



## Andrea Romeo

(dottore di ricerca in Teoria del diritto e ordine giuridico europeo  
nell'Università degli Studi Magna Græcia di Catanzaro)

### *Religion contributions* nella sfera pubblica: uno sguardo critico alla lettura di Jeremy Waldron \*

**SOMMARIO:** 1. Il dibattito sul ruolo delle voci religiose nella sfera pubblica – 2. La peculiare strategia di Jeremy Waldron: *theoretical authorities* e *practical authorities* – 3.- Implicazioni metaetiche e operative dell'appello alle *theoretical authorities* – 4. Il problema dell'inintelligibilità delle argomentazioni religiose – 5. Dall'inintelligibile all'universalizzabile. Le ragioni di un sostanziale fraintendimento.

#### 1 - Il dibattito sul ruolo delle voci religiose nella sfera pubblica

La dimensione post-secolare delle moderne società pluraliste ha dato luogo a un dibattito, sempre più acceso e vivace, in merito al rapporto tra cittadinanza democratica e opzioni religiose. Il *central core* della questione ruota intorno alla tipologia di ragioni che possono giustificare l'adozione di misure coercitive da parte di uno Stato democratico. Ci si chiede, in sostanza, se in determinati *hard cases* particolarmente controversi - quali, a titolo d'esempio, l'aborto, l'eutanasia, il matrimonio *inter-gender* - il legislatore possa avvalersi direttamente di argomenti di matrice religiosa, ovvero debba limitarsi a recepire ragioni a carattere universalizzabile.

Il dibattito vede protagoniste due principali scuole di pensiero: da un lato il "*justificatory liberalism*" di scuola rawlsiana<sup>1</sup> - definito anche "*liberal standard view*"<sup>2</sup> ovvero "*doctrine of religious restraint*"<sup>3</sup> - che postula la

---

\* Contributo sottoposto a valutazione.

<sup>1</sup> Cfr. G. F. GAUS, *Justificatory Liberalism*, Oxford University Press, New York, 1996, *passim*.

<sup>2</sup> La definizione "*liberal standard*" è utilizzata da Paul Weithman (P. WEITHMAN, *Religion and the Obligations of Citizenship*, New York, Oxford, 2002, p. 6 e ss.). L'A., sul punto, osserva: "[p]roponents of this approach go on to argue that whatever other reasons citizens offer each other when they deliberate and whatever other reasons they rely on when they vote, they must also have and be prepared to offer one another justifying reasons. This is because it is incumbent on citizens to participate in politics responsibly. By participating responsibly, they do their part to bring it about that their relations with one another are marked by civility, trust



necessità democratica che l'esercizio del potere coercitivo sia giustificabile attraverso ragioni che possono essere accettate da tutti i cittadini; dall'altro, la corrente della "*integrazione view*" che, in contrapposizione polemica, postula l'impossibilità morale per i cittadini religiosi di scindere la propria personalità in un lato pubblico e un altro privato, contravvenendo, potenzialmente, ai propri *commitments* religiosi per aderire alla ragione pubblica.

Per la prima corrente di pensiero ai cittadini religiosi deve essere imposto l'onere di tradurre le proprie istanze religiose in un linguaggio secolare accessibile e, soprattutto, accettabile da tutti i consociati<sup>4</sup>. Gli autori della "*integrazione view*" - tra cui Paul Weithman, Christopher J. Eberle<sup>5</sup>, Nicholas Wolterstorff<sup>6</sup> e Steven D. Smith<sup>7</sup> - obiettano la

---

*and mutual respect*".

<sup>3</sup> Si tratta della definizione proposta dagli autori Christopher Eberle e Terence Cuneo (C.J. EBERLE, T. CUNEO, *Religion and Political Theory*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, vol. 2, 2012, testo liberamente consultabile - senza impaginazione - al sito internet <http://plato.stanford.edu/entries/religion-politics/#StaVie>). Secondo gli Autori, questo modello concettuale (avanzato, tra gli altri da, da Robert Audi, Jürgen Habermas, Charles Larmore, Steven Macedo, Martha Nussbaum, e inaugurato da John Rawls) postula che «a citizen of a liberal democracy may support the implementation of a coercive law "L" just in case he reasonably believes himself to have a plausible secular justification for "L", which he is prepared to offer in political discussion».

<sup>4</sup> Come è noto nella successiva rivisitazione dell'idea di ragione pubblica, nel saggio *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* del 1997 (J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, trad.it. a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Torino, 2001), il criterio presentazionale del *proviso*, proposto ne *Il liberalismo Politico*, viene esteso "*at any time*". In questo modo diviene sempre possibile introdurre argomenti tratti dalla propria dottrina comprensiva, purché al momento opportuno (*in due course*) si sia disposti a "difendere i principi e le politiche che tale dottrina comprensiva a nostro dire sostiene portando ragioni appropriatamente pubbliche" (p. 191). Sul punto Alessandro Ferrara (A. FERRARA, *La forza dell'esempio*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 92, nota 13), sottolinea come la differenza tra i due testi sia marcata, in Italia, dal fatto che la traduzione di *Liberalismo politico* non riporti la proposizione "*at any time*". L'approccio "*standard*", nella sue varie articolazioni concettuali, ruota intorno a un nucleo concettuale condiviso che postula la necessità che l'esercizio del potere coercitivo sia giustificabile attraverso ragioni che possono essere accettate da tutti i cittadini. Cfr., pure, R. AUDI, *The place of religion argument in a free and democratic society*, in *San Diego Law Review*, vol. 30, 1993, pp. 691-692. Cfr. pure R. AUDI, *Liberal Democracy and the place of religion in politics*, in R. AUDI, N. WOLTERSTORFF, *Religion In the Public Square: The Place of Religious Convictions*, in *Political Debate*, Rowman & Littlefield, Lanham, 1997, p. 24 e ss., e R. AUDI, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

<sup>5</sup> Si veda, su tutti, C.J. EBERLE, *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002.

<sup>6</sup> Cfr. N. WOLTERSTORFF, *The role of Religion in Decision and Discussion of Political*



disimmetria dell'imposizione del *proviso*, che finisce per pesare soltanto sulle spalle dei cittadini religiosi, impegnandoli in un compito a cui i concittadini secolarizzati rimangono estranei<sup>8</sup>.

Da una tale prospettiva si sostiene che i *religion contributions* possono essere direttamente presentati nella sfera pubblica senza necessità di alcuna preventiva traduzione, anche al fine di evitare diairesi in categorie di cittadini (onerati e non onerati) e produrre, di conseguenza, l'espunzione idiosincratca di buoni (o possibilmente tali) argomenti religiosi<sup>9</sup>.

## 2 - La peculiare strategia di Jeremy Waldron: *theoretical authorities* e *practical authorities*

La questione della traduzione dei contributi religiosi in termini secolari è stata recentemente affrontata da Jeremy Waldron, nel tentativo di dimostrare che le assunzioni, morali o politiche, apparentemente fondate su argomentazioni di tipo religioso, sono in realtà supportate da ragioni pienamente comprensibili (e accettabili) per cittadini non religiosi o appartenenti a differenti confessioni<sup>10</sup>.

---

*Issues*, in R. AUDI, N. WOLTERSTORFF, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, cit. pp. 67-127.

<sup>7</sup> Cfr. S.D. SMITH, *The Disenchantment of Secular Discourse*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.

<sup>8</sup> Jürgen Habermas, tra gli altri autori della corrente *liberal*, ha tentato di proporre una soluzione concettuale che, mantenendo il postulato democratico della universalizzabile accettazione della ragioni che giustificano una misura coercitiva, sia in grado di evitare, al contempo, la distribuzione asimmetrica dell'onere di traduzione. Habermas distingue la sfera pubblica informale da quella istituzionale, ritenendo che soltanto in quest'ultima divenga operativo l'onere di traduzione in termini secolari. Nella sfera pubblica informale ciascun cittadino può dunque esprimersi liberamente senza rinunciare al *logos* religioso e ai contenuti semantici potenzialmente veritativi della dimensione fideistica. Per perequare l'imposizione asimmetrica del *proviso liberal standard*, il sociologo e filosofo tedesco sostiene che sia necessario ridistribuire l'onere in questione tra tutti i cittadini, anche quelli pienamente secolarizzati, impegnati a cooperare con i cittadini religiosi nell'opera di traduzione di buoni *religion contributions*. Cfr. J. HABERMAS, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'uso pubblico della ragione da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, trad. it. a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 37.

<sup>9</sup> Si veda C.J. EBERLE, *Basic Human Worth and Religious Restraint*, in *Philosophy and Social Criticism*, vol. 35, 2009, pp. 151-77.

