura di fondo, e i loro standard di correttezza e criteri di giustificazione derivano dalla natura del tema trattato e dal tipo specifico di associazione o attività in cui esse vengono incorporate; al contrario, il contenuto della ragione pubblica dipende dalla concezione politica della giustizia e presuppone l'autorità dello Stato. Come è stato notato, non bisogna confondere la ragione pubblica con la sfera pubblica, perché quest'ultima (al contrario della prima) include anche la cultura di fondo, ed è certo che i vincoli imposti dalla ragione pubblica non valgono nell'ambito della cultura di fondo.

Una concezione politica liberal-democratica fornisce «linee-guida per la ricerca» che specificano le modalità di ragionamento accettabili e il tipo di informazione rilevante (PL p. 199). Queste linee-guida non dipendono direttamente da dottrine comprensive: di conseguenza, quando discutiamo nel foro pubblico sugli elementi costituzionali essenziali o su questioni di giustizia fondamentale, la ragione pubblica non ci permette nessun appello diretto a dottrine (comprensive) filosofiche o religiose; invece, è possibile fare affidamento sulle teorie scientifiche più rilevanti, quando esse vengano generalmente approvate dalla comunità degli studiosi.

Nell'ambito di TJ, queste linee-guida della ricerca derivano il loro fondamento da principi sostanziali di giustizia; in PL, al contrario, esse sono relativamente indipendenti: differenti concezioni liberal-democratiche non necessariamente condividono i propri principi sostanziali di giustizia (PL, p. 194). Accettare il principio della legittimità liberale e l'idea di ragione pubblica non vuol dire condividere la medesima dottrina politica comprensiva: è di importanza cruciale tenere conto che la ragione pubblica non viene specificata in una singola specifica concezione della giustizia, di certo non nella giustizia come equità di per sé sola; piuttosto, il contenuto della ragione pubblica – i principi, gli ideali, i criteri cui si può far ricorso – sono quelli di una famiglia di concezioni politiche ragionevoli. Questa famiglia di posizioni riunisce quelle liberal-democratiche; quest'idea ha conseguenze delicate: ogni ipotesi politica che scegliamo deve essere compatibile con una visione liberal-democratica.



## Le obiezioni religiose al consenso per intersezione e alla ragione pubblica

Molti studiosi nutrono perplessità di fronte alla soluzione in termini di consenso per intersezione proposta da Rawls: la ragione della loro sfiducia sta nel doppio criterio attraverso cui Rawls vede i disaccordi concernenti la concezione del bene e quelli che riguardano la concezione della giustizia. È proprio questa forte distinzione che pone il problema più ovvio: la ragione sta nel fatto che Rawls sembra immunizzare la nozione di giustizia dal conflitto. La lode del pluralismo, persino l'insistenza sugli oneri del giudizio, che troviamo in PL, parrebbero limitate ai disaccordi sul bene; ma a questo punto le «convinzioni condivise», le «idee fondamentali», la «concezione politica» e, ancora di più, il «consenso per intersezione» paiono confermare l'impressione che, a fronte di profondi disaccordi sul bene, ci sia una certa unità di visione almeno su parecchie caratteristiche generali della giustizia. Di qui la reazione dei critici: è possibile concepire un mondo come quello in cui viviamo senza pensarlo alla luce di forti conflitti sulla natura politica e morale della giustizia?

La risposta negativa che Rawls dà a quest'interrogativo produce due opzioni critiche principali: o l'immunizzazione della politica avviene tramite un compromesso di fatto, un *modus vivendi*, oppure Rawls reintroduce in PL la concezione di stabilità derivata dalla sua opera precedente, TJ, che egli aveva iniziato a criticare nell'opera successiva e, in altri termini, formula quella che essenzialmente è una «dottrina comprensiva» liberale.

Io credo che, per rispondere a queste obiezioni, sia necessario presupporre che Rawls adoperi contemporaneamente due interpretazioni diverse di liberalismo: nella prima, il liberalismo è una dottrina comprensiva, e possiamo identificarlo con (una certa interpretazione del)la teoria della giustizia come equità, ma anche con una concezione kantiana basata sull'autonomia, o con altro ancora. Questa interpretazione del liberalismo, però, riguarda solo il livello della «giustificazione», che trova il suo fondamento nelle dottrine comprensive di ciascuno; si tratta di un livello esposto agli attacchi che vengono dal pluralismo ragionevole: se ci muovessimo solo a questo livello, sarebbe impossibile ritrovare una convergenza sulla giustizia. Da questa constatazione nasce l'idea di adoperare il liberalismo in un secondo significato, fondato sul principio di «legittimazione»: in breve, questa seconda idea di liberalismo ci suggerisce che ci sono istituzioni e pratiche della liberal-democrazia cui nessuna persona «ragionevole» se la sentirebbe di rinunciare – si tratta di poche e fondamentali istituzioni e pratiche che riguardano gli elementi essenziali di una Costituzione liberale e alcune questioni di giustizia fondamentale. La mia tesi è che il consenso per intersezione possa esistere solo mettendo insieme queste due visioni del liberalismo, quella basata sulla giustificazione e quella basata sulla legittimazione.

