

I limiti del consenso tra sfere valoriali alternative

Luca Mori
Università di Pisa
Dipartimento di Filosofia
moriluca@gmail.com

ABSTRACT

The aim of this paper is to discuss the possibility to find a shared basis of agreement among comprehensive religious doctrines, when actors neither agree about which goals are reasonable nor think that a cooperative behaviour is worthy. Taking into account recent case studies, I will compare two of the most influential theories about consensus: Habermas's position about "reaching understanding" and Rawls's model of "overlapping consensus". Whereas several well known political theories about consensus seem to reside at a distance from the world, failing to place normative claims within historical contexts, Max Weber argues that opposed value's spheres interlace because of the "superficiality" of quotidian life. The still open problem pertains to conditions for political consensus and justice when there is no reason to expect that religious individuals and organizations will converge in their views on what constitutes a just way of life and on where are the reasonable limits of reciprocity to be drawn.

KEYWORDS

Agreement, religious values, overlapping consensus, Max Weber, Jürgen Habermas John Rawls

1. I conflitti religiosi come banco di prova per le teorie del consenso

Su cosa possono propriamente consentire, e come, persone che appartengono a religioni diverse, se tali religioni sono dottrine comprensive che aspirano contemporaneamente ad occupare, o almeno a presidiare sensibilmente, lo spazio pubblico? Quella del consenso possibile tra appartenenze religiose diverse è una sfida decisiva per ogni teoria politica del consenso, poiché costringe a pensare vincoli e condizioni di un'intersezione tra visioni del mondo, sistemi di credenze e di precetti talvolta concorrenti sul piano dei principi e, in alcuni punti, reciprocamente esclusivi.

L'analisi dei conflitti religiosi e della loro possibile degenerazione in atteggiamenti discriminatori, oppressivi e violenti può essere condotta su più livelli, passando dall'indagine sui molteplici fattori in gioco in singoli casi circoscritti fino alla proposta di interpretazioni generali: quando si tratta di processi d'integrazione sociale e culturale di vaste comunità o gruppi, tuttavia, non sempre è possibile – e in senso stretto non lo è mai in modo compiuto – distinguere come interagiscano i motivi riconducibili

all'appartenenza religiosa e le condizioni *non religiose* della loro riuscita o del loro fallimento. È fin troppo facile, come avverte Vandana Shiva, prendere “le guerre dell’acqua” per “conflitti etnici e religiosi”¹, cadendo nella genericità. Ogni volta si devono considerare, nella loro complessità, casi e contesti, come fa ad esempio Enzo Pace quando illustra le radici degli etno-fondamentalismi nell’induismo e nel buddhismo, riflettendo sul “dissolversi dei legami di solidarietà culturale e religiosa” per una “massa crescente di contadini senza terra, di braccianti senza lavoro e di proprietari terrieri”, passati da villaggi e zone rurali verso le grandi città; leader religiosi del mondo hindū e buddhista, paventando l’“eclissi del religioso”, avrebbero reagito fin dalla prima metà del Novecento dando vita a movimenti neo-hindūisti e neo-buddhisti, “che presentano tratti di fondamentalismo”, identificando tra l’altro il “fondamento assoluto dell’identità etno-culturale di un popolo” nel “nucleo di verità contenuta in una tradizione religiosa determinata”².

In Europa, processi d’integrazione che possono sembrare difficili anche per motivi religiosi, vanno studiati considerando condizioni più ampie. Alain Gresh ad esempio ha richiamato l’attenzione sul fatto che, in Francia, l’integrazione dei giovani immigrati di origine maghrebina e in generale africana è stata resa più difficile dalla “doppia crisi” del lavoro e delle ideologie, cioè dal tramonto del “modello repubblicano” e dei “racconti emancipatori” della “contestazione”³. La dissoluzione del mondo operaio in uno scenario di impieghi temporanei e “flessibili”, senza prospettive d’ascesa sociale, rende più difficile il processo d’integrazione tanto per gli immigrati quanto per i giovani francesi.

