

Saggi

La religione, le religioni e il progetto politico di J. Rawls

Religion, Religions and J.Rawls' Political Project

VALENTINA GENTILE

Luiss University
vgentile@luiss.it

Abstract. The essay explores the relationship between religion and Rawls from the perspective of some issues that are central to his political project: political autonomy, public reason and the implications of the fact of pluralism for the development of the idea of decent peoples. Religion has a dual dimension in political liberalism, *plural* and *singular*. The problem of the liberal political transition is to allow these two dimensions to coexist harmoniously within the liberal political project.

Keywords: J. Rawls, religion, political turn, justificatory liberalism, stability.

Riassunto. Il saggio discute il rapporto tra religione e Rawls alla luce di alcune questioni centrali nel suo progetto politico: l'autonomia politica, la ragione pubblica e le implicazioni del fatto del pluralismo nell'elaborazione dell'ideale di popoli decenti. La religione ha una dimensione *duale* nel liberalismo politico, *plurale* e *singolare*. Il problema della transizione politica liberale è quello di permettere a queste due dimensioni di coesistere armoniosamente all'interno del progetto politico liberale.

Parole chiave: J. Rawls, religione, transizione politica, liberalismo fondato sulla giustificazione, stabilità.

Il rapporto tra John Rawls e la religione è complesso e si intreccia, in parte, con la sua biografia. Dopo la sua morte, fu ritrovato un saggio scritto nel 1997, intitolato "On my Religion,"¹ in cui il filosofo dava conto dell'evoluzione del suo rapporto con la religione nella vita e all'interno della sua opera. Rawls proveniva da una famiglia molto religiosa e negli ultimi due anni a Princeton il suo interesse verso la teologia divenne sempre più intenso, al punto di pensare di intraprendere il percorso da seminarista. In questo scritto, probabilmente destinato ai suoi familiari, Rawls ricostruisce gli episodi chiave che lo condussero non solo ad abbandonare l'idea di entrare in seminario ma anche a prender le distanze in maniera sempre più netta da una visione da lui stesso definita 'solitaria' della religione cristiana, e a concentrarsi su temi quali la libertà di religione e di coscienza, la tolleranza e la separazione tra stato e chiesa.² Questo saggio, insieme alla sua tesi di master, scritta tra il 1941 e il 1942, è stato pubblicato in un volume curato da Joshua Cohen e Thomas Nagel. Oltre alla profonda spiritualità del giovane Rawls, nella sua tesi emerge una spiccata fiducia nella capacità delle persone di comprendere il senso morale delle proprie relazioni con gli altri, elemento questo che accompagnerà Rawls per tutta la sua opera e che si sostanzierà nell'ideale di reciprocità. È possibile rintracciare, inoltre, altri aspetti che caratterizzeranno la sua opera matura. In particolare, come sottolineano Cohen e Nagel,³ il tratto caratteristico del liberalismo di Rawls riguarda la consapevolezza dell'importanza della religione per i cittadini di fede e soprattutto la possibilità di distinguere tra una religione 'convenzionale' che in qualche misura può divenire strumento di coercizione e da cui la concezione politica della giustizia va difesa da una religione intesa come 'fede genuina' che il liberalismo politico deve invece proteggere e coltivare.

Come è noto, il filosofo approda ad una riflessione matura circa il rapporto tra religione e liberalismo con la pubblicazione di *Liberalismo Politico*.⁴ Quest'opera affronta in maniera sistematica il problema della giustizia politica alla luce del pluralismo di quelle che chiama 'dottrine comprensive ragionevoli' religiose e non religiose. Sono elaborati nuovi elementi come il 'consenso per intersezione', l'idea di 'ragione pubblica' e il 'dovere di comportamento civile' ad essa collegato, il 'criterio di reciprocità' e il 'principio liberale di legittimità'. *Liberalismo Politico* insieme agli ultimi lavori, *Il Diritto dei Popoli*⁵ e il saggio "Un Riesame dell'Idea di Ragion

¹ Rawls, *Brief Inquiry*.

² *Ibid.*, 265.

³ *Ibid.*, 21.

⁴ Il libro è apparso nel 1993 (Columbia University Press).

⁵ Il libro è stato pubblicato nel 1999 (Harvard University Press).

Pubblica,⁶ costituisce il nucleo centrale di quella che in letteratura è spesso definita la ‘transizione politica’ del liberalismo rawlsiano.

L’idea su cui si fonda il progetto di un liberalismo politico coincide con quella di distinguere un piano per la legittimità politica delle democrazie costituzionali contemporanee su cui possano convergere visioni del mondo laiche e religiose profondamente conflittuali sul piano metafisico.⁷ Rawls utilizza, dunque, la religione come il caso per eccellenza per mostrare l’importanza e l’urgenza di un progetto politico per il suo liberalismo. Infatti, un ruolo centrale, in quest’opera e nei lavori successivi, è affidato all’idea di ‘stabilità per le buone ragioni’ intesa come possibilità che esista una concezione della giustizia condivisa e pubblica ancorché compatibile con la pluralità di visioni morali laiche e religiose dei cittadini.

Nel presente contributo intendo discutere il ruolo della religione in questo progetto politico alla luce di alcune questioni: l’ideale di autonomia politica, l’interpretazione inclusiva della ragione pubblica e le implicazioni del fatto del pluralismo ragionevole nell’elaborazione dell’ideale di popolo decente e nella costruzione di un modello di giustizia internazionale inclusivo e stabile per le buone ragioni. Questo lavoro suggerisce una prospettiva capace di tenere assieme armoniosamente quella che definisco la dimensione *duale* della religione dalla prospettiva del liberalismo politico.

La religione ha innanzitutto una dimensione *plurale* e intersoggettiva nelle democrazie contemporanee. Il fatto del pluralismo ragionevole pone i cittadini democratici di fronte ad una pluralità visioni del mondo, religiose e non religiose, liberali e non liberali, ma tutte ragionevoli. Il tentativo di fondare su una visione comprensiva, che sia essa liberale o meno, un progetto politico collettivo genera una forma di oppressione ingiustificabile per i cittadini.⁸ La concezione liberal democratica della giustizia perciò offre alle religioni, intese come pluralità di voci, un piano puramente politico di coesistenza pacifica che, se non congruente, possa senz’altro esser compatibile con ciascuna di esse. Inoltre, il consenso sul piano politico è tale da non soffocare e anzi ha l’obiettivo di preservare il naturale disaccordo morale esistente sul piano metafisico e dottrinale.

⁶ Rawls, *Liberalismo*, 406-57.