La legittimazione rende conto del fatto che Rawls cerca sempre di inserire nella sua teoria elementi dell'esperienza storica che, per così dire, qualifichino il consenso con il conforto di un sostegno esterno e indipendente dall'approccio teorico favorito. In questa ottica, la via d'uscita non potrà che essere ispirata all'esperienza reale, che, nel dominio politico, è costituita dal modo in cui la *struttura di base* funziona nell'ambito di un regime liberal-democratico. È questo, a pensarci bene, il punto di vista da cui Rawls alla fine del ventesimo secolo guarda alla religione all'interno di una teoria della tolleranza, rispetto ai suoi predecessori nella modernità, quali Bayle e Locke, che, dopo tutto e a differenza di lui, non potevano fare riferimento a nessuna pratica politica esemplare.

Oltre alle critiche mosse al consenso per intersezione, ci sono parecchie questioni – ormai quasi rituali – che riguardano la ragione pubblica, tra le quali le seguenti: in che forma la ragione pubblica rawlsiana opera come un vincolo sugli argomenti che presentiamo nello spazio pubblico? Ed è accettabile che esistano simili vincoli e che, per conseguenza, alcuni argomenti vadano evitati nei dibattiti politici? E, in particolare, è corretta la maniera in cui tali vincoli sono formulati da Rawls in PL? Queste domande possono anche riguardare la relazione fra i (possibili) vincoli posti in nome della ragione pubblica e la razza, l'etnia o il genere.

Per mettere questa discussione sul giusto binario, c'è bisogno di una premessa: è corretto iniziare distinguendo l'idea di ragione pubblica da quella di ragione secolare<sup>7</sup>. Quest'ultima mira a escludere gli argomenti religiosi dal dibattito politico, cosa che la ragione pubblica non fa: alla luce dei criteri della ragione pubblica, si ammette l'appello a valori religiosi, a patto che lo si presenti in una certa forma specifica, una forma sottoposta a certi vincoli, il cui fine è rispettare gli altri cittadini. Inoltre, mentre la ragione secolare di solito si presume auto-sufficiente nella sua capacità di esprimere le motivazioni delle persone all'interno della discussione politica, la ragione pubblica rawlsiana richiede una sorta di complementarità tra lo sfondo religioso e la sua espressione pubblica. In sostanza, la ragione pubblica pretende un sacrificio molto minore dei sentimenti e dei valori religiosi di quanto non faccia una visione secolare: il credente, per Rawls, non è una sorta di fondamentalista, e può darsi anzi che il suo retroterra religioso contribuisca a risolvere questioni pubbliche complesse. Tuttavia, per Rawls, un cittadino religioso non può partire dalla sicurezza che gli altri cittadini comprendano immediatamente le sue motivazioni basate sulla fede che professa, anche se non deve per questo negarle in quanto tali. Piuttosto, in alcuni casi particolari e limitati, ha l'obbligo di sforzarsi di rendere il suo credo compatibile, se non altro dal punto di vista della comunicazione, con le

<sup>7</sup> Si veda R. Audi, *The place of religious argument in a free and democratic society*, «San Diego Law Review», 4, 1993, pp. 677-702.

esigenze etico-politiche degli altri cittadini: nel caso di Rawls, parlare di «fondamentalismo secolare» è semplicemente sbagliato<sup>8</sup>.

Rawls stesso fu di certo una persona religiosa, per quanto la sua relazione con la religione divenne più problematica col passare degli anni<sup>9</sup>. Probabilmente, una delle più profonde motivazioni di PI consiste proprio nel concedere alle persone religiose il massimo spazio possibile che sia compatibile con un regime liberal-democratico; per questo, in PL il nesso fra ragione pubblica e dottrine comprensive religiose non è mai negato, ma viene generalmente considerato con favore.

Ciononostante ci sono state numerose obiezioni religiose all'idea rawlsiana di ragione pubblica<sup>10</sup>. Queste obiezioni possono essere divise in classi:

- (i) la ragione pubblica di Rawls può avere dei vantaggi, ma a costi troppo alti<sup>11</sup>;
- (ii) i liberali impongono alla religione un onere eccessivo di natura etica ed epistemologica, tale che neanche loro stessi sarebbero in grado di sopportare<sup>12</sup>;
- (iii) gli argomenti religiosi da soli sono in grado di sostenere pretese di natura pubblica.