Accade poi che il riferimento all’appartenenza religiosa compaia, nei modi più bizzarri, collegato ad episodi di violenza e di guerra: nel gennaio 2010, ad esempio, la tv ABC ha rivelato che un’azienda fornitrice di mirini ad alta precisione per i fucili dei *marines* incide su di essi sigle che rinviano a versetti biblici, come *Jn* 8:12 (*Gv.* 8:12) o *2 Cor* 4:6, che si riferiscono rispettivamente al vangelo di Giovanni (“chi segue me non camminerà nelle tenebre, ma avrà

¹ Shiva 2006: 11. Un altro esempio della molteplicità dei fattori in gioco è l’uso dell’espressione “guerra santa”. Come osserva Peter Partner, “tutte le antiche civiltà del Vicino Oriente, dall’Egitto all’Assiria, possedevano divinità di guerra e tutte le dinastie al potere ne rivendicavano l’aiuto e l’autorità in battaglia”. La nozione di guerra santa, dunque, ha radici nel Giudaismo, nel Cristianesimo e nell’Islam, ma i motivi che hanno spinto a farvi ricorso non sono mai isolabili come esclusivamente “religiosi”. Così, Partner considera problematicamente che “nessuno è in grado di misurare fino a che punto il moderno Islamismo non sia fomentato dal senso di irrimediabile esclusione provato da numerosi popoli rispetto allo sfruttamento della cornucopia tecnologica” (Partner 2007: XXII-XXIII).

² Pace 2007: 43-44.

³ Gresh, Ramadan 2002: 209-210.

la luce della vita”) e alla seconda lettera di Paolo ai Corinti (“gloria divina che rifulge sul volto di Cristo”)⁴. Negli Stati Uniti, le successive reazioni politiche si sono attestate su due posizioni principali: c’è chi ritiene che in questo modo si confermino le tesi di chi, in Iraq e Afghanistan, sostiene che i soldati statunitensi conducano una “guerra di religione” e chi – tra i repubblicani – si limita a dichiarare che quei versetti danno conforto ai soldati. Quanto ai responsabili della fabbrica di mirini, si limitano a ricordare che il fondatore dell’azienda era uomo molto religioso e che gli attuali proprietari continuano a credere nell’esistenza di *guerre giuste*.

2. Un dibattito giornalistico sull’integrabilità degli Islamici.

In un editoriale su *L’integrazione degli islamici*, scritto per il *Corriere della Sera* del 20 dicembre 2009, intervenendo a proposito delle nuove norme per l’immigrazione allo studio del governo Berlusconi, il politologo Giovanni Sartori⁵ suggerisce che “[...] la questione non è tra bianchi, neri e gialli, non è sul colore della pelle”, ma sulla “integrabilità” dell’islamico.

La storia dei musulmani dal 630 d.C. ad oggi, secondo Sartori, dimostrerebbe che non ci sono casi “di una loro riuscita incorporazione etico-politica (nei valori del sistema politico), in società non islamiche”. Diversamente accade con gli indiani “buddhisti e quindi paciosi, pacifici” o con gli indù, la cui religione appare “politeista” e “capace di accogliere”: “Veniamo all’Europa. Inghilterra e Francia – scrive Sartori – si sono impegnate a fondo nel problema, eppure si ritrovano con una terza generazione di giovani islamici più infervorati e incattiviti che mai. Il fatto sorprende perché cinesi, giapponesi, indiani, si accasano senza problemi nell’Occidente pur mantenendo le loro rispettive identità culturali e religiose. Ma — ecco la differenza — l’Islam non è una religione domestica; è invece un invasivo monoteismo teocratico che dopo un lungo ristagno si è risvegliato e si sta vieppiù infiammando”. Sartori prosegue ammonendo che occorre evitare il rischio di *illudersi* di integrare l’Islam “italianizzandolo”.

Con una lettera al direttore, l’economista Tito Boeri replica a Sartori tentando di mostrare l’infondatezza delle sue generalizzazioni (*I musulmani e i tempi dell’integrazione*): “Il 77 per cento dei maghrebini di seconda generazione immigrati in Francia ha sposato una persona di cittadinanza francese. Dichiarano di sentirsi francesi tanto quanto gli altri immigrati. In Germania un figlio di immigrato turco (al 90 per cento di religione islamica)

⁴ Vedi E. Caretto, *I versetti della Bibbia nei mirini dei fucili americani*, in *Corriere.it*, 19/10/2010.