⁷ È opportuno notare che al cuore della visione del liberalismo politico vi è l’idea di poter distinguere tra una concezione puramente politica ragionevole e diverse dottrine comprensive, che posso essere religiose o laiche. Secondo Rawls diverse visioni liberali comprensive (ad esempio dottrine ispirate al Kantismo o a forme di Utilitarismo comprensivo come quello di J. S. Mill) al pari di molte dottrine non-liberali religiose, possono esser compatibili, con questa concezione politica. In tal senso, le religioni costituiscono un caso interessante di dottrine comprensive che seppur non-liberali possono aderire ai principi politici del liberalismo politico.

⁸ Rawls, *Liberalismo*, 36.

La religione, tuttavia, ha anche una dimensione *singolare* o interna, che riguarda il rapporto che ciascun cittadino ragionevole ha con la propria fede e con i propri impegni morali. In questo senso, Rawls sembra riservare uno spazio particolare agli obblighi normativi che i cittadini di fede hanno nei confronti delle proprie visioni religiose. Inoltre, come mostrerò in questo saggio, Rawls non sottovaluta il ruolo che valori morali derivanti dalle religioni possono avere nel rafforzamento della giustizia. Entrambe queste dimensioni della religione hanno importanti implicazioni sul piano sociale. Rawls, infatti, riconosce che l'esperienza di condivisione che avviene all'interno di associazioni religiose possa rafforzare i legami tra i cittadini e le virtù civiche (come la solidarietà) necessarie alla stabilità del progetto politico liberale.⁹

Il problema della 'transizione politica' è, dunque, quello di permettere a queste due dimensioni della religione, quella *plurale* e quella *singolare*, di coesistere armoniosamente all'interno del progetto politico di liberalismo. In tale contesto, il modello di cittadinanza deve esser in grado, per un verso, di assicurare che cittadini, aderenti a diverse confessioni o visioni comprensive laiche, rispettino gli impegni dettati da una concezione politica ragionevole. Questa concezione impone tre condizioni: garantisce priorità a libertà fondamentali, diritti e opportunità rispetto alle rivendicazioni che riguardino concezioni del bene o valori perfezionisti, assicura l'eguale accesso ad una quota di beni sociali primari tali da permettere un uso intelligente ed effettivo delle proprie libertà, e soddisfa il criterio di reciprocità. Gli impegni, che potremmo definire *esterni* in quanto regolano la relazione tra cittadini democratici, sono tali da non confliggere con il secondo livello, quello degli impegni normativi e morali che derivano dalle dottrine comprensive. Qui, il nuovo ideale di stabilità per le buone ragioni come mostrerò più avanti consente di concepire che vi possa essere compatibilità e rafforzamento reciproco tra questi due livelli, rinunciando a quell'ideale di convergenza o parziale congruenza che Rawls aveva postulato nella terza parte di *Teoria*.¹⁰

In conclusione, mostrerò alcune implicazioni di tale lettura del rapporto tra religione e progetto politico liberale in relazione al modello di giustizia internazionale presentato da Rawls nella sua ultima opera. In ambito internazionale, la forma di pluralismo che caratterizza le relazioni tra regimi politici è più profonda di quella che emerge a livello domestico. Questo fatto impone la necessità di ammettere la possibilità che esista un modello di società 'bene ordinata' che, pur non essendo né liberale

⁹ Audard, *Rawls*, 254 definisce la transizione politica di Rawls come caratterizzata da un "olismo sociale".

¹⁰ A tal proposito si veda anche Weithman, *Rawls, Political Liberalism*, 106-8.

né democratica, sia organizzata in modo ‘decente’. Questa possibilità è la naturale estensione dell’idea, implicita nel liberalismo politico rawlsiano, per cui in una società liberale cittadini di fede (non liberali) possano aderire ad un consenso per intersezione e partecipare integralmente alla vita pubblica liberal-democratica.

1. La religione nel progetto politico liberale

Un nodo interpretativo centrale riguarda il significato e il ruolo della religione nell’ottica del liberalismo politico. Diverse ipotesi sono state formulate in letteratura. Una prima ipotesi considera la religione in termini eminentemente dottrinali e perciò assimilabile ad altre visioni morali non teistiche o laiche. In quest’ottica, la religione rappresenta un esempio del tipo di disaccordo morale, pertinente il piano metafisico, con cui un progetto politico di liberalismo deve necessariamente confrontarsi. Seppur ragionevoli, le religioni e visioni del mondo di natura laica non possono costituire la base di una concezione politica della giustizia. Questa lettura ha il pregio di non distinguere le religioni, in maniera che apparirebbe arbitraria, da altre visioni del mondo non religiose ed è coerente con l’ideale di equità nel trattamento delle diverse visioni comprensive che emergono nelle società contemporanee. Tuttavia, questa interpretazione espone il progetto politico liberale al rischio di non riconoscere alcuni aspetti propri della religione, ad esempio la sua natura sociale e le pratiche ad essa connesse che non appartengono a visioni morali e filosofiche laiche.¹¹

Questo modo di intendere le religioni, in effetti, le renderebbe astratte e libere in una maniera in cui spesso le religioni non sono. Si potrebbe obiettare che il liberalismo politico presenti un ideale di religione non solo irrealistico ma che, di fatto, presupponga un liberalismo comprensivo, tradendo quindi l’obiettivo di presentare un progetto puramente politico di giustizia.¹² A ben vedere, questo modo di intendere le religioni, dal punto di vista del liberalismo politico, appare in contrasto con una lettura più attenta dell’opera rawlsiana. Il progetto politico liberale, infatti, riconosce una certa unicità alle religioni. In un passaggio, spesso poco considerato, Rawls chiarisce che l’obiettivo del liberalismo politico è proprio quello di

¹¹ Sulla distanza tra un’interpretazione dottrinale delle religioni, intese come concezioni del bene, e la dimensione collegata alle pratiche e all’identità, si veda ad esempio, Laborde, *Liberalism’s Religion* e Jones, “Toleration and Tolerance.”

¹² Una versione di questa critica è rappresentata dall’obiezione integralista al liberalismo politico di Wolterstorff, “Why we Should Reject,” 177. Il teologo sostiene che il modello politico di liberalismo non sia di fatto in grado di tener conto delle istanze dei cittadini che vogliono vivere una esistenza coerente con la propria visione religiosa e perciò integra.

dimostrare la compatibilità tra questa concezione della giustizia e dottrine comprensive non liberali, le religioni appunto, seppur ragionevoli.¹³ Come mostrerò più avanti, in effetti, il problema di liberalismo politico è quello di rendere stabile una concezione politica della giustizia per cittadini che non abbiano visioni morali strettamente ‘congruenti’ con essa, i cittadini di fede appunto.