<sup>10</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation: The Ethics of Engaging with Religious Contributions in Public Deliberation*, in *New York University School of Law Public Law & Legal*



In ballo c'è il postulato di fondo su cui poggia tutto il *justificary liberalism*, ovverosia l'idea che le ragioni religiose, settarie, non siano universalmente accettabili. La tesi centrale che il professore neozelandese intende difendere è che concedendo ai cittadini la possibilità di determinare le loro istanze attraverso un linguaggio religioso non si corre alcun pericolo di concretizzare una "*implicit theocracy*"<sup>11</sup>, come sembrano paventare i teorici del modello separatista assoluto. Su questa base Waldron intende, poi, mostrare come il teorema *liberal standard* che sostiene l'inintelligibilità universale delle *religion assumptions*, sia fallace, fondandosi su alcuni "*philosophical mistakes*"<sup>12</sup>.

Per argomentare le proprie posizioni, l'A. articola il proprio discorso proponendo una preliminare (e strategica) distinzione categoriale tra "*theoretical authorities*" e "*practical authorities*"<sup>13</sup>. Una autorità "*theoretical*" rappresenta una fonte di esperienza e conoscenza su un determinato settore del sapere. Riferirsi a una autorità sapienziale, dunque "*theoretical*" - come può essere, nell'esempio proposto dall'A., il noto economista Paul Krugman - è cosa affatto diversa dal richiamarsi a una autorità "*practical*" che, invece, può determinare direttamente le condotte altrui per mezzo della normatività (è il caso, dunque, del legislatore ovvero del giudice)<sup>14</sup>. "*Many people here today*" - scrive il professore neozelandese - "*are authorities on law, ethics, and religion. But again, they are theoretical authorities - this is their expertise*"<sup>15</sup>.

Un'autorità teoretica, dunque, è quella fonte sapienziale in grado di offrire informazioni teoretiche, ovvero rappresentare una buona guida, per indirizzare determinate condotte (così, le teorie di Krugman potrebbero ispirare un piano di interventi straordinari per contrastare la crisi). Nondimeno, nessuna autorità teoretica può essere assunta come fonte *diretta* di obblighi giuridici. Questa *distinctio* categorica non costituisce un mero esercizio di tecnica diairetica. Nelle intenzioni di Waldron, infatti, distinguere le due forme di autorità sottende a una strategia argomentativa ben precisa: mostrare come ogni temenza di

---

*theory research*, vol. 10-84, 2010, pp. 845-868. Si veda pure J. WALDRON, *Religious Contributions in Public Deliberation*, in *San Diego Law Review*, vol. 30, n. 4, 1993, pp. 817-848.

<sup>11</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 849.

<sup>12</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 859.

<sup>13</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 852.

<sup>14</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 852.

<sup>15</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 853.



*implicit theocracy* riconnessa all'apertura del dibattito politico ai *religion contributions* sia priva di fondamento teorico<sup>16</sup>.

Parlare di teocrazia, infatti, implica il punto di vista di una "autorità pratica" in grado di determinare in modo deontico le condotte. Se ciò è verosimile, quando in ambito politico si avanzano argomenti basati sulla fede religiosa si fa richiamo, esclusivamente, alla "theoretical authority" della religione, non certo alla sua autorità pratica<sup>17</sup>. Nessuna posizione politica o morale - nota Jeremy Waldron - viene usualmente motivata sulla diretta assunzione che "il Papa sia legittimato a statuire cosa sia giusto o sbagliato fare"<sup>18</sup>.

Il timore di una possibile teocrazia (esplicita o più verosimilmente implicita), può essere nutrito seriamente solo nel momento in cui "church leaders might become our political rulers", non quando quest'ultimi vengono invece considerati o citati, semplicemente, come degli "esperti in materia morale"<sup>19</sup>. Tale distinzione offre subito il destro a un prima evidente obiezione: per i credenti la Chiesa rappresenta, senza dubbio, una *autorità pratica*. La chiesa - soprattutto quella cattolica - non si esime dall'imporre i propri codici di condotta e i vari "non possumus", giungendo sino a minacciare delle sanzioni per i propri adepti (come la scomunica dai sacramenti, trascendendo dalle ipotesi di dannazione)<sup>20</sup>. Jeremy Waldron, nondimeno, sembra pienamente consapevole di questa possibile obiezione e cerca di anticiparla offrendo una preventiva risposta di carattere fattuale.

Nelle discussioni politiche che toccano temi di rilevanza etica, come, a titolo d'esempio, il dibattito sulla liceità delle pratiche abortive, nessun cittadino di fede sembra aver mai motivato la sua condanna morale all'aborto invocando, in via diretta, l'autorità pratica del Papa, riferendosi, piuttosto, alla intima *wrongness* morale come giudizio di valore sulle pratiche dell'interruzione volontaria di gravidanza<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 853.

<sup>17</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 853.

<sup>18</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 853.

<sup>19</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 853. Quest'idea, è diametralmente apposta al concetto di motivazione secolare proposto da Robert Audi, il quale ritiene che sia tale solo quella ragione che non soltanto evita qualsiasi riferimento a Dio, ma che non deve neppure essere giustificata in base a un qualche testo sacro, ovvero in base alle dichiarazioni di autorità religiose, in veste di *theoretical authorities*. Sul punto cfr. R. AUDI, *Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics*, in N. WOLTERSTORFF, R. AUDI, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, cit., p. 278.

<sup>20</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 853.

<sup>21</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 854.



Per giustificare il giudizio di valore sull'aborto - a un livello metaetico, quindi - i credenti fanno ricorso alle loro radici religiose, agli insegnamenti dottrinali del *kerygma* cristiano; insomma, fanno appello all'autorità *theoretical* della loro confessione. Ciò, per Waldron, è del tutto sovrapponibile, in sostanza, a chi richiama le teorie di Paul Krugman per giustificare una certa azione politica in campo economico<sup>22</sup>.

### 3 - Implicazioni metaetiche e operative dell'appello alle *theoretical authorities*

Da questa prospettiva, appare evidente come la possibilità di riferirsi a una *thereotical authority*, quale guida epistemica, sia un fatto lecito oltre che assolutamente normale, se non addirittura ineludibile, delle azioni umane. Ciononostante, il semplice richiamarsi alla scienza di Krugman, per avallare o quantomeno illustrare i propri giudizi in campo economico, non significa, secondo il professore neozelandese, sostenere di conseguenza una visione platonica della politica, per cui al governo dovrebbero essere posti degli esperti (*re filosofi*, o meglio *re economisti*, nel caso di specie). Allo stesso modo, riconnettersi a una particolare dottrina religiosa non equivale ad ascrivere alla Chiesa ovvero al Pontefice il potere di produrre direttamente delle norme<sup>23</sup>. Certo, anche Jeremy Waldron pare consapevole del fatto che le tesi di Krugman in campo economico non appaiono del tutto sovrapponibili ai *dogmata* biblici: "la gente" - nota l'A. - «potrebbe trovare l'autorità biblica piuttosto "weird"», a differenza delle tesi del noto professore di economia, non esposte al piano metafisico<sup>24</sup>. Nondimeno, il professore neozelandese insiste sulla struttura analogica della propria intuizione.

L'idea che il *kerygma* cristiano possa valere come fonte sapienziale cui fare riferimento nelle questioni metaetiche comporta una certa cifra di rischi argomentativi. Le posizioni in campo economico di Paul Krugman sono suscettibili, di fatto, come ogni proposta teorica in campo filosofico, politico e economico, di essere confutate sul loro stesso terreno ovvero, più semplicemente, di non apparire abbastanza persuasive.

Chi avanza una proposta, o sostiene una determinata politica, basandosi sugli insegnamenti di Krugman, Keynes o Nash, per quanto ne possa essere un convinto assertore, rimane pur sempre consapevole che

---

<sup>22</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 854.

<sup>23</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 854.

<sup>24</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 854.



sono costruzioni del pensiero umano le quali possono essere superate da argomentazioni successive, ovvero che potrebbe trovarsi di fronte un avversario dotato di altri strumenti teorici, pronto a controbattere punto su punto. L'"*ipse dixit*", per quanto ne sia accreditata la fonte - e tralasciando per il momento l'evidente censura di prospettare una "fallacia d'autorità" - non vanta, se espunto dalla dimensione religiosa, alcuna promessa soteriologica né si fonda su premesse ontoteleologiche, e non costringe mai l'assertore a tenere una condotta acritica e a-dialogica, pena la salvezza eterna. La religione, invece, sì.

La struttura metaetica del *logos* religioso si riconnette inevitabilmente alla concezione cognitivista del rivelazionismo. Assumere che la Bibbia sia una fonte autorevole in materia morale equivale ad avallare, in un certo senso, il criterio metaetico rivelazionista<sup>25</sup>. Nondimeno, ciò comporta una certa cifra di extraterritorialità discorsiva perché, seguendo Massimo La Torre, "l'appello alla volontà divina è assoluto, non disponibile al confronto e al compromesso"<sup>26</sup>.