Secondo alcuni critici, la pretesa esclusione di alcuni argomenti religiosi dalla politica sarebbe frutto di una «iper-semplificazione», la quale a sua volta dipenderebbe da un modo riduzionistico di vedere la politica, identificata semplicemente con le decisioni politiche capaci di coercizione. La politica però – sostengono questi critici – è più di questo, avendo una dimensione sociale che non si può evitare: proprio all'interno di questa dimensione, il ruolo della religione sarebbe ineliminabile.

Tuttavia, se si tiene conto del rilievo dato da Rawls alla cultura di fondo, che è indipendente dalla ragione pubblica, non c'è bisogno di negare questo ruolo sociale alla religione: la ragione pubblica è solo una piccola parte della sfera pubblica, e naturalmente la politica si svolge in tutta la sfera pubblica, dove gli argomenti religiosi hanno lo spazio che meritano, anche per Rawls. In conclusione, Rawls non sembra essere in contrasto coi suoi critici sul punto in questione.

<sup>8</sup> Si veda P.F. Campos, *Secular fundamentalism*, «Columbia Law Review», 6, 1994, pp. 1814-1827.

<sup>9</sup> La relazione che Rawls ebbe con la religione viene presentata da lui medesimo in uno scritto, sincero e talvolta toccante, intitolato *On my religion* (2009). Fra le altre cose, Rawls cita tre eventi – due sono legati alla sua esperienza sotto le armi, il terzo è l'Olocausto – come causa del venir meno, o del problematizzarsi, della sua fede.

<sup>10</sup> Una discussione significativa di quest'argomento si trova in R. Audi e N. Wolterstoff, a cura di, *Religion in the Public Sphere*, Rowman & Littlefield, Lanham MD 1997. Un'interessante difesa della posizione rawlsiana a partire da una prospettiva cattolica viene presentata in L. Griffin, *Good Catholics should be Rawlsian liberals*, «Southern California Interdisciplinary Law Journal», 3, 1997.

<sup>11</sup> Si veda P.J. Weithman, a cura di, *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, South Bend 1997.

<sup>12</sup> Si veda J.L.A., «Liberal theory, human freedom and the politics of sexual morality», in P. J. Weithman, a cura di, *Religion and Contemporary Liberalism*, cit., pp. 218-252.

All'interno della stessa discussione<sup>13</sup>, si può anche sostenere – come fa Paul J. Weithman<sup>14</sup> – che la pretesa esclusione della religione comporti una perdita tremenda per la comunità, in termini di energia civica e politica. Anche questa tesi, però, non sembra in contrasto con il pensiero di Rawls: la tesi di Rawls, in particolare la sua visione inclusiva della ragione pubblica, in pratica non esclude gli argomenti religiosi dalla politica; al contrario, alcuni argomenti religiosi, come quelli di Abraham Lincoln e Martin Luther King, sono tenuti nella più grande considerazione.

Più nello specifico, questa critica si può dividere in due parti. In primo luogo, Rawls intende confinare l'uso pubblico delle dottrine comprensive (e degli argomenti religiosi) entro un dominio estremamente ristretto, tramite una «clausola»: si può fare appello ad argomenti religiosi in politica solo a patto di riformularli coerentemente con i dettami della ragione pubblica. I critici religiosi possono però protestare contro questa clausola<sup>15</sup>: possono per esempio sostenere che essa crei un'asimmetria tra laici e religiosi<sup>16</sup>, perché i primi non dovrebbero farvi ricorso, mentre i secondi sì. Però, a ben vedere, questa tesi non è difendibile, se si interpreta bene Rawls: la clausola in effetti non si applica solo alle dottrine religiose ma a tutte le dottrine comprensive; in altre parole, il problema non riguarda la religione in quanto tale<sup>17</sup>: la stessa clausola va applicata ai cittadini laici, per esempio ai kantiani, agli utilitaristi, e perché no? ai rawlsiani. Così intesa, la ragione pubblica non crea alcuna asimmetria tra religiosi e laici: la ragione pubblica di Rawls va contro ogni forma di interpretazione settaria della vita politica delle liberal-democrazie – e le interpretazioni settarie poggiano su dottrine comprensive che possono a loro volta essere indifferentemente laiche o religiose.