Ma come potrebbe la religione, che per definizione è una dottrina comprensiva non liberale, aderire ad un liberalismo seppur politico? Una seconda ipotesi interpretativa in effetti riconosce alle religioni un carattere speciale nell’ambito del liberalismo politico, ma nel senso che queste dottrine, in quanto incompatibili con l’ideale di rispetto reciproco su cui poggia la visione di tolleranza liberale, debbano in qualche modo essere soggette a particolari restrizioni.¹⁴ Il richiamo di Rawls alle guerre di religione del sedicesimo e diciassettesimo secolo, è stato spesso interpretato come un modo per sottolineare il carattere intrinsecamente incendiario che le religioni hanno avuto nella storia.¹⁵ In questa prospettiva, il progetto politico del liberalismo andrebbe inteso come un progetto eminentemente secolare, volto a eliminare i conflitti derivanti da opposte visioni religiose nello spazio pubblico relegandole ad una dimensione privata. Ed è proprio sulla presunta e forzata distinzione tra spazio pubblico della giustizia politica e spazio privato delle religioni che insiste un altro gruppo di critici del progetto rawlsiano. Se nel caso precedente le religioni erano trattate in maniera troppo eguale ad altre visioni morali non religiose, al punto di rendere religioni e dottrine liberali di fatto assai simili, in questo caso il problema sembra essere piuttosto quello di un’asimmetria, evidentemente arbitraria, nel trattamento di diversi tipi di disaccordo morale, quello relativo al piano pubblico della giustizia e quello pertinente il piano privato, in cui sono relegate le religioni.¹⁶ Questo atteggiamento nei confronti delle religioni non sarebbe solo apertamente discriminatorio ma imporrebbe un onere sui cittadini di fede assai gravoso in termini di integrità morale.¹⁷ Questa maniera di vedere le religioni, inoltre, sembra escludere la possibilità che vi possa essere, dal punto di vista normativo,

¹³ Rawls, *Liberalismo Politico*, xviii.

¹⁴ Schwarzman, “Religion, Equality and Anarchy”, presenta un’interessante tassonomia del dibattito in seno alla letteratura post-rawlsiana in relazione a due questioni: le restrizioni imposte ai cittadini di fede in ambito della giustificazione pubblica e le protezioni speciali da riservare ai cittadini di fede all’interno delle democrazie costituzionali.

¹⁵ Eberle, *Religious Conviction*.

¹⁶ Quong, “Disagreement.”

¹⁷ Con riferimento alla discussione pubblica circa la permissibilità dell’aborto, ad esempio, è stato sostenuto che la possibilità di trovare una soluzione politica che metta in secondo piano le visioni morali e religiose sembra particolarmente forte soprattutto per i cittadini di fede in Sandel, Review: [Untitled].

uno scambio tra questi due piani: ma ciò vorrebbe dire sottovalutare l'importanza dei valori morali derivanti dalle religioni nell'ottica di un rafforzamento della concezione liberale della giustizia.¹⁸

Ancora una volta, questo modo di interpretare il ruolo delle religioni sembra contrastare con il progetto politico liberale. Rawls non intende distinguere in maniera arbitraria tra dottrine comprensive. Il filosofo chiarisce che la sua visione politica non dovrebbe esser intesa come una visione secolare e anzi sottolinea che il secolarismo, al pari di altre visioni morali comprensive, non possa costituire la base per la giustificazione pubblica di una società democratica.¹⁹ Inoltre, Rawls mostra di prendere sul serio la portata normativa dell'introduzione di valori morali di natura religiosa nella definizione e nel rafforzamento della concezione politica liberal democratica. Il passaggio da una visione 'esclusiva' della ragione pubblica ad una visione 'inclusiva' delle religioni nei casi della lotta degli abolizionisti contro la segregazione razziale e della battaglia per i diritti civili condotta da M.L. King negli Stati Uniti,²⁰ così come i riferimenti alle obiezioni di coscienza all'aborto dei cattolici e alla guerra dei quaccheri,²¹ e infine quella che Rawls definisce l'interpretazione 'ampia' della ragione pubblica,²² sono tutti elementi che suggeriscono una lettura diversa e decisamente più inclusiva delle religioni nel progetto politico liberale.

2. Stabilità normativa e il ruolo dei cittadini di fede

Per comprendere il rapporto tra religione e progetto politico liberale è necessario analizzare il ruolo centrale che Rawls affida ai cittadini di fede in relazione al problema della stabilità della concezione pubblica della giustizia. Il filosofo riconosce che il modello di stabilità, che ipotizzava una (parziale) congruenza tra 'bene' e 'giusto', presentato nella terza parte di *Una Teoria della Giustizia* non solo fosse irrealistico, dato il pluralismo di visioni morali e religiose che emerge nelle democrazie contemporanee, ma che fosse in conflitto con l'assunzione di fondo della *Teoria* e cioè che le istituzioni liberali dovrebbero favorire il pluralismo di concezioni del bene.²³ L'ideale di una stabilità per le giuste ragioni rappresenta il problema filosofico centrale del progetto politico liberale. Qui emerge una nuova dimensione, che potremmo definire intersoggettiva, della stabilità norma-

¹⁸ Waldron "Religious Contributions."

¹⁹ Rawls, *Liberalismo*, xi e 418.

²⁰ *Ibid.*, 224-8.

²¹ *Ibid.*, xxvi-xxvii e 432 (57).

²² *Ibid.*, 424 e seguenti.

²³ *Ibid.*, xiii. Su questo punto anche Weithman, *Rawls, Political Liberalism*, 98 e seguenti.

tiva che non riguarda il modo in cui ciascuna dottrina comprensiva possa di fatto esser congruente con la giustizia ma piuttosto quanto i cittadini, portatori di diverse visioni del mondo, siano in grado di riconoscere la legittimità della giustizia politica nel rispetto reciproco e da prospettive diverse. La stabilità, quindi, riguarda per un verso quanto i cittadini, che vivono all'interno di istituzioni giuste, siano in grado di sostenerle sviluppando ciò che Rawls chiama un 'senso di giustizia' e, per altro verso, la capacità di questi di aderire, ciascuno dalla propria prospettiva, ad una concezione generale che governi le istituzioni e che non sia dipendente da nessuna di queste visioni metafisiche. In questo secondo senso, il problema per i cittadini di fede non sarebbe solo quello di riconoscere la compatibilità tra i propri impegni morali e la concezione generale di giustizia, ma anche la capacità di accettare il fatto del pluralismo ragionevole con il conseguente reciproco impegno a riconoscere un ruolo eguale a tutti i cittadini nella costruzione di un orizzonte morale condiviso per la concezione generale della giustizia.²⁴

Questa visione è alla base dell'idea di consenso per intersezione. Non si tratta di un consenso di tipo metafisico, ma è pure diverso da una difesa puramente pragmatica di coesistenza o 'modus vivendi'.²⁵ Un modus vivendi implica che il sostegno alle istituzioni liberali sia ancorato ad un momentaneo equilibrio tra forze contrapposte. In tali circostanze, la tolleranza si fonda su un compromesso tra ciò che è considerato la migliore opzione possibile, cioè uno stato basato sulla propria visione religiosa, e la peggiore, cioè uno stato basato su una visione religiosa opposta alla propria. Un siffatto consenso, che potremmo definire riluttante, caratterizzava le relazioni tra fazioni religiose in conflitto alla fine delle guerre di religione ma non può rappresentare il modello di tolleranza su cui deve fondarsi una democrazia costituzionale contemporanea. A differenza del modus vivendi, il consenso per intersezione ha una base morale, in quanto verte su una concezione condivisa di tolleranza politica. La piena ed eguale libertà di coscienza e di pensiero ne costituisce un pilastro fondamentale e la sua protezione è essenziale al fine di assicurare l'autonomia politica dei cittadini.