Offrire un'immagine concreta di questa concezione non sembra un'impresa difficile. È possibile ipotizzare che nel corso di una seduta parlamentare in materia economica, per seguire l'esempio proposto da Waldron, un allievo di Paul Krugman si richiami all'autorità del maestro per dimostrare la bontà di una certa tesi o persuadere gli altri della

---

<sup>25</sup> Per una critica alla metaetica rivelazionistica si veda **M. LA TORRE**, *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*, Laterza, Roma-Bari, 3ª ed., 2008, p. 239 e ss. Secondo l'A., il rivelazionismo inverte una concezione metaetica «che si ritrova più o meno in tutte le religioni cosiddette rivelate, è per l'appunto la "rivelazione" la fonte ultima del giusto e dell'ingiusto. Questa fonte può essere conosciuta dall'uomo mediante la fede, la quale può assumere - a seconda delle versioni di tale concezione - un tratto più o meno irrazionalistico». Nell'analisi proposta da Massimo La Torre, le critiche più incisive che possono essere mosse a questa teoria metaetica sono due: (i) "L'esistenza di Dio è controversa, inverificata e con ogni probabilità inverificabile dal punto di vista scientifico. Essa rimane un grande mistero intorno al quale, il cuore umano non può che continuare a dichiarare la sua inquietudine". Questa inquietudine, nota ancora l'A. non può non riflettersi anche nei giudizi morali rendendoli "meno assoluti, in qualche senso relativi, bisognosi di altre ragioni, diverse dal mero appello alla volontà divina"; (ii) la seconda obiezione muove dalla concezione autonomistica delle regole morali, "la volontà di Dio", scrive Massimo La Torre, "non è una ragione sufficiente a rendere un atto o un comportamento o uno stato di cose buono anche per me. Sono io, infatti, alla fine dei conti, il vero giudice delle mie scelte etiche" (p. 241). Se così non fosse, infatti cadrebbe il concetto di morale come complesso di regole autonome poste dall'individuo e delle quali è responsabile. "La responsabilità morale", dichiara l'A., "è soprattutto responsabilità *per* le regole non *verso* le regole. La negazione dell'autonomia implicherebbe così la negazione della responsabilità morale".

<sup>26</sup> **M. LA TORRE**, *Norme, istituzioni, valori*, cit., p. 241.



proficuità di un certo provvedimento; in tal caso egli è pronto a difendere l'autorità del pensiero che propone su base argomentativa, dimostrandone la forza persuasiva. Non giungerà mai, verosimilmente, a fermare la discussione proponendo l'insuperabilità di un *ipse dixit*, né, tantomeno, potrà ragionevolmente rifiutarsi di ascoltare le possibili obiezioni alle posizioni del suo maestro, finanche alla sua autorità in materia. In una discussione concernente la giustificazione di un giudizio di valore, invece, chi fa appello all'autorevolezza della fonte religiosa non potrà mostrarsi altrettanto disponibile nel mettere in discussione la "Verità" di cui è in possesso. Una *verità* in campo economico, certo, non vanta la stessa valenza, assiologica, epistemica e ontologica, di una indisponibile *Verità* religiosa<sup>27</sup>.

L'autorevolezza epistemica di Krugman si basa, più o meno, su dati empirici e scientifici, settorialmente condivisi, o comunque di statuto ben diverso dell'onto-teleologia religiosa. Del resto, come sostiene anche Jürgen Habermas, i tentativi di spiegare il "punto di vista morale", non sono più giustificabili a partire da una prospettiva visuale divina e trascendente, posta al di là del mondo; piuttosto devono esplicitarsi a livello esclusivamente intra-mondano e intersoggettivo<sup>28</sup>.

Le teorie concernenti il ruolo dello Stato in una crisi economica, sono posizioni che si prestano a essere discusse e superate potenzialmente da tutti. Il dogma, invece, arresta ogni processo discorsivo e non si sottopone al vaglio critico. Dunque, può darsi unicamente il punto di vista ermeneutico, il dibattito interpretativo, ma nel contesto dell'accettazione irrefutabile dell'ontologia divina. Oltracciò, seguendo l'analisi di Massimo La Torre, l'appello all'autorità morale della religione potrebbe dimostrarsi

---

<sup>27</sup> J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad.it., Feltrinelli, Milano, 1998, p. 19. "La Bibbia" - scrive Habermas - «riconduce i comandamenti morali alla parola rivelata di Dio. Tali comandamenti devono essere incondizionatamente obbediti in quanto coperti dall'autorità di un Dio onnipotente. In questo senso la validità normativa si caratterizzerebbe soltanto per il fatto di "sentirsi costretti" da parte di un potere illimitato. Dio può costringere all'obbedienza con la forza. Ma questa lettura volontaristica non attribuisce ancora. Ciò avviene soltanto a partire dal momento in cui i comandamenti morali siano visti come espressioni di un Dio onnisciente, assolutamente giusto e benevolo. Allora i comandamenti non saranno più semplicemente le ingiunzioni di un Onnipotente, ma piuttosto le dichiarazioni di volontà di un saggio "Dio creatore" che è nello stesso tempo un giusto e benevolo "Dio di salvezza". Da entrambe queste dimensioni - ordine della creazione e storia della salvezza - si possono ricavare ragioni ontoteologiche e soteriologiche testimonianti l'intrinseca validità [*Anerkennungsgüldigkeit*]

<sup>28</sup> J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 21.



particolarmente rischioso in caso di conflitto etico sostenuto da soggetti distinti, portatori di verità religiose differenti<sup>29</sup>.

Nella sua concezione, che postula un mero riferimento alla "theoretical authority" della religione, Waldron sembra quasi aver confuso, a livello pratico, il piano dell'autorevolezza con quello dell'autorità, al di là della sua preliminare *distinctio*. Sembra scontato dire che né Krugman in economia, né tantomeno Kant in filosofia, possono identificarsi con Dio; le loro parole non hanno la dimensione dell'onniscienza e dell'onnipotenza, né vantano promesse soteriologiche o giustificazioni ontoteologiche. Inoltre, il credente che fa ricorso al *kerygma* cristiano e accetta - di conseguenza e se vuole essere coerente - una metaetica rivelazionista (più verosimilmente di tipo volontaristico che razionalistico), non potrà poi adottare una morale libertaria, a meno di non cadere in evidente contraddizione<sup>30</sup>.

In effetti, con il passaggio della modernità al pluralismo delle visioni nel mondo, sembra plausibile sostenere l'idea che la religione, e l'eticità in essa radicata, non può più fungere da fondamento *pubblico* per una morale comune<sup>31</sup>. La validità delle regole morali, per dirla con Habermas, "non è più spiegabile con ragioni e interpretazioni che facciano appello all'esistenza e al ruolo di un creatore e di un salvatore trascendente"<sup>32</sup>.

Assumendo un livello "postmetafisico di fondazione della morale"<sup>33</sup>, dunque, non v'è ragione per considerare il punto di vista divino, che fonda in modo autoreferenziale la propria autorevolezza. Queste rappresentano obiezioni "dall'interno" della prospettiva

---

<sup>29</sup> M. LA TORRE, *Norme, istituzioni, valori* cit., p. 241. L'A., muove dal fatto, cognitivamente incontestabile, che nel mondo contemporaneo si danno più religioni rivelate con contenuti etici differenti e anche contrapposti; ciò può far sì che il "conflitto si articoli tra soggetti che si appellano a fedi tra loro inconciliabili e che quindi sfoci in una situazione di incomunicabilità".

<sup>30</sup> M. LA TORRE, *Norme, istituzioni, valori*, cit., p. 242. "Il giusto e il bene" - scrive Massimo La Torre - «sono così contenuti nei precetti di Dio, padrone assoluto della vita e della morte degli uomini. Folle ed empio è credersi da parte di questi, padroni di se stessi, e ricercare la propria felicità, o valutare con la propria ragione i precetti del "padrone"».

<sup>31</sup> J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 23. Di diverso avviso, tra gli altri, C.S. LAYMAN, *God and the Moral Order*, in *Faith and Philosophy*, vol. 9, 2002, pp. 304-316.

<sup>32</sup> Cfr. J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 231. "Con ciò viene meno" - osserva Jürgen Habermas - «sia l'accreditamento ontoteologico di leggi morali oggettivamente ragionevoli, sia il collegamento soteriologico della loro giusta applicazione con "beni salvifici desiderabili"».

<sup>33</sup> J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, cit., p. 231.



waldroniana. Da un punto di vista esterno lo stesso argomento dell'autorità presta il destro all'obiezione di rappresentare una fallacia argomentativa, la fallacia d'autorità o *argumentum ad verecundiam*, che si cela sempre dietro un abuso d'autorità o il riferimento a un'autorità non tale. Inoltre non può non apparire inusuale riferirsi a un'autorità teoretica in ambito pratico, che è quello morale, regno delle prescrizioni e non delle descrizioni.

La morale, com'è noto, è parte del discorso pratico generale, non di quello teoretico. Se si ammettesse, controfattualmente, la scissione waldroniana, si incorrerebbe nel rischio di cadere in qualche fallacia naturalistica. Del resto, seguendo Ota Weinberger, tra informazioni teoretiche e pratiche vi è una cesura ineludibile tanto che "non è possibile ricavare un'informazione pratica a partire soltanto da una informazione teoretica"<sup>34</sup>. Un'autorità teoretica in campo morale è concettualmente configurabile soltanto se concepisce i propri enunciati come "descrittivi" di precetti morali e non direttamente "prescrittivi". Il che, scivolando su un piano fattuale e trascendendo dalle molteplici obiezioni concettuali sollevabili, contrasta, e non poco, con la struttura prescrittiva dei precetti religiosi. In realtà, l'idea che possa esistere un'autorità teoretica in un ambito etico sembra poco convincente considerando l'ontologia necessariamente pratica della morale.