In secondo luogo, esiste un altro modo per concepire una possibile asimmetria dell'onere della prova imposto ai cittadini religiosi: si può riconoscere la necessità di uno sforzo di giustificazione onesto come quello che Rawls ha in mente, al tempo stesso negando la tesi secondo cui gli argomenti religiosi non sarebbero in grado da soli di svolgere questo compito di giustificazione<sup>18</sup>. Accusare di irragionevolezza chiunque opti per una soluzione differente da una *lato sensu* contrattualista equi-

<sup>13</sup> Un'introduzione brillante a questa discussione si può trovare in J. Waldron, *Religious contributions in public deliberation*, «San Diego Law Review», 4, 1993, pp. 817-848.

<sup>14</sup> Si veda l'introduzione in P.J. Weithman, a cura di, *Religion and Contemporary Liberalism*, cit.

<sup>15</sup> Si veda C.J. Eberle, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

<sup>16</sup> Si vedano J. Habermas, «Religion in the public sphere», in *Between Naturalism and Religion*, Polity Press, Cambridge 2008, pp. 114-148 e *Notes on a post-secular society*, [www.signandsight.com/features/1714.com](http://www.signandsight.com/features/1714.com).

<sup>17</sup> Si veda C. Larmore, *Political liberalism*, «Political Theory», 1990, pp. 339-60.

<sup>18</sup> Non tutti gli argomenti religiosi si possono considerare «irragionevoli»; si veda J. Spinner-Halev, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD 2000, pp. 99-100.

varrebbe a dare per scontata un'opzione liberale; inoltre, sarebbe offensivo pretendere che persone religiose abbiano l'obbligo morale di evitare qualsiasi espressione delle loro opinioni che parta da premesse provenienti direttamente dalla loro fede. In questo modo, Rawls sottostimerebbe gli «impegni collaterali» delle persone religiose<sup>19</sup>: questa proposta rawlsiana – secondo Stout – implicherebbe un'eccessiva attenzione alla maniera di pensare della sua parte, dal momento che individui singoli potrebbero ben essere disponibili a discutere criticamente argomenti politici basati su premesse religiose<sup>20</sup>.

Questa critica si può affrontare in due modi. Primo, è controverso che Rawls voglia semplicemente porre vincoli a quanti si affidano a dottrine comprensive; forse invece egli intende offrir loro un'opportunità ulteriore, più che porli di fronte a una scelta drammatica: continuare a credere nella loro fede al tempo stesso scommettendo su una moralità istituzionale allorché trattano alcuni temi fondamentali nel dominio pubblico. Secondo, se si segue la mia interpretazione si potrebbe riconoscere lo sforzo di giustificazione operato dalle persone religiose, al tempo stesso accettando un ideale di ragione pubblica secondo cui una qualche universalità viene a rendersi necessaria in termini di legittimazione.

Il terzo gruppo di critiche suggerisce che, in casi frequenti, solo una giustificazione ultima religiosa può sostenere posizioni su questioni pubbliche fondamentali, anche perché nel lungo periodo la strategia argomentativa della religione non è poi così differente da quella liberale. Iniziando dalla seconda parte dell'argomento, secondo questi critici neppure i liberali sarebbero in grado di rispettare gli standard troppo pretenziosi imposti dalla ragione pubblica – di conseguenza, il liberalismo non sarebbe in grado di creare il sostegno di cui ha bisogno. In un regime autentico di pluralismo, anche i liberali non sarebbero in grado di sopporre l'esistenza di visioni «condivise», in grado di creare la necessaria lealtà nei confronti dell'autorità pubblica indipendentemente dalla presenza di specifiche virtù, del tipo di quelle coltivate dalle persone religiose<sup>21</sup>. Le virtù civiche provengono dalle tradizioni, e le tradizioni includono le religioni: la meta-comunità ideale istituzionale che i liberali immaginano semplicemente non esiste, almeno se la si vuole fondare su una base volontaristica (come è il contrattualismo). Detto in maniera più radicale: il liberalismo rischierebbe di essere un'altra forma di teologia politica<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Si veda J. Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2004, p. 70.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 71-72.

<sup>21</sup> Si veda D.A. Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, State University of New York Press, Albany 2001, p. 41.

<sup>22</sup> Si vedano H. De Vries e L.C. Sullivan, a cura di, *Political Theologies*, Fordham University Press, New York 2006.

## La «sfera pubblica» di Habermas

La nozione di sfera pubblica nell'opera di Habermas nasce in particolare in *Storia e critica dell'opinione pubblica* (1962-90), ma essa deriva anche dalla teoria politica occidentale moderna, e spesso è stata accusata di non aver preso nella dovuta considerazione le religioni e le altre tradizioni. Negli ultimi anni, Habermas ha fatto un enorme sforzo per mostrare come la sua versione dell'idea di sfera pubblica sia compatibile con la religione, in quanto si fonda sulla tesi di un reciproco apprendimento fra visioni del mondo laiche e religiose. Egli ha anche esplorato il dibattito sulle «modernità multiple» (condotto da Eisenstadt e altri) in maniera da mediare fra la sua versione dell'idea di sfera pubblica e questa cornice teorica alternativa.