Il pluralismo di visioni del mondo, sia religiose che laiche, non mette in discussione la stabilità di questo consenso morale fintantoché il disaccordo è espresso in termini che ragionevolmente ci si aspetta che gli altri cittadini non possano ragionevolmente rifiutare.²⁶ Questo è il vincolo imposto ai cittadini nei processi di deliberazione pubblica. Dunque, un'importante distinzione emerge tra il livello delle visioni religiose dei

²⁴ Rawls, *Liberalismo*, 131.

²⁵ *Ibid.*, 134 e seguenti.

²⁶ *Ibid.*, xvii.

cittadini, con tutte le pratiche ad esse collegate, e quello della giustificazione dello schema di libertà e diritti che ne garantisce il libero esercizio. Per quanto le divergenze religiose possano essere acute, il disaccordo circa l'interpretazione dello schema di libertà e diritti deve esser vincolato ad un modello condiviso di giustificazione pubblica. Per parafrasare Quong, si potrebbero distinguere due forme di disaccordo, uno sostantivo e uno collegato alla giustificazione; solo il secondo conta dal punto di vista del liberalismo politico.²⁷ Allorché il disaccordo circa la concezione di tolleranza, e le libertà e i diritti ad essa collegate, è vincolato a questo schema condiviso di giustificazione, lo stato sarà stabile per le giuste ragioni e soddisferà il principio liberale di legittimità.

Rawls chiarisce che questa visione della tolleranza andrebbe interpretata nei termini di una 'neutralità del fine', distinta sia da una 'neutralità procedurale' che da una 'neutralità delle conseguenze' che le istituzioni liberali possono avere sulle religioni.²⁸ Le istituzioni liberali, infatti, dovrebbero garantire ai cittadini la possibilità di revisionare criticamente le proprie convinzioni morali in qualunque momento e ciò inevitabilmente ha effetto negativo sulla stabilità delle dottrine comprensive, e quindi anche sulle visioni religiose. Come si è detto, questa attitudine del liberalismo politico non discrimina in maniera arbitraria tra religioni e visioni morali laiche, nel senso che a nessuna di queste visioni del mondo sarà garantita stabilità nel lungo periodo. È possibile, tuttavia, domandarsi se questo schema riconosca adeguatamente le istanze di cittadini di fede che possano essere in qualche misura danneggiati da leggi o statuti per quanto neutrali nel fine.

In verità, il progetto politico liberale sembra porci di fronte a due problemi relativi al trattamento dei cittadini di fede: uno riguarda le eventuali protezioni da riservare a questi cittadini ove capiti che siano danneggiati da leggi o statuti liberali neutrali nel fine; l'altro riguarda la questione di come andrebbero interpretate, dal punto di vista dei cittadini di fede, le restrizioni che il liberalismo impone dal punto di vista della giustificazione pubblica.²⁹ Rawls non sembra prestare particolare attenzione alla prima questione, che invece è oggetto di un crescente dibattito in seno alla letteratura post-rawlsiana.³⁰ Il filosofo americano, tuttavia, mostra molto interesse nei confronti della seconda questione. A mio avviso, è in questo contesto che la dimensio-

²⁷ Quong, "Disagreement," 303.

²⁸ Rawls, *Liberalismo*, 174-7. Rawls preferisce il termine tolleranza a quello di neutralità, che a suo parere rischia di esser fuorviante. In effetti, il filosofo utilizza il termine neutralità solo una volta allo scopo di chiarire le diverse implicazioni che potrebbero avere diversi modelli di neutralità in relazione al progetto politico liberale.

²⁹ Schwartzman, "Religion."

³⁰ Si veda, ad esempio, Laborde, *Liberalism's religion*, e Quong, "Cultural Exemptions."

ne *duale* della religione nel progetto politico liberale emerge con chiarezza. Le religioni, in quanto dottrine comprensive ragionevoli, nella loro dimensione *plurale*, devono esser trattate in maniera imparziale dal punto di vista delle istituzioni liberali, per garantire a ciascun cittadino il libero esercizio delle proprie libertà e assicurare a ciascuno la capacità di agire con autonomia politica.³¹ Come vedremo, però, ciò non esclude che siano riconosciuti dei margini di autonomia ai cittadini di fede, in termini di obiezione di coscienza. Il liberalismo politico, infatti, riconosce alla religione, e a ciò che ho definito la sua dimensione *singolare*, un posto centrale nella vita di ciascun cittadino di fede. Questa caratteristica della religione è tenuta in grande considerazione da Rawls specialmente quando discute come andrebbero interpretati i vincoli della giustificazione pubblica.

3. Autonomia politica e integrità dei cittadini di fede

Il modello di neutralità presentato in *Liberalismo Politico* dovrebbe esser inteso nei termini di una neutralità del fine che però è condizionata dal ragionevole. Dunque, non tutte le dottrine comprensive, religiose o non religiose, sono ammissibili. Rawls chiarisce che per esser ammissibili queste dottrine debbano ‘rispettare i principi di giustizia’.³² Questo modello ha l’obiettivo di garantire che i cittadini (sia coloro che sostengono visioni comprensive laiche che i cittadini di fede) siano in grado di agire con autonomia politica. L’autonomia politica rappresenta una forma di libertà politica che ha a che fare con lo status di cittadino nell’ambito della propria vita politica.³³ Solo i cittadini che agiscono con autonomia politica sono in grado di autodeterminarsi e quindi sono capaci di riconoscere a sé stessi e agli altri il ruolo di coautori delle leggi e degli statuti liberali. Lo schema condiviso di giustificazione assicura che i cittadini siano egualmente liberi politicamente allorché una riconciliazione tra il proprio ruolo pubblico, in quanto cittadini, e i propri impegni morali privati sia almeno pensabile. Rawls definisce l’autonomia politica come

indipendenza legale e integrità politica assicurata ai cittadini e dalla loro possibilità di partecipare con altri nell’esercizio del potere politico.³⁴

Se, per un verso, il sistema politico liberale garantisce a tutti i cittadini di agire con autonomia politica, per altro verso, questo stesso siste-

³¹ Gentile, “Scope of Religious Freedom.”

³² Rawls, *Liberalismo*, 176.