Nondimeno, il professore neozelandese cerca di focalizzare l'analisi sulla struttura argomentativa di certi *religion contributions* offerti nel dibattito politico moderno<sup>35</sup>. Numerose assunzioni politiche che vengono tipicamente riferite a una base religiosa, non sempre sono *direttamente* proposte attraverso il *logos* del *kerygma*, cioè sulla base di un "elemento scritturale o di un passo biblico" che ne funga da fonte legittimante<sup>36</sup>. Talvolta, come nel caso del divieto religioso al matrimonio tra persone dello stesso sesso, il riferimento è di tipo testuale<sup>37</sup>, talaltra, e nella maggioranza dei casi, non è possibile porre in evidenza alcun appiglio testuale diretto alla base della posizione espressa. È il caso, secondo Jeremy Waldron, dei divieti morali dell'aborto e della tortura, i quali vengono evidentemente sviluppati, secondo l'A., attraverso posizioni riconducibili, in buona sostanza, al diritto naturale<sup>38</sup>.

---

<sup>34</sup> M. LA TORRE, *Norme, istituzioni, valori*, cit., p. 137.

<sup>35</sup> J. WALDRON, *Two way translation*, cit., p. 855.

<sup>36</sup> J. WALDRON, *Two way translation*, cit., p. 855.

<sup>37</sup> J. WALDRON, *Two way translation*, cit., p. 855.

<sup>38</sup> J. WALDRON, *Two way translation*, cit., p. 855.



Si ponga il caso della tortura. Jeremy Waldron, prendendo le mosse dal documento della “Dichiarazione Evangelica contro la tortura”<sup>39</sup>, ritiene che le argomentazioni spese in quel testo contro la possibile legalizzazione delle pratiche di tortura non vengano legittimate, in modo autentificante, in riferimento a un qualche passaggio testuale biblico; piuttosto, l’argomento utilizzato è quello della eguale dignità di ogni essere umano, presente anche nelle persone “*most despised and vulnerable*”<sup>40</sup>. “Le premesse di questo argomento” - scrive il professore neozelandese,

«sono bibliche - uomo creato a immagine di Dio; la preoccupazione di Dio per “l’ultimo di questi miei fratelli” - ma il rilievo morale (*the moral preminence*) sorge da una comprensione implicita della centralità della loro fede, attraverso secoli di riflessione sul significato dei versi canonici contenuti nella Genesi o nel Vangelo di Matteo, come prima articolazione di queste premesse»<sup>41</sup>.

In buona sostanza, Waldron pone l’accento sulla implicita traduzione discorsiva degli argomenti religiosi: nel corso dei secoli, di fatto, la riflessione scaturita dalle premesse bibliche avrebbe dato luogo a una certa autonomia di pensiero, di tipo gius-razionalistico<sup>42</sup>.

Aborrire la tortura come abominevole violazione della dignità umana, di cui tutti gli uomini sono titolari, suona, in effetti, tanto religioso, quanto illuminista. Il problema è che il giudizio di valore “*tutti gli uomini, anche i terroristi, hanno pari dignità*” non appare argomentativamente riflessivo (dal proprio contenuto proposizionale) ovvero frutto di una felice intuizione morale, piuttosto, nel contesto delle argomentazioni evangeliche della “Dichiarazione”, rappresenta la logica inferenza tratta dal principio “*fratellanza umana in quanto figli di Dio*”, laddove ciò costituisce, con evidenza, il principio morale primo di un sistema di inferenze deduttive di un sistema statico. Risalendo dalla giustificazione razionalistica al suo fondamento assiologico è impossibile non imbattersi, dunque, nel problema dogmatico. E il dogma, inevitabilmente, pone fine a ogni esperimento discorsivo<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> L’A. si riferisce al testo del documento “*An Evangelical Declaration Against Torture: Protecting Human Rights in an Age of Terror*”. Il testo è liberamente consultabile al sito internet <http://www.newevangelicalpartnership.org/?q=node/14>

<sup>40</sup> J. WALDRON, *Two way translation*, cit., p. 855.

<sup>41</sup> J. WALDRON, *Two way translation*, cit., p. 855 (mia la traduzione).

<sup>42</sup> Cfr. sul punto, E. FESER, *How to Mix Religion and Politics*, liberamente consultabile all’indirizzo internet: <http://www.tcsdaily.org/printArticle.aspx?ID=032905B>.

<sup>43</sup> Cfr. G.E. RUSCONI, *Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia*, Einaudi, Torino, 2000, p. 133 e ss.



Rimane da sciogliere il nodo relativo all'asserto per cui, dal punto di vista interno della "*theoretical authority*", Gesù Cristo possa essere considerato un maestro morale alla stregua di ciò che Krugman rappresenta in economia. Anche per Waldron, in realtà, un simile accostamento non convince del tutto<sup>44</sup>. Nondimeno, il modo in cui i contributi religiosi attingono alla "*Jesus's authority as Lord of the world*", non implicano, per l'A., una concreta e pericolosa tendenza teocratica, in quanto "*go only to the question of what our actions and policy should be, not to the question of whom among us should have power to set national priorities*"<sup>45</sup>. Questioni di contenuto, dunque, non di potere.

#### 4 - Il problema dell'inintelligibilità delle argomentazioni religiose

Per comprendere il *modus arguendi* di Jeremy Waldron è necessario tenere sempre presente il piano teleologico. Il fine teoretico di Waldron, infatti, è soltanto quello di dimostrare che riferirsi pubblicamente, anche in sede parlamentare, all'autorità di una chiesa o di una dottrina religiosa non costituisce, di per sé, un esercizio di teocrazia; neppure in forma implicita. E non lo sarebbe nemmeno nel caso di una maggioranza religiosamente connotata.

Una struttura teocratica, esplicita o implicita, può instaurarsi solo alla condizione che la religione sia assunta, in via diretta, come autorità pratica; dunque come fonte normativa. Se si assume questo punto di vista - invero semplicistico e dal sapore anacronistico -, inerente alla distinzione tra ciò che rappresenta una concreta teocrazia e ciò che non lo è, la posizione di Waldron può sembrare condivisibile. Nondimeno, rimangono ancora sul tappeto numerosi profili problematici riconducibili alla sua proposta concettuale, la quale giunge a postulare che la Chiesa possa essere considerata come una "maestra di questioni morali" e, allo stesso tempo, che la religione cristiana possa distinguersi dalle altre opzioni metaetiche solo per il fatto che la fonte del *logos* apparirà "*weird*" agli occhi degli altri concittadini<sup>46</sup>.

Un primo profilo problematico che può essere colto nella proposta concettuale di Jeremy Waldron concerne la nota questione del "*proviso liberal standard*", ovverosia il problema che ruota intorno alla domanda se i

---

<sup>44</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 856.

<sup>45</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 856.

<sup>46</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 856.



contributi religiosi necessitano, o meno, di una qualche preventiva traduzione in termini secolari per essere presentati nella sfera pubblica<sup>47</sup>. Il professore neozelandese ritiene di poter risolvere la questione andando alla radice del problema: l'inintelligibilità delle posizioni avanzate su base religiosa, tanto invocata da parte *liberal*, sarebbe il frutto di un mero "equivoco filosofico"; nella realtà non esiste alcuna "Babel of mutually incomprehensible assertions", vivendo in un modello di confronto politico che non è soltanto un modulo di "deliberation"<sup>48</sup>. Una volta chiarito che la dimensione deliberativa non è di per sé esaustiva della teleologia delle assunzioni politica, l'A. affronta direttamente la questione dell'inintelligibilità delle posizioni argomentate su base religiosa:

---

<sup>47</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 857.