La sfera pubblica di Habermas si basa sul valore e il significato del dialogo aperto e dell'intelligenza collettiva trasparente: questa versione della sfera pubblica si può intendere anche come controparte discorsiva di una società civile funzionante. Nella società civile, la sfera pubblica svolge il ruolo della cultura politica del settore pubblico, in quanto strutturalmente differente dalla cultura economica del settore privato.

Nel corso degli anni, Habermas è riuscito (i) a specificare la natura della sfera pubblica alla luce della sua teoria generale in quanto esempio di azione comunicativa, (ii) a farne dunque uno spazio ideale entro cui può aver luogo un'etica discorsiva della reciprocità, e, infine, (iii) a creare una derivazione a partire da essa della produzione ordinaria di norme entro un regime liberal-democratico idealizzato.

Per quanto la sfera pubblica condivida le medesime origini kantiane della ragione pubblica di Rawls, essa differisce dalla ragione pubblica nei seguenti modi:

(a) la nozione di sfera pubblica è molto più ampia di quella di ragione pubblica;

(b) la realizzazione di una sfera pubblica normativamente significativa è strettamente legata a pratiche democratiche;

(c) l'idea di una sfera pubblica *à la* Habermas si può intendere come una conseguenza concettuale di una dottrina comprensiva e in quanto tale è in un certo qual modo agli antipodi del liberalismo.

Assumendo che queste osservazioni siano plausibili, si può dire soltanto che la sfera pubblica è più aperta, ma anche più chiusa nei confronti della religione.

## Il dibattito fra Habermas e Rawls

Questo paradosso diviene più chiaro se si considera il dibattito fra Rawls e Habermas, pubblicato per la prima volta nel *Journal of Philosophy* nel 1995. In questa discussione, Rawls discute Habermas pubblicamente per la prima e l'ultima volta; al contrario, Habermas aveva già discusso Rawls in maniera distesa almeno due volte,

in «Etica del discorso. Appunti per un programma di fondazione»<sup>23</sup> e in «Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo»<sup>24</sup>, e dopo la sua attenzione critica si estenderà anche ai capitoli 2 e 3 di *Fatti e norme* (1996) e «Religion in the public sphere». Questi altri scritti aiutano molto a chiarire le intenzioni di Habermas nella sua interpretazione di Rawls: egli concorda con quest'ultimo nell'adottare una filosofia sociale pluralista ma normativa<sup>25</sup> e nello scegliere Kant contro Hobbes dal punto di vista della fondazione<sup>26</sup>. In particolare, Habermas è a favore del progetto rawlsiano di immergere nel «mondo sociale» uno schema kantiano<sup>27</sup>, ma allo stesso tempo egli condanna il contrattualismo rawlsiano per il suo retroterra volontaristico.

Dopo la discussione con Rawls, Habermas maturò un interesse più forte per il dibattito su politica e religione; a questo proposito, egli attacca la ragione pubblica rawlsiana perché essa trasformerebbe la necessaria separazione fra Stato e religione in un onere mentale e psicologico eccessivo per le persone religiose. Il cuore dell'argomento critico di Habermas sta nella critica della concezione rawlsiana di una neutralità «indipendente».

In «Ragionevole contro vero», Habermas si concentra sulla natura del «politico» in Rawls, messo a contrasto con il «metafisico». A suo parere, l'impiego da parte di Rawls della distinzione fra metafisico e politico corrisponde in primo luogo a una visione specifica della neutralità, intesa come distacco da qualsiasi dottrina profonda, e in secondo luogo a una speciale posizione epistemica che permetterebbe la coesistenza di differenti dottrine comprensive. Secondo Habermas, Rawls isola la teoria politica dall'etica, dalla religione e dalla metafisica in una maniera inappropriata (si legga: arbitraria).

La critica fondamentale di Habermas consiste nell'affermare che Rawls confonde il livello descrittivo e quello normativo della propria analisi: questa sovrapposizione e questa confusione farebbero dell'argomento filosofico interno al liberalismo di Rawls una sorta di ideologia. Da questo punto di vista, Habermas è convinto che la sua idea di legittimazione democratica funzioni molto meglio della visione rawlsiana della giustizia liberale.