³³ Weithman, *Rawls, Political Liberalism*, 168.

³⁴ Rawls, *Liberalismo*, xv-xvi.

ma lascia ai singoli la possibilità di decidere circa il peso da attribuire alla propria visione morale di autonomia (e, dunque, di integrità) alla luce delle proprie convinzioni morali o credenze.³⁵

Il valore dell'autonomia politica implica che la giustificazione dello schema di diritti e libertà garantiti da un regime costituzionale sia pubblico, nel senso che ragioni non-pubbliche, e quindi anche quelle religiose, non possano essere impiegate nei processi di deliberazione pubblica. Inoltre, suggerisce che le visioni religiose assieme alle pratiche che informano in maniera significativa l'integrità dei cittadini debbano esser tenute in considerazione dalle istituzioni liberali.³⁶ Rawls insiste che il valore dell'autonomia nel progetto politico liberale non dovrebbe esser inteso in termini comprensivi. Questo ideale è puramente politico e perciò distinto da altre visioni morali di autonomia, come ad esempio la dottrina dell'autonomia di Kant o l'idea di individualità di Mill.³⁷ L'autonomia politica è vincolata al criterio di reciprocità e permette a cittadini di fede di riconoscere la compatibilità tra il *giusto* (e dunque la legittimità della concezione condivisa dell'autorità politica) e il *bene* dei propri impegni morali collegati alle diverse visioni religiose.

La concezione politica di autonomia non solo permette ma addirittura richiede, a mio avviso, che vi sia uno spazio discrezionale riservato ai cittadini di fede nel valutare i termini di questa compatibilità. Ciò che è importante dal punto di vista del progetto politico del liberalismo è che l'eventuale margine di obiezione da parte dei cittadini di fede vada a vantaggio della stabilità per le buone ragioni, nel senso che rafforzi il sostegno alle istituzioni liberali da parte di questi cittadini. Questo è ciò che Rawls sembra suggerire quando si riferisce all'obiezione di coscienza nel caso dei pacifisti Quaccheri.³⁸ In questo caso l'obiezione dei cittadini di confessione quacchera verso leggi che impongono l'obbligo di leva non appare in conflitto con la loro capacità di accettare come legittime le leggi e le istituzioni liberali.³⁹

³⁵ *Ibid.*, xvii.

³⁶ L'appello all'integrità è stato spesso invocato per criticare i vincoli della ragione pubblica liberale sui cittadini di fede, si veda nota 12. Recentemente, parte della letteratura post-rawlsiana ha impiegato l'argomento basato sul valore dell'integrità per difendere il modello liberale fondato sulla giustificazione, ad esempio Laborde, *Liberalism's Religion* e Vallier, "Integrity". Per entrambi l'ideale di integrità, lungi dal rappresentare un elemento di debolezza per il liberalismo, rappresenta un aspetto centrale relativamente al trattamento dei cittadini di fede. I due autori, tuttavia, elaborano due strategie diverse per difendere la compatibilità tra integrità e giustificazione pubblica. Per Laborde, un modello fondato su un requisito di accessibilità delle ragioni (pubbliche) è in grado di garantire che rivendicazioni connesse all'integrità siano opportunamente riconosciute. Vallier, invece, sostiene che l'obiezione dell'integrità è compatibile con un modello di giustificazione pubblica più inclusivo e fondato sulla convergenza di ragioni.

³⁷ Rawls, *Liberalismo*, xiv (9).

³⁸ Rawls, *Political Liberalism*, 393.

³⁹ *Ibid.*, 394.

Il filosofo offre osservazioni analoghe in relazione al caso dei cittadini di fede cattolica contrari a leggi permissive sull'aborto. Per Rawls, anche i cittadini di fede cattolica che si oppongono a leggi permissive sull'aborto potrebbero riconoscere la legittimità di quelle leggi le cui premesse risultino ancorate al vincolo della giustificazione pubblica.⁴⁰ L'esistenza di siffatte leggi inoltre non impedisce ai cittadini di fede di esercitare forme di obiezione di coscienza, nelle parole del filosofo “[...] essi non devono esercitare in prima persona il diritto d’aborto.”⁴¹

Su questo ultimo punto, si potrebbe obiettare che questo modo di interpretare l’obiezione di coscienza sollevi problemi di stabilità dal momento che a cittadini di fede cattolica, contrari a leggi permissive sull’aborto, potrebbe non bastare la possibilità di esercitare la propria scelta rispetto all’esercizio del diritto in questione. In fin dei conti, un cittadino di fede pro-vita potrebbe rifiutarsi di dare sostegno, magari rifiutandosi di pagare le tasse, ad una legge simile.⁴² In verità, leggi permissive sull’aborto sono state istituite in numerose democrazie contemporanee e quasi sempre sono state accompagnate da previsioni riguardo all’esercizio dell’obiezione di coscienza riservato ai cittadini di fede. Questo fatto sembra rafforzare la posizione di Rawls. Va tuttavia osservato che la questione relativa all’esercizio di obiezione in relazione all’aborto è oggetto di continua discussione pubblica. Da un punto di vista pratico, ad esempio, la possibilità di estendere l’esercizio dell’obiezione a medici e infermieri del settore pubblico potrebbe, quando il numero di obiettori è molto alto, rendere di fatto inapplicabile la legge in questione.

Il caso dell’aborto, tuttavia, sembra essere particolarmente spinoso soprattutto sul piano teorico. Il filosofo americano Michael Sandel, ad esempio, ha sostenuto che la discussione relativa al diritto all’aborto, così come il dibattito americano antebellico riguardo alla schiavitù, dimostrino l’impossibilità di fondo del progetto politico liberale e dell’idea che cittadini, con credenze religiose diverse e profondamente conflittuali, possano effettivamente aderire ad una giustificazione condivisa e neutrale rispetto alle proprie convinzioni.⁴³ Dal mio punto di vista, questo modo di leggere il progetto politico liberale può esser fuorviante.

Innanzitutto, vi è una differenza importante tra il caso dell’aborto e quello della schiavitù. Nel primo caso, ci troviamo di fronte alla possibilità che vi sia un disaccordo non conclusivo sul piano della giustificazione, piuttosto che di tipo sostantivo, tra posizioni che seppur in con-

⁴⁰ Rawls, *Liberalismo*, 446-7.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² Horton, “Rawls, Public Reason.”