⁵ Il testo citato è tratto da *Corriere.it* (ultima modifica: 4 gennaio 2010).

ha la stessa probabilità di un figlio di immigrato italiano di sposarsi con una persona nata in Germania. Si identificano di più con il Paese che li ha accolti di quanto non facciano i figli dei nostri emigrati. Nel Regno Unito gli immigrati del Pakistan o del Bangladesh, le due più grandi comunità di fede islamica ivi presenti, si integrano allo stesso modo degli indiani, dei caraibici e dei cinesi. Si sentono britannici e parte del Regno Unito più degli immigrati di fede cristiana, anche se mantengono la loro religione. Si integrano economicamente e socialmente, nel lavoro, sposandosi con persone del Paese che li accoglie e parlando a casa l'inglese, indipendentemente da quanto spesso vadano in moschea, da quanto siano devoti all'Islam. Ritengono di poter essere al tempo stesso britannici e musulmani. Si sbagliano forse?"⁶.

Senza negare che rilevanti problemi d'integrazione riguardino i "musulmani in particolare", Boeri accusa Sartori di alimentare pregiudizi. Seguono, sempre sul *Corriere della Sera* da parte di Sartori, una prima replica, piccata e stizzita (*Una replica ai pensablenisti sull'Islam*, 5 gennaio) ed un'aggiunta (*Il pluralismo valorizza la diversità*, 7 gennaio). Nel primo testo, Sartori sostiene che Boeri non sembra essere in grado di capire il punto in questione⁷. Riferendosi ai principi del metodo delle scienze sociali, sostiene di non aver concesso spazio a semplificazioni o pregiudizi, ma di avere semplicemente isolato la "variabile a più alto valore esplicativo", cioè il "monoteismo teocratico" dell'Islam, che arriva a produrre nella sua forma più radicale "l'uomo-bomba, il martire della fede che si fa esplodere, che si uccide per uccidere (e che nessuna altra cultura ha mai prodotto)". Qui Sartori sfrutta l'impressione suscitata da un'immagine di forte effetto, ma – a prescindere dal caso ben noto dei *kamikaze* giapponesi – trascura che durante una guerra, condotta in nome della propria appartenenza culturale, patriottica o religiosa, qualunque combattente accetta implicitamente di farsi uccidere pur di uccidere. Si tratta, certo, di un *volontario esporsi* al rischio di essere ucciso, anziché di un suicidio con intento omicida: ma la differenza è più formale che sostanziale. Chi può sperare di uccidere il nemico senza per questo doversi suicidare desidera comunque annientare l'estraneo: il fatto che non arrivi a suicidarsi può indicare una posizione di privilegio più che una minore radicalità del suo intento distruttivo.

Nella nota del 7 gennaio, Sartori contrappone l'"ideologia multiculturale" al "pluralismo che valorizza e pregia la diversità": egli pensa ad una diversità "fondata su *cross-cutting cleavages*, su affiliazioni e appartenenze che si incrociano, che sono intersecanti". Quanto alle religioni, esse "possono invece coesistere pacificamente ignorandosi l'una con l'altra. Si combattono quando sono 'calde', invasive, fanatizzate". Tra le religioni, quella musulmana

⁶ Il testo citato è tratto da *Corriere.it* (ultima modifica: 4 gennaio 2010).

⁷ Cita, tra l'altro, i propri saggi sull'argomento: cfr. Sartori 2002.

costituisce in tal senso un caso limite, per le modalità dell'*appartenenza* che la contraddistinguono e per la sua stessa storia di mancate integrazioni. Dal punto di vista di Sartori, le regole sull'immigrazione e soprattutto quelle sulla cittadinanza dovranno tener conto di ciò, concedendo eventualmente permessi di residenza a lungo termine ma non il diritto di voto agli islamici, poiché sarebbe come concederlo ad un "contro-cittadino" che "una volta conseguita la massa critica necessaria, crea e vota il suo partito islamico che rivendica diritti islamici se così istruito nelle moschee".