Il nocciolo degli argomenti di Habermas contro Rawls è già sostanzialmente presente nel dibattito del 1995. In esso, Habermas articola una critica in tre punti: (i) la posizione originaria non è in grado di garantire il livello di imparzialità cui mira (HRE, pp. 28-36); (ii) Rawls non distinguerebbe in maniera appropriata – soprattutto per quanto riguarda il consenso per intersezione – fra questioni di accettabilità astratta, cioè di giustificazione, e questioni di accettazione concreta, perden-

<sup>23</sup> Contenuto in J. Habermas, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 49-121.

<sup>24</sup> Contenuto in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Feltrinelli, Milano 1988, pp. 88-166.

<sup>25</sup> J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, cit., pp. 91-92.

<sup>26</sup> Si veda HRE.

<sup>27</sup> Ivi, p. 26.

do una parte sostanziale del valore cognitivo e normativo dell'argomento (HRE, pp. 36-44); (iii) Rawls non riuscirebbe a separare nettamente la libertà degli antichi dalla libertà dei moderni, perché la sua visione del liberalismo oscura la democrazia (HRE, pp. 44 ss.).

In questa sede non c'è particolare interesse nella critica (i). La seconda critica di Habermas riguarda il consenso per intersezione e la terza la ragione pubblica. La critica (ii) si basa su quella che Habermas considera una confusione fra il normativo e il descrittivo, fra l'accettabilità ideale e l'accettazione di fatto. La critica si applica agli argomenti di Rawls in PL in generale, e alla trattazione del consenso per intersezione in particolare (si veda PL, IV). Secondo Habermas, Rawls sarebbe troppo timido nella sua risposta alle obiezioni comunitariste, e per questa ragione finirebbe col celare certi argomenti normativi fondamentali nella sua teoria della giustizia come equità.

Habermas è convinto, e su questo io sono d'accordo con lui, che il consenso per intersezione giochi un ruolo centrale all'interno del quadro della teoria rawlsiana in PL, egli è, però, preoccupato che, a causa della mancata distinzione fra livello normativo e descrittivo, tutto il modello di Rawls perda in significato cognitivo e in valore normativo. In altre parole, il rischio che Rawls correrebbe è quello di confondere il consenso per intersezione come strumento normativo a sostegno della stabilità morale con il medesimo consenso per intersezione in quanto fatto empirico che sostiene una mera stabilità sociale.

Il problema di Habermas è chiaro: o il consenso per intersezione ha una forza normativa indipendente oppure non può risolvere il problema della stabilità: nel secondo caso, il consenso per intersezione non costituirebbe una via d'accesso all'accettabilità della teoria bensì uno strumento per controllare la sua accettazione, quand'essa si sia già realizzata. Naturalmente, Habermas crede che Rawls sia molto più vicino a questa seconda versione del consenso per intersezione.

In altri termini, se Habermas ha ragione, dal consenso per intersezione non può derivare alcun nuovo contributo normativo. Ma è veramente così? In realtà, la costruzione di Rawls in PL mira a raggiungere un consenso intersoggettivo a partire da posizioni individuali e di gruppo differenti che si rispecchiano nelle dottrine comprensive cui aderiscono i cittadini. Da questo punto di vista, è vero che il raggiungimento del consenso per intersezione in questa prospettiva rappresenta una sorta di fortunata coincidenza politica, e che, in altre parole non ci sono garanzie *a priori* che esso avvenga: la cosa «semplicemente accade», come dice Habermas.

Questa conclusione non convince Habermas. Egli vorrebbe che, ammessa pure l'esistenza di un pluralismo non eliminabile in una società post-metafisica, i discorsi reali di cittadini democratici potessero convergere su un equilibrio imparziale ulteriore. Naturalmente, il problema di questa tesi habermasiana è che essa concede troppo poco al pluralismo, poiché l'equilibrio che richiede coincide semplicemente



con una dottrina kantiana imparzialista. La tesi di Rawls, invece, pur potendo solo sperare di raggiungere il felice risultato che «semplicemente avviene», sceglie una forma diversa di pluralismo: nella visione di Rawls possiamo ottenere una convergenza possibile, e di certo non garantita, fra cittadini che credono in dottrine comprensive differenti, ma sulla base dell'assunzione di un consenso su alcune questioni istituzionali fondamentali – per esempio su alcune prerogative del regime costituzionale statunitense. Da questo punto di vista, non ha torto Rawls nell'affermare che la teoria habermasiana dell'agire comunicativo è una dottrina comprensiva, in quanto pretende – diversamente da quanto sostiene Rawls – che ci sia un livello di verità indipendente e superiore a quello delle singole dottrine religiose, metafisiche e morali (HRE, pp. 55-58).

Per Rawls, nel caso del consenso per intersezione accettabilità e accettazione non si possono separare nettamente: non esiste un punto fisso da cui possiamo guardare alle dottrine comprensive. Esse sopravvivono all'interno di una concezione politica generalmente condivisa, in una dialettica permanente tra due posizioni etiche, una più profonda e meno condivisibile, e una più pubblica e più condivisibile.