<sup>48</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 857. Prima di affrontare direttamente il *central core* della tesi, il professore neozelandese ritiene di dover mettere in guardia dai rischi concettuali riconducibili a una lettura esclusivamente deliberativa della politica, come se la *deliberation*, in senso habermasiano ne fosse il carattere ontologico primario. "Idealmente" - scrive l'A. - "immaginiamo i cittadini che offrono tutte le loro posizioni politiche come contributi alla conversazione, in cui ciascuno è destinato a offrire agli altri qualcosa da pensare in tema politico, qualcosa che può fare la differenza attraverso la ragione e comportare una modifica, parziale o complessiva, del punto di vista di un'altra persona. Ma non dobbiamo sottovalutare le altre funzioni - altre rispettabili funzioni - che le decisioni politiche possono avere". Da questa prospettiva, quando un attore politico sostiene che la tortura è abominevole perché contravviene al precetto cristiano di "trattare il prossimo come se stessi", una tale affermazione non è strategicamente resa con l'unico ed escludente obiettivo di persuadere gli altri cittadini. In questo caso, nella prospettiva di Waldron, il parlante sta compiendo un atto linguistico teso semplicemente a fare testimonianza, ovverosia, trasmettere delle sensazioni emotive legate alle alte implicazioni morali che lo stesso vede riconnesse alla problematica della tortura. Sulle spalle di Norberto Bobbio si potrebbe dire che la funzione dell'atto linguistico, cui sembra alludere Waldron, sembra essere quella di "far partecipare". In sintesi, l'atto linguistico (politico) che argomenta una posizione politica non ha l'esclusiva dimensione praxeologica della persuasione tesa all'accordo, ma può benissimo servire ad altri scopi, egualmente degni, come la semplice esplicazione del proprio punto di vista, ovvero mettere in guardia gli altri soggetti politici. Si potrebbe nondimeno obiettare a questa ricostruzione delle funzioni discorsive di un atto linguistico-politico, che al fine di mettere in guardia gli altri soggetti (*warning them*) dai possibili rischi morali implicati in una determinata questione può divenire necessario persuaderli, preventivamente, dell'esistenza del pericolo. Un'altra funzione dell'argomentazione religiosa in campo politico potrebbe essere, secondo Waldron, quella di esplicare se stessi: "[o]r he may be addressing his own community of believers, rallying them with his rhetoric - let us not pretend that Christians are the only people in modern politics who preach to the choir-or trying to awaken them to something that he thinks follows from what they already believe. All these are respectable speech acts in politics" (*ivi*, pp. 857-858).



"[s]upponiamo" - scrive l'A- "che la posizione politica debba essere giudicata come una forma di impegno con le altre menti e con i punti di vista delle altre persone. In questo caso il coinvolgimento dei non credenti con qualcosa di simile alla *Evangelical Declaration Against Torture* è necessariamente un dialogo tra sordi?"<sup>49</sup>.

In realtà l'idea, piuttosto diffusa, che le posizioni tra credenti e laici siano cognitivamente inconciliabili, è determinata, secondo il pensiero di Waldron, da "two philosophical misconceptions"<sup>50</sup>.

La prima fallacia filosofica risiederebbe nell'idea che la comprensione reciproca sia "un all-or nothing business". Da questa prospettiva, l'A. critica, in sostanza, "la view from nowhere"<sup>51</sup> di Thomas Nagel, e soprattutto l'idea secondo cui, spiegando reciprocamente le ragioni delle proprie posizioni, è possibile raggiungere un accordo epistemico sulle medesime basi<sup>52</sup>. Ciò non è possibile, nondimeno, se nella procedura discorsiva si immettono elementi fideistici o di rivelazione, che non possono essere evidenti, agli altri, come le ragioni o gli argomenti razionali<sup>53</sup>. Questo paradigma per Waldron può funzionare come tensione finalistica, come idea guida, ma non è in grado di esplicitare tutte le dinamiche di reciproca comprensione. Trascendendo dalle situazioni di discorso imperfetto (impazienza, distrazione, ascolto e comprensione imperfetta) qualsiasi punto ermeneutico assume un determinato valore

---

<sup>49</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Il dibattito tra sordi di liberali e comunitaristi*, in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, 1992, p. 137 e ss.

<sup>50</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 858.

<sup>51</sup> Cfr. T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1988, *passim*; cfr. anche ID., *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano 1986. Per un approfondimento si veda M. LA TORRE, *Uno sguardo da nessun luogo. Thomas Nagel e la filosofia come sapere riflessivo*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, vol. 4, 1991, pp. 667-699.

<sup>52</sup> In merito al dibattito, sconfinato e probabilmente irresolubile, sulla possibilità di raggiungere un accordo sulla medesima intuizione morale cfr., nell'alveo di una letteratura oceanica, R. AUDI, *Liberal Democracy and the Place of Religion in Politics*, in N. WOLTERSTORFF, R. AUDI, *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, cit., pp. 132-133; G. GAUS, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, cit., p. 36.

<sup>53</sup> T. NAGEL, *Moral Conflict & Political Legitimacy in Phil. & pub. affairs*, vol. 16, 1987, pp. 215-223, cit. da J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 859. Thomas Nagel sostiene che il raggiungimento di una medesima base di ragionamento "is not possible if part of the source of your conviction is personal faith or revelation - because to report your faith or revelation to someone else is not to give him what you have, as you do when you show him your evidence or give him your arguments" (p. 22).



all'interno di un sistema personale di credenze così che il teorema nageliano del "*my having what you have*" non è sempre realizzabile.

La ragione risiede nelle modalità del ragionamento umano: gli individui - scrive Waldron - non agiscono come

"motori di ricerca che pescano a strascico tra una vasta gamma di proposizioni identiche, ma come esseri viventi che giungono alle questioni pubbliche da angoli e prospettive diverse, ragionando l'uno con l'altro e coinvolgendo l'uso di proposizioni - che anche se possono essere identificate astrattamente tra di loro - hanno un diverso impatto sul pubblico rispetto a quello avuto su colui che parla, e differenze d'impatto tra pubblico e pubblico"<sup>54</sup>.

Nell'ambito della deliberazione le argomentazioni reciproche si muovono, dunque, sul filo della persuasione, pertanto, lo studio implicato "*is not just logic, but rhetoric (in one of the more attractive senses of that word)*"<sup>55</sup>.

In sintesi, Jeremy Waldron, non condivide l'idea secondo cui la deliberazione avviene sempre secondo il paradigma deliberativo-razionale, essendovi chiari elementi di persuasione, dunque di retorica (che spesso, com'è noto, non si basa solo sulla forza argomentativa delle ragioni addotte ma su fattori chiaramente emotivi e sofismi più o meno raffinati). Questo è uno dei motivi che possono giustificare il fatto che Waldron non sembra curarsi più di tanto di difendersi da una possibile obiezione di fallacia d'autorità che può essere sollevata nel suo riferirsi a una autorità *theoretical*; alla fine dei conti la retorica è il campo dei sofismi.

La seconda fallacia alla base del pregiudizio filosofico sull'inintelligibilità della posizioni religiose risiederebbe nell'idea, piuttosto diffusa, che una comunicazione sia fattivamente possibile esclusivamente tra persone che condividono il medesimo *framework* linguistico e concettuale. In base a questa concezione il dialogo tra soggetti appartenenti a culture diverse non sarebbe un fatto concretamente possibile<sup>56</sup>. Tale posizione teorica prende le mosse da una certa ipervalutazione del significato e del peso del *framework* culturale. Contro l'idea che le culture siano incommensurabili e quindi cognitivamente intraducibili, Jeremy Waldron, seguendo il pensiero di Karl Popper<sup>57</sup>,

---

<sup>54</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 859 (mia la traduzione).

<sup>55</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 859.

<sup>56</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 859.

<sup>57</sup> K.R. POPPER, *The myth of the framework: in defense of science and rationality*, Routledge, London-New York, 1994, citato da J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 859. Per un approfondimento sul tema si veda J. WALDRON, *Tribalism and the Myth of*



ritiene opportuno adottare una prospettiva differente che impedisca di sottovalutare la capacità degli esseri umani di comunicare anche oltre le barriere del linguaggio e del contesto; "*often far beyond what philosophers and theorists of culture give them credit for*"<sup>58</sup>.

Ritornando sulla questione in merito alla non universale intelligibilità dei contributi religiosi, secondo Waldron, gli autori del *liberal standard*, come John Rawls, Robert Audi e gli altri sostenitori della *doctrine of religious restraint*, avrebbero radicalmente *sopravalutato* il problema della mutua comprensione, *sottovalutando*, di conseguenza, la capacità umana di ottenere in qualche modo una comune base d'intendimento<sup>59</sup>.

La questione, tuttavia, non è soltanto di carattere epistemico. Jeremy Waldron, prendendo ad esempio la dimensione multiculturale che caratterizza in contesto degli Stati Uniti - che rappresenta, invero, lo stesso contesto preso in esame da John Rawls nel suo *Political Liberalism* - sostiene che, anche *de facto*, la problematica della inintelligibilità dei *religion contributions* sia stata oggettivamente sovrastimata. In America, nota il professore neozelandese, "una porzione significativa della popolazione è direttamente implicata in credenze religiose di vario genere. Questi individui non potranno sinceramente considerare "*unintelligibile*" gli argomenti contro la tortura branditi nella *Dichiarazione Evangelica*, citata spesso da Waldron. Oltracciò, molti individui dichiaratamente atei o scettici hanno comunque ricevuto un'educazione religiosa che, verosimilmente, "non potranno di certo aver dimenticato completamente"<sup>60</sup>.

Nondimeno, anche ipotizzando l'esistenza di un soggetto idealtipico "*tabula rasa*", che ignori del tutto il concetto di divinità o di religione - operazione almeno a livello concettuale non completamente inconcepibile (anche se inverosimile da una prospettiva realista) -, quest'ultimo, per comprendere le argomentazioni religiose, potrebbe ricorrere pur sempre a

"qualche libro di teologia, cogliere l'occasione per visitare un museo storico, solitamente denso di richiami religiosi, ovvero, in ultima analisi, potrebbe farsi erudire da qualche amico o conoscente a cui le nozioni religiose non sono aliene".