Il contesto in cui Sartori scrive, per il numero ridotto di battute concesso ad un editoriale, non gli consente di sviluppare distinzioni e precisazioni che si trovano altrove nei suoi scritti; al tempo stesso, tuttavia, il fatto di scrivere per un quotidiano nazionale a grande tiratura come il *Corriere della sera*, lo espone alla responsabilità di rivolgersi ad un pubblico maggiore, e meno "esperto", di quello tipico dei saggi specialistici. Considerare il confronto tra Sartori e Boeri permette tuttavia di analizzare quel genere di testi – articoli giornalistici e punti di vista "esperti", espressi negli spazi e nei tempi dei mass media – rispetto a cui si orientano opinioni e dibattiti pubblici.

L'immagine dell'*islamico in quanto tale* descritto da Sartori sembra presupporre e al tempo stesso confermare "il mito di un'indivisibilità del mondo musulmano"⁸, che secondo alcuni occorrerebbe invece mettere in discussione, onde evitare di prendere un modello per la realtà. Certo, la costruzione di modelli si basa sul *confronto con* la realtà e sull'inevitabile tentativo di *isolare* variabili significative ai fini della comprensione, ma sostituire la realtà con il modello comporta una riduzione di complessità che può alimentare pregiudizi. L'approccio di Sartori non consente inoltre di cogliere la tensione – se vogliamo anche l'*impasse* – dell'alternativa tra approccio *comunitario* e approccio *individuale* ai nodi conflittuali, quale risulta ad esempio da quanto osserva Oliver Roy in *Global Muslim* a proposito della questione del velo: i problemi si regolano localmente quando c'è "riconoscimento di una scelta individuale", ma se "l'approccio al problema avviene soprattutto sul piano comunitario, c'è un blocco sia che l'amministrazione si rifiuti di autorizzare il velo, sia che i promotori dell'iniziativa da parte musulmana esigano il riconoscimento non di un'espressione individuale, ma di un diritto della comunità (accettare il velo come espressione dell'Islam significa ammettere che tutte le ragazze musulmane dovrebbero essere velate e dunque trasformare in obbligo quella che in origine non era che una scelta)"⁹.

Il tentativo di definire valori e condizioni minime di accettabilità per credenze, rituali, costumi ed usi non propri può avere esiti tutt'altro che

⁸ Cfr. su questo punto Roy 2003: 92-93.

⁹ *Ibidem*.

scontati. A volte può condurre a cortocircuiti tra principi ritenuti allo stesso titolo fondamentali. Un recente dibattito francese sul “velo islamico” dimostra che non basta appellarsi al senso comune o al *consensus gentium*: nel gennaio 2010, ha avuto risonanza internazionale la presa di posizione della commissione parlamentare di studio, presieduta dal deputato di sinistra André Gerin, che ha stabilito la necessità di vietare burqa e niqab (due tipologie di “velo” che coprono i lineamenti del viso) nei luoghi pubblici: più precisamente, secondo quanto riportato dai quotidiani, l’uso del velo è stato ritenuto offensivo per i *valori* nazionali francesi e perciò da vietare in scuole, ospedali, trasporti pubblici e uffici statali. A prescindere dalle controversie sulle sanzioni correlabili al divieto (dal rifiuto della prestazione del servizio pubblico alla multa), è mancata l’unanimità sul divieto generale ed assoluto del velo in pubblico e si è presentata la questione della compatibilità di un simile divieto con altri *valori* nazionali francesi, *in primis* il valore della libertà di opinione e di espressione¹⁰.

3. Jürgen Habermas e l’appello all’*intesa*.

Parte del pensiero di Jürgen Habermas sull’*intesa* come fine dell’agire comunicativo si comprende sullo sfondo di una preoccupazione centrale anche in Karl Otto Apel: produrre “una fondazione ultima razionale della moralità e del suo contenuto normativo”¹¹. Una macroetica universale della responsabilità e la possibilità di un’etica della comunicazione sono al tempo stesso il postulato che sostiene gli argomenti apeliiani e la conclusione a cui aspirano. La validità oggettiva delle norme morali in una comunità è derivata dai principi dell’etica del discorso, che discenderebbero dalla natura stessa dell’argomentazione dialogica, a cui ciascuno è soggetto, “[...] a motivo della strutturale mediazione linguistica del pensiero e delle pretese di validità intersoggettiva che esso avanza”¹². In quanto argomentanti, tutti compiamo un “atto di autonoma auto-legislazione”¹³. In tal senso, chi tenti di negare l’etica del discorso incappa in una sorta di auto-contraddizione

¹⁰ Nel frattempo, un servizio pubblicato da *Le Monde* (lemonde.fr, 26 gennaio 2010) dava voce al punto di vista di chi, come musulmano, vedeva la comunità musulmana nel suo complesso “tenuta in ostaggio” da una discussione che poteva riguardare poche centinaia di donne. La risonanza del caso dava però l’impressione che si trattasse non di un fenomeno marginale, ma di una tendenza in forte ascesa, facendo passare la parte per il tutto e sovrapponendo ad una *comunità* variegata l’immagine unitaria di una sua componente particolarmente rigida.