⁴³ Sandel, Review [untitled], 1778.

trasto – alcune favorevoli a proteggere il diritto alla vita del nascituro e altre favorevoli a difendere il diritto di scelta della madre – sono entrambe ragionevoli.⁴⁴ Come ha ricordato Schwartzman, è possibile che di fronte a questioni profondamente divisive il modello di giustificazione pubblica sia ‘inconclusivo’ in quanto non riesce a generare un accordo tra cittadini ragionevoli su uno specifico esito politico.⁴⁵ Tuttavia, l’obiettivo della giustificazione pubblica non è quello di risolvere ogni disaccordo, bensì di spostare tale disaccordo dal piano sostantivo a quello della giustificazione.⁴⁶ Nel caso della schiavitù invece esiste solo una posizione ragionevole in merito, cioè quella che sostiene l’abolizione di ogni forma di segregazione razziale in favore dell’eguaglianza dei diritti civili e politici.⁴⁷ A tal proposito è utile ricordare che Rawls riconosce tre diversi tipi di conflitti: il primo riguarda i conflitti derivanti dalle differenti dottrine comprensive; il secondo riguarda i conflitti derivanti da status differenti, inclusi religione, etnia, razza e genere; il terzo riguarda i conflitti derivanti dagli ‘oneri del giudizio’.⁴⁸ Il liberalismo politico può mitigare, ma non risolvere, il primo conflitto e non può neppure alleviare l’ultimo. Tuttavia, il conflitto relativo ad una ineguale distribuzione di potere tra cittadini di status diversi, in termini di genere, razza, religione, non può sussistere in un regime costituzionale ragionevolmente giusto. Il dibattito circa la schiavitù riguarda proprio questa seconda categoria di conflitti, categoria che il liberalismo politico ha l’obiettivo di eliminare.⁴⁹ Inoltre, come si vedrà più avanti, Rawls riconosce il ruolo importante che ha avuto la religione nel rettificare una forma evidente di ingiustizia del sistema americano durante il segregazionismo.

Ritornando al dibattito sull’aborto, infine, se l’appello alla giustificazione pubblica, in questo caso, potrebbe non aiutarci ad identificare una sola visione ragionevole, tuttavia, questo esercizio permette ai cittadini democratici di riconoscere la difficoltà della questione e rispettare le

⁴⁴ Va chiarito che il disaccordo concernente l’aborto rappresenta un caso particolare rispetto alla distinzione, introdotta più sopra, tra disaccordo sostantivo e quello fondato sulla giustificazione. In realtà, le posizioni circa l’aborto ci pongono di fronte ad un disaccordo che investe entrambi i piani. In questo caso, quindi, il liberalismo politico non aiuta a risolvere in maniera conclusiva il disaccordo in oggetto, ma ci consente di riportarlo su un piano che sia coerente con gli impegni esterni collegati al modello di cittadinanza democratica discussi all’inizio di questo articolo. Tuttavia, è importante osservare che nel caso della controversia relativa all’aborto, la tensione tra impegni esterni ed interni rimane piuttosto evidente.

⁴⁵ Schwartzman, “The Completeness,” 104.

⁴⁶ *Ibid.*, 201.

⁴⁷ Si potrebbe, dunque, affermare che il disaccordo concernente la liceità o meno di un regime di schiavitù sia un disaccordo non ragionevole, ovvero incompatibile con quei vincoli esterni imposti dal modello di cittadinanza democratica proposto dal progetto politico liberale.

⁴⁸ Rawls, *Liberalismo*, xxix.

⁴⁹ Sulla differenza tra aborto e schiavitù si veda Macedo, “In Defense of Liberal.”

posizioni ragionevoli degli altri.⁵⁰ Dal punto di vista del liberalismo politico, quando i cittadini cattolici favorevoli a proteggere la vita accettano di esprimere il proprio dissenso in ottemperanza ai vincoli imposti dalla ragione pubblica, il proprio esercizio di obiezione non mina la legittimità delle istituzioni democratiche ma la rafforza. Rawls, d'altra parte, sembra esser molto fiducioso circa la possibilità che i cittadini di fede, pur mantenendo una posizione favorevole alla vita, siano in grado di presentare la propria tesi contraria a una legge permissiva senza per questo violare il vincolo della ragione pubblica.⁵¹

4. Ragione pubblica e inclusione delle voci religiose

Come si è accennato in precedenza, Rawls riconosce il ruolo che ragioni non-pubbliche e, in particolare, religiose hanno avuto nel definire una concezione ragionevolmente giusta nel suo paese in risposta alla segregazione razziale. È necessario, dunque, comprendere quale sia l'interpretazione adeguata dello schema di giustificazione pubblica che consenta un margine di intersezione tra due livelli normativi: quello della concezione pubblica della giustizia e quello delle visioni religiose dei cittadini.

Il vincolo della giustificazione pubblica chiede a cittadini, nel proprio esercizio di voto, legislatori e giudici, quando deliberano in materia costituzionale e questioni fondamentali di giustizia, di ricorrere ad una concezione che esprima valori politici che altri cittadini liberi ed eguali possano ragionevolmente accettare.⁵² Rawls insiste che i cittadini debbano onorare ciò che chiama il dovere di comportamento civile, e cioè l'obbligo (di natura morale) di fornire ragioni che ragionevolmente si crede che gli altri non possano ragionevolmente rifiutare.⁵³ Tuttavia, le ragioni non pubbliche, e in particolare quelle derivanti dalle concezioni religiose, possono esser introdotte nei processi di deliberazione pubblica in ogni momento a condizione che sia possibile ritornare allo schema di giustificazione pubblica 'a tempo debito'.⁵⁴ Sebbene questa espressione sia piuttosto vaga, non c'è ragione di dare alla 'clausola condizionale' un'interpretazione troppo ristretta.⁵⁵ Piuttosto, le condizioni di questo vincolo vanno riconosciute di volta in volta nei contesti specifici.⁵⁶ Rawls stesso suggerisce che i vinco-

⁵⁰ *Ibid.*, 19 e seguenti.

⁵¹ Rawls, *Liberalismo*, 447.

⁵² *Ibid.*, xxi.

⁵³ *Ibid.*, 197.

⁵⁴ *Ibid.*, xxii.

⁵⁵ Bailey and Gentile, *Rawls and Religion*, 8-9.