---

*the Framework: Some Popperian Thoughts on the Politics of Cultural Recognition*, in K. POPPER, *Critical Appraisals*, Routledge, New York, 2004.

<sup>58</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 860.

<sup>59</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 860.

<sup>60</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 860.



Quest'affermazione, soprattutto se calata in un contesto democratico, desta alcune perplessità. La problematica dell'imposizione asimmetrica dell'onere di traduzione viene qui completamente rovesciata: i cittadini radicalmente a-religiosi, costituendo una minoranza probabilmente trascurabile, dovranno trovare un modo per tradurre a se stessi gli argomenti religiosi. In questo modo, l'asimmetria del *proviso* viene mantenuta a detrimento dei cittadini laici, mettendo sotto scacco la concezione neutrale della democrazia.

Al fine di rendere apparentemente meno "antidemocratico" l'argomento, l'A. ricorre nuovamente alle risorse esplicative dell'analogia<sup>61</sup>. Nell'arena democratica, soprattutto in tempi recenti, appare frequente il ricorso a teoremi e nozioni mutuati dall'economia. Un ipotetico deputato potrebbe giustificare la sua opzione di voto in relazione a una manovra finanziaria adducendo, come *buona* ragione, la bontà delle posizioni di Paul Krugman. Nondimeno, molti suoi colleghi potrebbero non conoscere l'autore citato ovvero essere del tutto digiuni di nozioni e rudimenti d'economia. In questo contesto ipotetico (seppure realistico) è possibile ancora immaginare che alcuni di essi potrebbero mostrarsi riottosi all'idea di dover studiare un libro d'economia - lettura, di certo, non agevole per tutti - per comprendere determinati argomenti di tipo tecnico o afferenti a un sapere settoriale. In un caso del genere - nota ancora l'A - potrebbe apparire irragionevole, in un contesto deliberativo pubblico, precludere qualsiasi riferimento alle teorie economiche sul presupposto che buona parte dei cittadini ne è completamente digiuna e che molti di loro potrebbero non mostrarsi disponibili ad addossarsi l'onere, e la fatica, di studiare simili materie<sup>62</sup>.

In sintesi, nonostante l'incomprensibilità per molti, gli argomenti basati sulla scienza non possono essere seriamente banditi dall'arena pubblica. Allo stesso modo, inferisce l'A, sembra sinceramente irragionevole precludere l'accesso al dibattito di argomenti religiosi sul presupposto che certi attori politici potrebbero, per varie ragioni, opporre un idiosincratico rifiuto all'idea di sforzarsi, in qualche modo, di comprenderle. Idiosincrasia, questa, alimentata dall'idea che la religione sia questione di mera superstizione.

Pur non potendo offrire un giudizio di valore sulla bontà di un simile atteggiamento, sembra del pari opportuno, in una dimensione di reciprocità discorsiva, abbandonare qualsiasi atteggiamento idiosincratico

---

<sup>61</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 860.

<sup>62</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 861.



di preclusione assoluta verso qualsiasi fonte; "the fact that you are inclined to block out what I say about torture and listen instead to John Yoo or Charles Krauthammer" scrive l'A., "is hardly a reason for denying the civility of my saying it"<sup>63</sup>. La posizione di Jeremy Waldron, sul punto, ricalca in sostanza, le posizioni di Jürgen Habermas in merito al concetto di tolleranza e di cooperazione nell'opera di traduzione dei contributi religiosamente connotati<sup>64</sup>. Una volta individuate le fallacie filosofiche che rendono tipico il ricorso all'idea della inintelligibilità della posizioni religiose, Jeremy Waldron giunge ad affrontare direttamente il tema della traduzione dei contributi religiosi nella sfera pubblica. Le posizioni prese in esame dal professore neozelandese sono il *proviso liberal standard* di Rawls e la riserva di traduzione istituzionale di Jürgen Habermas, analizzate, seppur brevemente, in precedenza.

Il modello concettuale habermasiano, concepito, nota Jeremy Waldron, con l'immagine di una strada a due corsie<sup>65</sup>, consente di distribuire meglio l'onere di traduzione, ripartendolo su tutti i partecipanti al dialogo, credenti e non. Rispetto al *proviso liberal standard* di scuola rawlsiana, il modulo della riserva istituzionale consente la piena esplicazione dei potenziali assiologici del *logos* religioso. Il paradigma habermasiano pare certamente più convincente, agli occhi di Jeremy Waldron, rispetto all'atteggiamento idiosincratico del modello *liberal standard*, che esalta, sulla scorta delle due fallacie individuate dall' A., l'ipervalutazione delle difficoltà di mutuo intendimento su base religiosa. Waldron tenta, inoltre, di corroborare, argomentativamente, l'obbligo habermasiano di tenere un atteggiamento epistemicamente aperto nei confronti delle posizioni religiose.

---

<sup>63</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 861. Per un'analisi della posizione di Jeremy Waldron in tema di tortura si veda J. WALDRON, *Torture, Terror, and Trade-offs. Philosophy for the White House*, Oxford University Press, Oxford, 2010. Per un'analisi critica della posizione di Jeremy Waldron si veda A. PINTORE, *Tortura, sicurezza e argomenti. A proposito di un libro di Jeremy Waldron*, in *Diritto & Questioni Pubbliche*, n. 10/2010, pp. 579-600. Per un approfondimento in merito al recente dibattito sulla legalizzazione della tortura si veda, su tutti, M. LA TORRE, M. LALATTA COSTERBOSA, *Legalizzare la tortura. Ascesa e declino dello Stato di diritto*, il Mulino, Bologna, 2013.

<sup>64</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 42. "Finché i cittadini religiosi saranno convinti" - scrive il filosofo e sociologo tedesco - "che le tradizioni e le comunità religiose sono per così dire un residuo arcaico, trasmesso dall'epoca delle società pre-moderne fino ai giorni nostri, non potranno intendere la libertà religiosa così come la protezione culturale delle specie naturali in via d'estinzione[...]".

<sup>65</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 863.



Un tale atteggiamento è dovuto non soltanto per perequare l'imposizione asimmetrica dell'onere di traduzione, come suggerisce lo stesso Jürgen Habermas<sup>66</sup>, ma è giustificato, secondo Jeremy Waldron, anche da una ragione di semplice rispetto civico. Infatti si può anche assumere che una persona non abbia il dovere di stare ad ascoltare tutti gli argomenti che vengono spesi in un dibattito pubblico; ciò nondimeno, scrive Waldron, "se per qualsiasi ragione le persone rimangono sorde rispetto a ciò che viene detto, difficilmente potranno voltare le spalle e lamentarsi dell'inciviltà di chi parla"; magari in base alla frusta querimonia sulla natura religiosa, dunque incomprensibile, degli argomenti prodotti<sup>67</sup>.

## 5 - Dall'inintelligibile all'universalizzabile. Le ragioni di un sostanziale fraintendimento

L'analisi di Jeremy Waldron, al di là delle argomentazioni in favore del modulo di Habermas, sembra fraintendere un elemento basilare sui cui si articola la disputa in merito alla traducibilità secolare dei *religion contributions*. Il punto focale del dibattito non è rappresentato, come sembra alludere Jeremy Waldron, dal problema della *inintelligibilità* delle posizioni motivate con argomentazioni religiose, bensì dall'*accettabilità universale* di quest'ultime.

John Rawls, muovendo dal postulato democratico che tutti i cittadini posseggono ed esplicano reciprocamente una quota del potere coercitivo, sostiene che l'accettabilità di una decisione che coinvolga la sfera di libertà di ciascun attore sociale, risiede nella capacità di accettazione ragionevole<sup>68</sup>. Il che conduce diritto verso una conclusione semplice ma estremamente funzionale: ogni decisione deve fondarsi su ragioni che ciascun cittadino può condividere e confidare, ragionevolmente, nell'altrui accettazione, escludendo qualsiasi riferimento a 'verità' mutate da dottrine religiose, inabilite in partenza quali fonti in grado di offrire validi argomenti al "*public reasoning*".

---

<sup>66</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 33 e ss.

<sup>67</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 864.

<sup>68</sup> Cfr. J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 186. Per il filosofo di Baltimora, com'è noto, "l'esercizio politico è corretto, e quindi giustificabile, solo quando si accorda con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente attendere che tutti i cittadini accolgano i suoi elementi essenziali alla luce di principi e ideali accettabili per loro in quanto persone ragionevoli e razionali".



La ragione pubblica, infatti, concepita in questi termini, richiede una struttura di deliberazione vincolata all'utilizzo esclusivo, ed escludente, di premesse, argomenti o istanze che siano ragionevolmente condivisibili da tutti gli interlocutori. Il problema da cui muove John Rawls, nel coniare il *proviso*, non è tanto una presunta inintelligibilità dei riferimenti alle *comprehensive doctrines*, quanto la ragionevole accettabilità delle ragioni poste alla base di una decisione pubblica. Anche quando Jürgen Habermas si riferisce a un'opera di traduzione in un "linguaggio accessibile universalmente a tutti i cittadini"<sup>69</sup>, questa appare necessaria in vista di una possibile accettazione universalizzabile, non di una mera chiarificazione semantica<sup>70</sup>.