¹¹ Apel 1992: 7.

¹² *Ivi*, 28.

¹³ *Ivi*, 31.

performativa, in quanto, argomentando contro i principi di tale etica, sarebbe costretto ad avanzare pretese di senso, di verità, di sincerità e di correttezza normativa, cioè quelle stesse pretese che dovrebbe al tempo stesso negare per dimostrare che l'etica del discorso è destituita di fondamento. L'etica del discorso di Apel propone come sola forma di comunicazione in grado di escludere la violenza¹⁴ quella in cui il “consenso ideale di tutti gli interessati” vale come idea regolativa¹⁵.

Jürgen Habermas assume che i due momenti da armonizzare in una morale universalistica, “individualità del singolo soggetto e universale validità delle norme”, possono essere mediati dal discorso, inteso come “[...] processo pubblico di formazione della volontà che si subordini al principio della comunicazione illimitata e del libero consenso”¹⁶. Certo, lo stesso Habermas evidenzia che le discussioni di cui comunemente abbiamo esperienza, anche quelle scientifiche, sono attraversate da una quantità di condizionamenti empirici che impediscono di parlare rigorosamente di un consenso “libero” e di una comunicazione “illimitata”, in condizioni di trasparenza ideale, al di fuori di ogni influenza da parte di motivi estranei all'area del discorso, quali ad esempio i media del potere e del denaro. Perciò, “[...] ogni consenso empiricamente raggiunto può essere sospettato di dare semplicemente voce alla costrizione di un'opinione privilegiata”¹⁷. Nonostante tali riserve, Habermas tenta di aggirare il sospetto che egli stesso introduce con una mossa analoga a quella di Apel. Il modello regolativo di comunicazione che ne consegue deriva dall'assumere che, “[...] in ogni comunicazione [...] – e persino quando cerchiamo d'ingannare – noi pretendiamo di distinguere vero da falso”¹⁸. In sostanza, tale pretesa e tale possibilità fanno sì che il discorso intrinsecamente rimandi all'idea di un accordo (*Übereinstimmung*) quale sarebbe raggiungibile in condizioni di “discussione libera e illimitata”. Tale accordo e tali condizioni diventano gli ingredienti regolativi della concezione habermasiana del discorso e della comunicazione.

Habermas ammette di ricorrere ad una “predecisione” per l'uso comunicativo del *logos* (discorso/linguaggio), che consente di pensare le condizioni per un consenso senza coazioni¹⁹; riconosce che le pretese di validità possono essere simulate, ma nonostante la sospettabilità delle intenzioni e delle interpretazioni connesse ad ogni tentativo concreto di comunicazione, resta il principio secondo il quale Ego ed Alter possono convergere in modo non strategico, realizzando quindi l'intesa come fine

¹⁴ *Ivi*, 46.

¹⁵ *Ivi*, 51.

¹⁶ Habermas 2000: 88.

¹⁷ *Ivi*, 88-89.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Habermas 1986: 64 (vol. I).

(*telos*) del *logos*. Le pretese di giustizia, giustezza, validità e sincerità, presentate come implicazioni della natura del discorso (ideale), diventano principi normativi e regolativi dell'agire comunicativo. Habermas manifesta il dubbio che il potere o il denaro, essendo elementi mediatori di relazioni, possano di fatto interferire con la comunicazione; egli tuttavia continua a distinguere sul piano formale integrazione comunicativa ed integrazione strategica, benché esse siano sempre materialmente implicate l'una nell'altra. Di fatto, però, il riferimento a un'intesa senza coazione deve postulare, con un rimando circolare, che i soggetti che comunicano siano tutti intenzionati all'intesa e che quest'ultima possa essere sottratta a condizionamenti estranei al discorso.