⁵⁶ Weithman definisce questa visione come una forma di "inclusivismo restrittivo" in Weith-

li della giustificazione dipendono dalle circostanze e “variano secondo le condizioni storiche e sociali.”⁵⁷

La discussione relativa all’interpretazione della ragione pubblica presenta degli spunti interessanti per comprendere l’estensione di questi vincoli.⁵⁸ Qui, Rawls presenta due casi: il primo è quello di una società quasi ideale (nelle sue parole ‘quasi-bene ordinata’) e regolata da un consenso di tipo costituzionale, il secondo è quello di una società non ideale, in cui profondo disaccordo emerge circa la corretta interpretazione dei principi costituzionali.⁵⁹ Questo ultimo caso esamina le discussioni in seno al movimento antebellico contrario alla segregazione e le posizioni espresse da Martin Luther King negli anni Sessanta.⁶⁰ Le differenze tra questi due casi si riflettono in diversi livelli di inclusione delle ragioni e sensibilità religiose nel progetto politico liberale.⁶¹ Nel caso di una società effettivamente regolata da un consenso costituzionale,⁶² il vincolo della giustificazione pubblica richiede ai cittadini, i cui argomenti possano sollevare riserve circa la propria adesione alla dottrina costituzionale vigente,⁶³ di dimostrare che vi sia compatibilità tra la propria posizione e una ragionevole interpretazione di quegli stessi valori costituzionali. Rawls ammette che l’introduzione di ragioni di natura religiosa in foro pubblico, al fine di dimostrare la compatibilità tra le proprie visioni religiose e i valori politici fondamentali, possa rafforzare la sincerità e fiducia reciproca tra cittadini di fede opposta.⁶⁴

Nel secondo caso, però, Rawls sembra favorire un’interpretazione maggiormente inclusiva delle ragioni non pubbliche. Il filosofo sostiene che in circostanze sfavorevoli l’utilizzo di argomenti che riflettono le visioni comprensive dei cittadini può essere in linea con le conclusioni della ragione pubblica e addirittura rafforzare la capacità dei cittadini di aderire all’ordine costituzionale.⁶⁵ Il caso di Martin Luther King Jr è emblematico a tal proposito. Pur facendo ampio uso di ragioni non pubbliche, di natura religiosa, nella sua lotta per i diritti civili, il reverendo King non violò la

man, *Rawls, Political Liberalism*, 156 e seguenti.

⁵⁷ Rawls, *Liberalismo*, 228.

⁵⁸ *Ibid.*, 224 e seguenti.

⁵⁹ *Ibid.*, 225-7.

⁶⁰ *Ibid.*, 228-31.

⁶¹ Gentile, “Rawls’s Inclusivism.”

⁶² Weithman considera l’esempio degli Stati Uniti oggi come caso di consenso costituzionale: qui l’importanza di assicurare che il consenso in questione non sia a rischio sembra essere l’elemento centrale a sostegno di una visione più ristretta della clausola, in Weithman, *Rawls, Political Liberalism*, 164.

⁶³ Rawls, *Liberalismo*, 225-6.

⁶⁴ *Ibid.*, 226.

⁶⁵ *Ibid.*, 228.

clausola condizionale.⁶⁶ Sarebbe dunque ragionevole credere che, nel caso di King, la clausola offra un'interpretazione molto meno stringente del vincolo della giustificazione pubblica. King non violò questo vincolo in quanto non aveva mai mostrato di credere che le proprie convinzioni religiose fossero l'unica risorsa per giustificare la battaglia per i diritti civili.⁶⁷

Riprendendo Richards, sarebbe possibile distinguere tra una lettura affermativa ed una negativa della ragione pubblica.⁶⁸ Per un verso, il vincolo della ragione pubblica ha l'obiettivo di negare l'autorità politica di argomenti profondamente settari e che potrebbero minare lo schema condiviso di diritti e libertà, sostenuto dal progetto politico liberale. Per altro verso, la ragione pubblica ha l'obiettivo di rendere disponibili e di sostenere dal punto di vista normativo le battaglie politiche dei più deboli. Queste battaglie possono riguardare forme di resistenza ad un regime politico ingiusto (si pensi, ad esempio, al regime fondato sull'Apartheid in Sud Africa) o a pratiche politiche volte alla segregazione razziale e alla schiavitù, e sollevano istanze positive, spesso traendo ispirazione da visioni religiose, per la costruzione di un orizzonte realmente condiviso di giustizia sociale.

In situazioni non ideali, quando la concezione pubblica della giustizia è fortemente contestata e la società è segnata da profonde ingiustizie, la clausola andrebbe intesa come uno strumento che dovrebbe favorire una funzione affermativa della giustizia. L'appello alle ragioni non pubbliche e, in particolare quelle derivanti dalle religioni, può aiutare a rafforzare l'adesione da parte dei cittadini verso una dottrina costituzionale che sia effettivamente capace di eliminare le discriminazioni e i conflitti derivanti da differenze di status, razza, religione e genere. In questi casi, il liberalismo politico può (e deve) avvalersi di tutte le risorse morali, e soprattutto le religioni, a disposizione nella società per raggiungere questo obiettivo.

5. Riflessioni conclusive: dai cittadini di fede all'ideale di popoli decenti

In conclusione, è utile ricostruire brevemente le implicazioni che la transizione politica liberale ha nell'elaborazione di un'utopia realistica che pone il pluralismo ragionevole al centro della riflessione circa una visione delle relazioni internazionali ragionevolmente giusta. Nel passaggio dalla dimensione domestica a quella internazionale, Rawls introduce un'ideale

⁶⁶ Weithman, *Rawls, Political Liberalism*, 142 e seguenti. In questo caso, Weithman è in disaccordo con Rawls dal momento che ritiene che in effetti King violò la clausola ma la sua autorità, morale e politica, nella società americana non ne fu danneggiata e anzi continuò a ricevere un vasto supporto dai cittadini.

⁶⁷ Rawls, *Liberalismo*, 228.

⁶⁸ Richards, "Public Reason," 834 e seguenti.

di società bene ordinata che, insieme ai popoli liberali, sostiene i principi di giustizia che dovrebbero regolare le relazioni tra i popoli in ambito internazionale. Si tratta di società non liberali e gerarchiche ma definite da Rawls come decenti.⁶⁹ Per Rawls, i popoli decenti devono esser riconosciuti come membri 'a pieno titolo' della 'società dei popoli'. Come è noto, Rawls ipotizza un modello di società gerarchica decente, il Kazanistan, regolato da una dottrina comprensiva ragionevole, l'Islam, ed entro cui i sudditi/cittadini sono in maggioranza aderenti a questa visione del bene comune espressa da istituzioni decenti. Il Kazanistan soddisfa alcuni criteri fondamentali, tra cui la non aggressività verso l'esterno e il rispetto dei diritti umani al proprio interno. Inoltre, pur presentando un'organizzazione di tipo gerarchico fondata su una concezione religiosa, il Kazanistan presenta un sistema di consultazione sensibile ai bisogni della popolazione. Questo sistema garantisce l'inclusione di tutti i sudditi/cittadini, anche coloro che appartengono a minoranze religiose, e il rispetto di un certo livello di dissenso politico, in particolare con riferimento al ruolo e ai diritti delle donne.⁷⁰

L'estensione della teoria ideale a popoli bene ordinati decenti, come il Kazakistan, sancisce il passaggio alla visione estesa di tolleranza internazionale.⁷¹ Il recente lavoro di David Reidy⁷² ha contribuito a chiarire le implicazioni che il trattamento delle religioni nel progetto politico liberale ha nel *Diritto dei Popoli*. In particolare, suggerisce Reidy, questo modello è costruito in analogia con il modello elaborato in ambito domestico, proprio in relazione ai cittadini di fede. Se il pluralismo di visioni comprensive e religiose è trattato nel caso domestico come fonte potenziale di instabilità 'endogena', esso diviene in ambito internazionale una fonte potenziale di instabilità 'esogena'.⁷³ In entrambi i casi, l'ideale di tolleranza ha l'obiettivo di garantire stabilità per le buone ragioni e, quindi, che tale diversità non confligga con l'ideale di reciprocità su cui si fondano le relazioni tra soggetti liberi ed eguali che partecipano alla costruzione di un sistema politico condiviso e illuminato dai valori politici liberali. Ciò vale tanto per le relazioni tra cittadini di fede e quelli liberali in ambito domestico, quanto per le relazioni tra popoli decenti e liberali in ambito internazionale.