La questione, riproblematizzata in termini affatto semplicistici, non ruota intorno alla pretesa incomprendibilità dell'affermazione: "è ingiusto legalizzare la tortura perché siamo tutti figli di Dio"; il senso di questa proposizione, verosimilmente, sarà intelligibile a tutti, anche al più radicalmente scettico o digiuno di conoscenze religiose. Il fatto che l'enunciato, da un'analisi proposizionale, sia chiaro non significa, ovviamente, che lo stesso rappresenti, solo per questo motivo, una buona ragione per bandire la tortura. Se il fondamento del divieto risiede, assiologicamente, nella volontà di un Dio benevolo e creatore il problema, con tutta evidenza, non consisterà nel capirlo quanto, più radicalmente, nel crederci e nel dividerne la bontà argomentativa, accettando la premessa rivelazionistica insita nell'argomento.

Il punto archimedeo della questione si incardina, in sostanza, nel carattere deliberativo delle decisioni politiche giuridiche, in un contesto genuinamente democratico, laddove la primazia dovrebbe essere assicurata al migliore argomento, migliore proprio perché universalmente accettabile, quantomeno in potenza. Come è stato opportunamente notato, la teoria della democrazia deliberativa si fonda sul concetto per cui il metodo democratico non si riduce

"nella mera aggregazione delle maggioranze bensì nell'applicazione conseguente e diffusa del principio dell'eguale dignità degli esseri umani; di maniera che una decisione sarà democratica se e solo se

---

<sup>69</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 37

<sup>70</sup> Del resto, nota icasticamente Massimo La Torre "si può indagare sulla verità o sulla giustezza di una tesi solo se preliminarmente si è in grado di intenderla, cioè di attribuirle un significato". Cfr. M. LA TORRE, *Tolleranza*, in M. LA TORRE, G. ZANETTI, *Seminari di filosofia del diritto. Categorie del dibattito contemporaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2000, p. 174.



può concepirsi come fondata su ragioni che tutti i soggetti interessati potrebbero assumere come buona e quindi propria"<sup>71</sup>.

Ritornando agli esempi proposti da Jeremy Waldron, sembra utile sottolineare alcuni passaggi argomentativi. Una manovra finanziaria strutturata seguendo gli insegnamenti, per esempio, di Paul Krugman, per quanto possa essere tecnicamente difficile da comprendere in tutti i suoi risvolti, può nondimeno essere (potenzialmente) accettata come buona ragione per darvi l'assenso. Sia chiaro, la *buona ragione* non viene rappresentata dall'autorevolezza di *Paul Krugman* in sé, ma nella condivisibilità di una proposta di manovra economica che, ad esempio, proponga di ridurre la pressione fiscale per far riprendere la circolazione del danaro e conseguentemente i consumi.

Non è così per il divieto della tortura, il quale non può basarsi, da una prospettiva di accettazione universale, sul presupposto che "lo vuole un Dio", la cui esistenza, e autorità, non può essere riconosciuta come tale da tutti i consociati. Ciò non significa, è ovvio, che il divieto in questione non possa costituire un argomento ragionevolmente accettabile da molteplici punti di vista; tutt'altro.

Sul punto l'argomento di gran lunga più interessante è quello proposto da Massimo La Torre. Secondo l'A., infatti,

«la fondazione "oggettiva" (ovvero "cognitiva") o "relativa" (ovvero "noncognitiva") di un'opinione o di una posizione ha ben poca influenza sul contenuto delle stesse. Identiche posizioni morali sono state sostenute ora con strategie cognitivistiche o oggettivistiche, ora con strategie noncognitivistiche o relativistiche»;

ciò che conta è il contenuto proposizionale di un'asserzione e la sua possibile giustificazione discorsiva, giudicando in riferimento "alla sostanza, al contenuto di un argomento o di un'idea, [...] o alle conseguenze di una condotta, [...] e non attraverso lo scrutinio [...] del suo statuto epistemologico"<sup>72</sup>. In buona sostanza il vaglio critico deve essere condotto sull'argomento in sé, prescindendo dalla fonte.

Nondimeno, la giustificazione dell'intuizione morale sulla tortura, proveniente da una fonte religiosa, deve essere proposta nei termini in cui possa essere accettata e fatta propria anche da chi è ateo o da chi possiede differenti radici religiose, eliminando il fattore d'autorità. Quando Jürgen

---

<sup>71</sup> M. LA TORRE, *Tolleranza*, in M. LA TORRE, G. ZANETTI, *Seminari di filosofia del diritto*, cit., p. 157, enfasi mia.

<sup>72</sup> M. LA TORRE, *Tolleranza*, cit., p. 174.



Habermas si riferisce ai contenuti semantici veritativi della religione - e a cui riconosce "particolare efficacia di articolazione per le intuizioni morali"<sup>73</sup> -, intende proprio recuperare questa capacità assiopoietica dei *logoi religiosi*, sostenendo che argomentazioni religiose come quelle brandite contro la pratica disonorevole della tortura, possono seriamente essere candidate a possibili contenuti di verità, a patto che vengano tradotte, opportunamente, in un linguaggio universalmente accessibile, nel senso di *universalmente accettabile*<sup>74</sup>.

L'idea che le tesi religiose contro la tortura, o quelle contro l'aborto, citate da Jeremy Waldron, non essendo legate ad alcun passo biblico puntuale, siano oramai rese in un linguaggio di diritto naturale, dunque, potenzialmente secolare, solleva più di una lecita perplessità. La traduzione degli argomenti religiosi - sia per il modulo del *proviso* di John Rawls (giudicato eccessivamente rigido dalla prospettiva inclusivista di Waldron), sia per il modulo cooperativo di Habermas - è finalizzata, come si è avuto modo di verificare, alla possibile accettazione ragionevole da parte degli altri consociati. Quando Rawls afferma che la parabola del Buon Samaritano può tradursi in una motivazione intelligibile per giustificare la solidarietà, intende dire che è possibile offrire una dimensione propriamente secolare del principio solidaristico su cui vi può convergere un *overlapping consensus* (dal punto di vista della *ragione non pubblica*, i cittadini religiosi potranno sempre aderirvi muovendo anche dal contesto della propria cultura di sfondo)<sup>75</sup>.

Nel contesto della *Dichiarazione evangelica sulla Tortura*, i riferimenti al teismo, ai precetti divini, alla dignità umana come declinazione della filiazione divina, sono troppo espliciti e non è possibile definirla una traduzione (di diritto naturale) solo perché *manca un riferimento testuale preciso al divieto di tortura*, come argomenta, invece, il professore neozelandese<sup>76</sup>. "Senza una traduzione ben fatta" - si potrebbe rispondere con Habermas - «non c'è alcuna possibilità che il contenuto delle voci religiose entri nelle agende e nei dibattiti delle istituzioni statali e che "conti" nell'ulteriore processo politico»<sup>77</sup>.

L'esempio della dichiarazione evangelica sulla tortura, che Waldron ritiene come valido paradigma di buona traduzione, può chiarire come sia

---

<sup>73</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 34.

<sup>74</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 35.

<sup>75</sup> J. RAWLS, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, trad .it. di G. Rigamonti, Milano 1994, cit., p. 254.

<sup>76</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 855.

<sup>77</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 37.



effettivamente difficile per un credente percepire il confine tra ciò che viene espresso in linguaggio religioso e ciò che può considerarsi pienamente secolare<sup>78</sup>. Per un soggetto che ragiona attraverso le categorie