Habermas pensa che Rawls rimanga pericolosamente in bilico tesi normative ed empiriche: questa difficile coesistenza si rivelerebbe nell'incapacità rawlsiana di mettere il vero in connessione col ragionevole, laddove, secondo Habermas, la verità corrisponderebbe alle pretese di validità cognitiva e la ragionevolezza a quelle etico-politiche. Questo parallelo è impossibile nella teoria rawlsiana, secondo Habermas, *perché lo spazio logico della verità verrebbe in essa occupata dalle dottrine comprensive*. Di conseguenza, l'idea rawlsiana del ragionevole non riesce a fornire sostegno a pretese epistemicamente significative in etica e politica: in altre parole, la teoria politica di Rawls non può aspirare a fondarsi su una dottrina che sia vera, ma deve piuttosto ricavare il suo significato da un compromesso riuscito fra differenti dottrine comprensive, ognuna delle quali ha le proprie pretese di verità. Sostanzialmente, l'obiezione qui non è tanto diversa da quella precedente e più generale: in regime di pluralismo l'equilibrio previsto da Rawls non può avanzare pretese normative più forti di quelle delle differenti dottrine comprensive, mentre Habermas ritiene che, attraverso l'etica del discorso, un punto di vista imparziale superiore, che esprima valide pretese di verità, si possa raggiungere: «...????»<sup>28</sup>.

La terza critica di Habermas si dirige contro l'impiego rawlsiano della ragione pubblica, e riguarda il rapporto tra libertà degli antichi e dei moderni. La libertà dei moderni concerne le classiche libertà civili, mentre la libertà degli antichi riguarda le libertà di partecipazione e comunicazione. Sullo sfondo di questa dicotomia c'è la contrapposizione tra autonomia pubblica e autonomia privata. Habermas afferma esplicitamente che «Rawls avrebbe potuto più elegantemente liberarsi degli oneri

<sup>28</sup> Reasonable, p. 87, corsivi aggiunti.

della prova che si è assunto con il suo concetto di persona morale forte e presuntivamente neutrale rispetto alle visioni del mondo, se avesse elaborato i concetti fondamentali e le ipotesi di base a partire dalla procedura dell'uso pubblico della ragione» (HRE, p. 45).

La tesi di Habermas è che il modo in cui i principi di giustizia sono dedotti dalla posizione originaria rende i cittadini in «carne e ossa» soggetti a norme che sono state già anticipate nella teoria (HRE, p. 46): per questa ragione «essi non possono riattizzare il fuoco radicalmente democratico della posizione originaria nella vita reale della loro società, perché dal loro punto di vista tutti i discorsi di legittimazione *essenziali* hanno già avuto luogo» (HRE, pp. 46-47).

In questo modo, i cittadini potrebbero solo contribuire alla preservazione di quel che Rawls chiama stabilità politica, ma al costo di venir privati della loro autonomia politica. Così facendo, nella teoria rawlsiana si creerebbe un confine tra privato e pubblico, un elemento che conduce a ignorare il postulato habermasiano secondo cui sovranità popolare e diritti umani si debbono ritenere provenienti dalla medesima origine. Solo accettando tale origine comune, invece, autonomia pubblica e autonomia privata si potrebbero fare corrispondere. L'idea di Habermas è che per questa ragione nel liberalismo politico rawlsiano i diritti liberali prevarrebbero sulla pratica della democrazia: la teoria rawlsiana della giustizia esproprierebbe i cittadini delle proprie capacità democratiche. L'alternativa di Habermas consiste nel prendere sul serio l'esperienza democratica della formazione del diritto, cosa che a sua volta confermerebbe le potenzialità della teoria procedurale definita nell'etica del discorso: per Habermas il significato e la forza del diritto non possono dipendere da ragionamenti filosofici, ma devono vedere impegnata la ragione pubblica nelle pratiche democratiche discorsive.

Curiosamente, il punto di vista di Habermas, in questo caso, è più modesto, ma anche più ambizioso di quello rawlsiano: più modesto nella misura in cui nel suo ambito l'uso pubblico della ragione è esclusivamente procedurale – i filosofi non hanno alcun titolo a decidere su questioni sostanziali di giustizia, che vengono lasciate al dialogo fra cittadini. Ma quello di Habermas è un punto di vista più ambizioso perché egli non accetta il metodo rawlsiano dell'evitare, che consentirebbe a noi come a Rawls di passare oltre le controversie sui fondamenti all'interno dell'uso pubblico della ragione.