⁶⁹ Rawls, *Popoli*, 5.

⁷⁰ *Ibid.*, 101-3.

⁷¹ L'estensione della tolleranza ai popoli decenti, e l'esempio del Kazanistan, sono stati oggetto di critica sia da parte di coloro che avrebbero preferito una lettura maggiormente cosmopolitica e universalistica della giustizia internazionale, sia da quanti hanno inteso il Kazanistan come un esercizio mentale irrealistico e poco utile a catturare la diversità che caratterizza i diversi regimi politici nell'arena globale. Seppur rilevante, questa discussione non è centrale rispetto alla questione discussa in questo saggio.

⁷² Reidy, "Rawls, law-making."

⁷³ *Ibid.*, 4.

Ancora una volta, la lettura duale che ho discusso in questo saggio aiuta a comprendere alcuni aspetti circa il ruolo dei popoli decenti nella società dei popoli. Analogamente ai cittadini di fede nel caso domestico, il Kazanistan e altri popoli decenti sono capaci di onorare il principio di legittimità in ambito internazionale e di aderire e sostenere i principi che governano la società dei popoli. Inoltre, dal punto di vista interno, Rawls riconosce che le istituzioni decenti siano in grado di generare una “certa” forza morale⁷⁴ nei confronti dei sudditi/cittadini che vivono al proprio interno. Questa forza morale e la forma di reciprocità, che potremmo definire debole, che caratterizzano le istituzioni decenti devono esser rispettati dai popoli liberali.

Bibliografia

- Audard, Catherine. *John Rawls*. Stocksfield: Acumen, 2007.
- Bailey, Tom e Valentina Gentile, eds. *Rawls and Religion*. New York: Columbia University Press, 2015.
- Eberle, Chris J. *Religious Conviction in Liberal Politics*. New York: Cambridge University Press, 2002.
- Gentile, Valentina. “Rawls’s Inclusivism and the Case of ‘Religious Militants for Peace’: A Reply to Weithman’s Restrictive Inclusivism.” *Philosophy and Public Issues (New Series)* 8, no. 1 (2018): 13-33. <http://fqp.luiss.it/2019/05/10/rawlss-inclusivism-and-the-case-of-religious-militants-for-peace-a-reply-to-weithmans-restrictive-inclusivism/>.
- Gentile, Valentina. “The Scope of Religious Freedom in Europe. Tolerance, Democratic equality and political autonomy.” In *Spaces of Tolerance. Changing Geographies and Philosophies of Religion in Today’s Europe*, 23-42. A cura di Luiza Bialasiewicz e Valentina Gentile. London: Routledge, 2019.
- Horton, John. “Rawls, Public Reason and the Limits of Liberal Justification.” *Contemporary Political Theory*, 2 (2003): 5–23. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300070>
- Jones, Peter. “Toleration and Tolerance. Between Belief and Identity.” In *Spaces of Tolerance. Changing Geographies and Philosophies of Religion in Today’s Europe*, 61-77. A cura di Luiza Bialasiewicz e Valentina Gentile. London: Routledge, 2019.
- Laborde, Cecile. *Liberalism’s Religion*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2017.
- Macedo, Stephen. “In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases.” *American Journal of Jurisprudence* 42 (1997): 1-30. <https://doi.org/10.1093/ajj/42.1.1>

⁷⁴ *Ibid.*, 7.

- Quong, Jonathan. "Cultural Exemptions, Expensive Tastes, and Equal Opportunities." *Journal of Applied Philosophy*, 23 (2006): 53-71. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5930.2006.00320.x>
- Quong, Jonathan. "Disagreement, Asymmetry, and Liberal Legitimacy." *Politics, Philosophy & Economics*, 4, no. 3 (2005): 301-30. <https://doi.org/10.1177/1470594X05056606>
- Rawls, John. *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith*. A cura di J. Cohen e T. Nagel. Cambridge MA: Harvard University Press, 2009.
- Rawls, John. *Il Diritto dei Popoli*. Trad. di Giampaolo Ferranti e Paola Palmينيello. Torino: Edizioni di Comunità, 2001.
- Rawls, John. *Liberalismo Politico*. Trad. di Alessandro Ferrara, Gianni Rigamonti, Cristina Spinoglio e Paola Palmينيello. Torino: Giulio Einaudi Editore, 2012.
- Rawls, John. *Political Liberalism* [revised and extended edition]. New York: Columbia University Press, 2005.
- Reidy, David A. "Rawls, law-making and liberal democratic toleration: from *Theory* to *Political Liberalism* to *The Law of Peoples*." *Jurisprudence* (2020). <https://doi.org/10.1080/20403313.2020.1800275>
- Richards, David A. J. "Public Reason and Abolitionist Dissent." *Chicago-Kent Law Review*, 69, no. 3 (1994): 787-842. <https://scholarship.kentlaw.iit.edu/cklawreview/vol69/iss3/10>
- Sandel, Michael. Review [Untitled]. *Harvard Law Review* 107, no. 7 (1994): 1765-794. doi:10.2307/1341828
- Schwartzman, Micah. "The Completeness of Public Reason." *Politics, Philosophy & Economics* 3, no. 2 (May 2004): 191-220. <https://doi.org/10.1177/1470594X04042963>
- Schwartzman, Micah. "Religion, Equality and Anarchy." In *Religion in Liberal Political Philosophy*, 15-30. A cura di Cecile Laborde and Aurelia Bardon. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Vallier, Kevin. "Liberalism, Religion and Integrity." *Australasian Journal of Philosophy* 90, no.1 (2012): 149-65. <https://doi.org/10.1080/00048402.2011.560612>
- Waldron, Jeremy. "Religious Contributions in Public Deliberation." *San Diego Law Review* 30, no. 4 (Fall 1993): 817-848. <https://digital.sandiego.edu/sdlr/vol30/iss4/9>
- Weithman, Paul. *Rawls, Political Liberalism and Reasonable Faith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Wolterstorff, Nicholas. "Why We Should Reject What Liberalism Tells Us about Speaking and Acting in Public for Religious Reasons." In *Religion and Contemporary Liberalism*, 162-81. A cura di Paul Weithman. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.