---

<sup>78</sup> Sul punto, piuttosto critico dell'idea habermasiana in merito alla necessità di una traduzione in termini secolare, **G.E. RUSCONI**, *Che cosa significa laicità dello Stato. Identità religiosa e cittadinanza costituzionale*, cit., pp. 21-2-3. Rusconi sostiene che nella dimensione dei dibattiti pubblici "i cattolici italiani non hanno affatto bisogno di introdurre espliciti riferimenti religiosi o di tradurre in un codice laico i loro argomenti di fede. La loro strategia è più sofisticata di quanto non sospetti Habermas e chi la pensa come lui" (p. 22). Secondo l'A. nel dibattito politico le argomentazioni vengono proposte facendo ricorso al concetto di diritto naturale. L'obiettivo della Chiesa non è l'edificazione teologica ma la determinazione di un'etica pubblica che si identifichi con la difesa della famiglia naturale o/e della vita, collocata in una indiscutibile visione normativa. Rusconi, per certi versi, sposa la concezione di Waldron secondo cui i *religion contributions* moderni sono argomentati attraverso costruzioni di tipo razionale-naturalistico. Secondo il pensiero dell'A., "l'approccio etico religioso oggi dominante mantiene sfocati (o semplicemente non detti) i riferimenti ai grandi dogmi teologici della colpa originale, della redenzione, della salvezza che storicamente sono (stati) tutt'uno con la dottrina morale della chiesa. Oggi questi temi sono diventati incomunicabili a un pubblico religiosamente de-culturalizzato" (*ibidem*). Analogamente a quanto sostenuto da Jeremy Waldron, anche per Gian Enrico Rusconi la teologia morale è interamente assorbita dalla tematica della "vita" e della "natura", in un contesto in cui "l'unico riferimento teologico rimane quello della creazione, presentato con molta cautela rispetto alla narrazione biblica". Quando nel dibattito bioetico si discute sull'inizio biologico della vita umana (o della persona umana), ovvero nel discorso pubblico-politico è sollevata l'opportunità di correggere in modo restrittivo la normativa sull'aborto, i parlamentari cattolici non argomentano mai riferendosi, né in via *practical* né in via *theoretical*, a Dio ma dichiarano di argomentare in termini razionali, etico-naturali o addirittura scientifici. Dunque i cattolici avrebbero già intuito la necessità di utilizzare discorsi apparentemente secolarizzati per dirigere surrettiziamente l'esito della deliberazione. Nondimeno le osservazioni di Rusconi non provano l'insussistenza della necessità dell'onere del *proviso*; il fatto che i cattolici vogliono far passare le proprie opzioni morali attraverso una veste laica è una possibilità che non sconvolge né Rawls né Habermas (potrebbe al massimo deludere la *civic virtue* di Audi). Quando Habermas sostiene che lo Stato democratico non deve rinunciare alla polifonia delle voci né deve mostrare alcuna idiosincrasia cognitiva nei confronti dei potenziali semantici religiosi, intende appunto consentire l'ingresso potenziale di questi argomenti nel modello deliberativo pubblico (**J. HABERMAS**, *Tra scienza e fede*, cit., p. 33 e ss.). Si prenda nuovamente il caso del divieto della tortura contenuto nella dichiarazione evangelica utilizzata come esempio da Jeremy Waldron. Pur rilevando che la stessa non costituisce una valida trasposizione in termini secolari, il messaggio veicolato - "la tortura è inaccettabile perché viola la dignità umana" - è seriamente candidato, direbbe Habermas, a una accettazione universale. Poco importa se la motivazione di sfondo è un'articolazione morale prodotta dalle pastoie dell'ermeneusi biblica; la ragione, una volta secolarizzata, deve poi risultare un buon argomento potenzialmente condivisibile da tutti (nel modello discorsivo habermasiano ciò si traduce come universalizzabile). Si potrebbe citare in proposito Robert Audi. Il teorico del *theo-*



del *logos* religioso, infatti, le affermazioni sono spesso inferenze tratte dal principio primo, Dio. Ciò può valere come modello esplicativo per mostrare quanto possa essere difficile che il *proviso* rawlsiano, e ancora più il *theo-ethical equilibrium* di Robert Audi<sup>79</sup>, siano completamente rispettati dai soggetti che viaggiano con un pesante bagaglio religioso.

In questo senso, ripartire l'onere della traduzione in modo equo, richiedendo un atteggiamento di mutua cooperazione tra i cittadini - come proposta da Habermas<sup>80</sup> - potrebbe offrire migliori garanzie di successo dell'opera di traduzione, consentendo ai cittadini religiosi di sentirsi coautori delle norme (almeno per la fase dell'*input* argomentativo) e garantendo, al contempo, la determinazione di ragioni normative accettabili (potenzialmente) da tutti.

Un'ultima osservazione di Jeremy Waldron concerne il classico *topos* argomentativo della natura immoderata dei contributi pubblici religiosamente connotati, ontologicamente inadatti per una arena democratica che dovrebbe essere finalizzata al raggiungimento di un compromesso, ragionevolmente accettabile, tra una molteplicità di istanze diverse<sup>81</sup>.

Le posizioni e le motivazioni fideistiche sono geneticamente allergiche al compromesso pragmatico: in caso di contrasto con i *dogmata* confessionali i credenti si sentono offesi; "abbondano" - scrive Waldron - "i sentimenti feriti"<sup>82</sup>. Da questo punto di vista, la natura *immoderata* delle

---

*ethical equilibrium*, infatti, sostiene che i cittadini religiosi non dovrebbero trovare *irriverent* quelle norme che impongono condotte sovrapponibili ai precetti del loro *kerygma*: in sostanza se la tortura viene legalmente bandita per ragioni formalmente non religiose, i credenti dovrebbero comunque ritenersi soddisfatti dal parametro etico-legale, in quanto comunque conforme ai *dogmata* religiosi (cfr. R. AUDI, *Liberal Democracy and the place of religion in politics*, in R. AUDI, N. WOLTERSTORFF, *Religion In the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, cit., p. 23). Ciò può essere capovolto per rispondere a Rusconi: poco importa se la matrice autentica delle argomentazioni brandite sia di carattere fideistico; se l'argomento proposto è un "buon argomento", ben tradotto e condivisibile potenzialmente da qualsiasi punto di vista, non v'è ragione di bandirlo. A ogni modo un'idiosincrasia valorativa che solleciti un atteggiamento cognitivo preclusivo nei confronti della religione comporta un *vulnus* democratico che Waldron, a ragione, definisce "*uncivil*", Cfr. J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 864.

<sup>79</sup> R. AUDI, *Liberal Democracy and the place of religion in politics* in R. AUDI, N. WOLTERSTORFF, *Religion In the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, cit., p. 24 .

<sup>80</sup> J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, cit., p. 33 e. ss.

<sup>81</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 864.

<sup>82</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 864.



istanze religiose rappresenterebbe la sorgente di possibili comportamenti esasperati e potenzialmente pericolosi. Questo argomento, banale e basato su un evidente pregiudizio, non può costituire, secondo Waldron, la base di un'analisi proficua<sup>83</sup>.

Di maggiore interesse è, invece, l'idea che i contributi religiosi si fondino su posizioni morali categoriche e intraducibili sul piano del compromesso politico. In questo senso è emblematica la risposta che John Yoo, il teorico della legalizzazione della tortura, offre in un dibattito sulla stessa, al professore neozelandese: "[t]here is no room for Kantians in government"<sup>84</sup>. Dalla prospettiva di Jeremy Waldron, invece, nei luoghi di governo c'è posto, anzi necessità, di kantiani, laddove non tutto può essere oggetto di negoziazione e compromesso. Ci sono, ribadisce l'A., degli assoluti morali che non possono essere oggetto di accomodamento e che, spesso, si ritrovano - analogamente a quanto sostenuto da Habermas - nelle strutture semantiche del *logos* religioso<sup>85</sup>. In questo senso, la conclusione cui giunge Jeremy Waldron, come per Jürgen Habermas, è che non sussistono ragioni valide per escludere, *prima facie* e in modo idiosincratico, i contributi religiosi dall'arena pubblica<sup>86</sup>.

Pertanto, in sostanza, la soluzione habermasiana, che postula la riserva istituzionale di motivazioni laiche sembra preferibile alla tesi del richiamo all'autorità *theoretical* della chiesa, che apre pericolosi varchi per l'introduzione surrettizia di ragioni certamente comprensibili, da una prospettiva cognitiva, ma non ragionevolmente accettabili in una dimensione universalizzabile.

---

<sup>83</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., pp. 864-865. In alcuni casi, come nella polemica sull'aborto le posizioni religiose sono assunte, in modo tragico, come parvenza motivazionale di determinate condotte.

<sup>84</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., p. 865. Scrive Waldron: "more crudely, as John Yoo, author of some of the most infamous "Torture Memos", put it to me in our 2005 debate about torture at Columbia Law School: There is no room for Kantians in government". Al proposito si veda l'interessante *Waldron-Yoo Debate on Torture*, tenuto alla Columbia Law School, (Aprile 2005), la cui trascrizione è liberamente consultabile al sito internet: <http://expost.blogspot.com/2005/04/waldron-yoo-debate-on-torture.html>.

<sup>85</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation*, cit., pp. 867-868.

<sup>86</sup> Il motivo dell'esclusione dei contributi religiosi dal dibattito politico pubblico risiederebbe, nondimeno, nel pregiudizio sulla natura sostanzialmente "primitiva" delle assunzioni religiose. Cfr. J. WALDRON, *God, Locke, and Equality: Christian Foundations in Locke's political thought* Cambridge 2002, p. 20.



**Abstract:**

**Religion Contributions in the public sphere: a critical reading to the position of Jeremy Waldron.**

The article focuses on the Jeremy Waldron's lecture of the relationship between religion and democracy. Waldron argues that in public deliberations religious citizens can refer directly to religious arguments making reference to the "theoretical authority" of religion. The religious commandments would be worth, in the field of morality, like Paul Krugman's theories in the field of economy; so when, in the political public square, arguments based on religious beliefs are produced it sounds equivalent to make calling, exclusively, to the "theoretical authority" of religion, not certainly to his authority practice.

**Parole chiave:**

Waldron, autorità teoretiche, autorità pratiche, democrazia, religione,