Nel rispondere a questa obiezione, Rawls riprende il tema della sequenza a quattro stadi, già sviluppato molti anni prima in TJ. Habermas, a parere di Rawls, si fermerebbe al livello del primo stadio, quello della posizione originaria, e proprio per questo egli può pensare che i principi di giustizia siano decisi a tale livello «una volta per tutte» (HRE, p. 75). Bisogna, invece, considerare il passaggio dal primo stadio (la posizione originaria) al secondo (la convenzione costituzionale), per arrivare poi al terzo in cui ci sono «legislatori che pongono in essere leggi», per terminare con il

quarto stadio – l'applicazione concreta delle norme (HRE, p. 73). In ognuno di questi stadi è disponibile un diverso livello di informazione, in cui i cittadini si confrontano progressivamente fra loro e con istituzioni che non provengono dalla testa di un filosofo ma dall'opera continua «di generazioni passate» (HRE, p. 75).

In questo modo, il liberalismo politico rawlsiano garantisce l'autonomia politica dei cittadini: libertà ed eguaglianza non sono regolate da una decisione istantanea, ma piuttosto da un continuo processo intergenerazionale. In ogni caso i «valori non pubblici», come li chiama Rawls, non si possono derivare da contenuti ontologici determinati da una dottrina comprensiva a priori. Sono piuttosto frutto della «volontà del popolo» nel tempo (HRE, p. 80).

Da questo punto di vista, Rawls non accetta la tesi principale di Habermas in *Fatti e norme*. Se uno adottasse una tesi del genere, il liberalismo rawlsiano non potrebbe mostrare come «l'autonomia pubblica e quella privata sono co-originarie e di eguale importanza» (HRE, p. 86). Invece, per Rawls, il rapporto tra posizione originaria e sequenza a quattro stadi assicura un opportuno equilibrio autonomia privata e pubblica. A questo proposito, Rawls è ansioso di negare che il suo liberalismo «ponga l'autonomia politica e l'autonomia privata in un rapporto di concorrenza aperta» (HRE, p. 90). Per Rawls, il liberalismo si trova di fronte un dilemma strutturale e inevitabile in ogni forma politica: le leggi morali non possono essere imposte al popolo sovrano, e il popolo sovrano non dovrebbe d'altra parte mai violare alcuni diritti fondamentali. In sostanza, nel liberalismo, afferma Rawls, non si dà affatto una «concorrenza aperta» tra autonomia pubblica e autonomia privata (HRE, p. 90).

La differenza qui in ballo è chiara. Per Habermas, i limiti del politico non si possono decidere *a priori*, né per via costituzionale né tramite argomenti filosofici: li si deve decidere tramite una discussione effettiva fra individui reali – da un lato ci sono questi individui e la loro azione, dall'altro la generalizzazione proveniente da una discussione pubblica non distorta. Invece, la tesi rawlsiana tende maggiormente verso la via costituzionale e gli argomenti filosofici.

## Conclusione

La posizione generale che Rawls adotta sul pluralismo sembra ancora oggi molto promettente, dal punto di vista della relazione fra religione e democrazia: come abbiamo visto, Rawls presenta una nuova versione di liberalismo in cui la religione non viene confinata entro la sfera privata. Al contrario, per Rawls la religione è uno sfondo potenziale degli ideali politici più rilevanti. Questa versione di liberalismo viene difesa in PL impiegando due concetti fondamentali, «consenso per intersezione» e «ragione pubblica». Come abbiamo messo in luce in questa discussione, il liberalismo politico rawlsiano si fonda sull'idea di rispetto reciproco, secondo cui ciascun cittadino, quando faccia appello alle sue dottrine comprensive, deve prendere

in considerazione quel che gli altri possono ragionevolmente comprendere. Questa etica del rispetto reciproco non sacrifica gli interessi e le aspirazioni delle persone religiose – proprio per questo, le critiche a Rawls che sono state comuni nel dibattito sono errate: il rispetto reciproco non implica alcun specifico onere per le persone religiose, bensì è un onere imposto a tutti i cittadini in quanto tali. Spero anche di aver mostrato che la critica mossa da Habermas a Rawls, riguardante le due nozioni qui in ballo, non ne mina la forza epistemica ed etica: questo non vuol dire che Rawls fornisca una soluzione già bell'e pronta per problemi così complessi come quelli posti nella relazione fra democrazia e religione; tuttavia, spero di aver mostrato che la sua teoria fornisce un argomento generale e molto promettente da cui iniziare a discutere questa relazione. Sta agli studiosi contemporanei fare uso dei fondamenti forniti dal liberalismo rawlsiano in maniera appropriata, colmando le lacune, ma mantenendo sempre vivo lo spirito del rispetto reciproco.