In un articolo esplicitamente concentrato sul consenso possibile tra appartenenti a differenti religioni, Habermas ha evidenziato che il termine "tolleranza" (*Toleranz*), ricavato dal latino e affermatosi nella Germania del XVI secolo "in connessione con lo scisma confessionale", si riferisce sia al "provvedimento giuridico che garantisce la tolleranza", sia "alla virtù politica del comportamento tollerante"²⁰. Oltre a collocarsi in modo ambivalente tra la dimensione giuridica e quella delle virtù individuali – e prescindendo dal problematico riferimento del "tollerare" al *tollere* (togliere via) – il riferimento alla *tolleranza* nel confronto tra appartenenze religiose non è privo di difficoltà.

In primo luogo, esso richiede un "consenso intersoggettivo, al di là dei limiti confessionali", su norme di tolleranza reciproca, ma al tempo stesso presuppone che permanga un significativo dissenso tra credenti di varie fedi (e tra questi e i non credenti)²¹. Habermas scrive che tale dissenso "deve [...] venir sganciato dal piano sociale", affinché i diversamente credenti "possano proseguire indisturbate le interazioni fra loro in quanto cittadini della stessa comunità". Ciò sarebbe possibile ed assicurabile con il rimando ad una "procedura inclusiva di formazione deliberativa della volontà che richiede agli interessati il vicendevole rispetto e la reciproca assunzione di prospettive. A ciò corrisponde un invito alla neutralità che, rivolto allo Stato, offre poi il fondamento normativo per la generalizzazione dei diritti religiosi in diritti culturali"²².

Nelle righe precedenti si riconosce il classico approccio procedurale habermasiano, che pone come criterio regolativo l'*intesa* raggiungibile in *condizioni di comunicazione ideale*, in assenza di fattori "distorcenti", da parte

²⁰ Cfr. Habermas 2006: 151. Il volume, oltre a due inediti, raccoglie articoli pubblicati tra il 2003 e il 2005; qui interessa soprattutto il cap. 6 dell'edizione italiana, su *La tolleranza religiosa come battistrada dei diritti culturali*.

²¹ *Ivi*, p. 153.

²² *Ivi*, p. 157.

di persone che decidono di assumere idealmente l'intesa come *fine* del loro agire comunicativo.

Una seconda difficoltà riguarda la peculiare natura delle concezioni e delle appartenenze religiose. Riprendendo con Habermas una formulazione del filosofo John Rawls, le religioni sono “dottrine comprensive” (*comprehensive doctrine*), visioni o “immagini del *mondo*” che rivendicano “l'autorità di strutturare *complessivamente* una forma di vita”²³. Secondo Habermas, “una religione deve rinunciare a questa pretesa di modellare in tutti i suoi aspetti l'esistenza, ivi compresa la comunità, non appena nelle società pluralistiche la vita della comunità religiosa si differenzia da quella della più ampia comunità politica”²⁴.

Questa eventualità, tuttavia, costituisce precisamente il nucleo del problema e la sua maggiore *difficoltà*. Il “deve” habermasiano, secondo cui “una religione deve rinunciare” alla sua pretesa più caratteristica, inserisce nell'impianto teorico un pio auspicio, se non una prescrizione calata dall'alto come *deus ex machina*. Riprenderemo questo punto considerando brevemente alcuni esempi, ma preliminarmente è il caso di approfondire la concezione di John Rawls del “consenso per intersezione” tra dottrine comprensive alternative.

4. *Il consenso per intersezione di Rawls*

Quella normativa è una delle preoccupazioni centrali di John Rawls, ideatore di una celebre variante della *fictio* del patto sociale, fin dal suo celebre libro del 1971 intitolato *A Theory of Justice*. Di lui Nagel (1993) ha sostenuto che, di fatto, “ha cambiato i termini del problema”, con riferimento sia all'impostazione di una teoria politica normativa, sia alla questione nota da secoli e tuttavia irrisolta di “riconciliare il punto di vista della collettività con quello dell'individuo”²⁵. Altrimenti detto: Rawls riformula la domanda circa la possibilità di trovare principi di giustizia e istituzioni giuste a cui ciascuno darebbe il proprio consenso. A quali condizioni, tuttavia, e che cosa precisamente tutti potrebbero accettare? E a quale livello d'astrazione? Nel saggio del 1971, Rawls ipotizza che il disaccordo esistente tra gli uomini sui principi e sulle concezioni della giustizia²⁶ non precluda la ricerca di quei principi che “[...] persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i

²³ *Ivi*, p. 161.

²⁴ *Ivi*, p. 161.

²⁵ Nagel 1993: 11.

²⁶ Rawls 1986: 23.

termini fondamentali della loro associazione. Questi principi devono regolare tutti gli accordi successivi [...]”²⁷.

In seguito, a partire dagli anni Ottanta, Rawls ha elaborato una teoria del consenso “per intersezione” (*overlapping consensus*) che secondo alcuni interpreti comporta uno scivolamento dal piano normativo – quello su cui vengono definite le norme ritenute condivisibili e vincolanti per l’agire – a quello più immediatamente pratico e politico²⁸. Con *overlapping consensus*, riguardo a una concezione politica, s’intende “[...] un consenso tale che questa concezione venga fatta propria da opposte dottrine religiose, filosofiche e morali e sia in grado di durare attraverso le generazioni in un regime costituzionale più o meno giusto, dove il criterio di giustizia è dato da quella concezione politica stessa”²⁹.

Rawls si trova ad affrontare il “dilemma tra teoria e pratica, tra astrazione e applicazione, tra speculazione kantiana e immanenza humeana o hegeliana”³⁰. La domanda di Rawls riguarda le condizioni a cui credenti e non credenti sarebbero disposti per appoggiare un regime laico, anche nel caso in cui le loro rispettive dottrine onnicomprensive venissero indebolite o cadessero in declino³¹. Al riguardo, Habermas finisce con l’appellarsi alla “disponibilità dei cittadini religiosi e di quelli laici ad impegnarsi, ciascuno dal suo punto di vista [...]”, a un confronto che abbia come esito, nella sfera pubblica, “una reciproca relazione autoriflessivamente illuminante”³². Il tentativo di Rawls è invece quello di trovare un’alternativa concretamente praticabile al consenso “inevitabilmente fragile” fondato esclusivamente su interessi di parte (individuali o di gruppi). Una volta riscontrato il pluralismo delle dottrine comprensive (moralì, religiose ecc.) e il fatto che una di queste potrebbe imporsi su tutte le altre soltanto instaurando uno stato di dominio oppressivo, si deve finalmente pensare una giustificazione politica (*justification*) che derivi da un qualche consenso (*from some consensus*). Rawls non dice che l’*overlapping consensus* è sempre possibile³³ e Thomas Nagel, in modo forse più perentorio, solleva il problema delle condizioni che determinano l’impossibilità dell’accordo: “se gli interessi o i valori

²⁷ *Ivi*, 28.

²⁸ Cfr. Krasnoff 1998. Quando si trattano assieme *pluralismo* e dimensione *normativa*, infatti, sembra che l’avanzata in una delle due direzioni comporti un ripiegamento nell’altra. Vedi Maffettone 1996: 232.

²⁹ Rawls 1993: 38.

³⁰ Maffettone 1993: 10.

³¹ Rawls 1997: 783.

³² Habermas 2006: 50. Il capitolo da cui è tratta la citazione è *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell’“uso pubblico della ragione” da parte dei cittadini credenti e laicizzati*.

³³ Rawls 1987: 5.

fondamentali sono radicalmente opposti, può essere impossibile trovare una motivazione imparziale comune che basti a sostenere una struttura all'interno della quale tutte le parti ragionevoli convengano che quegli interessi e quei valori trovino soddisfazione". In altri termini: "Alcune divergenze [...] sono tali da rendere impossibile il raggiungimento di un accordo su condizioni di giustizia atte a consentirne la risoluzione"³⁴.

Gli esponenti di dottrine comprensive opposte, anche solo parzialmente, potrebbero non convenire su come riconoscere se un loro disaccordo sia o non sia ragionevole. Il riconoscimento di un valore o di un criterio comune, d'altra parte, non ricade esclusivamente nell'ambito dell'argomentazione: piuttosto, ad essere convocate all'intersezione sono anche le pratiche solo parzialmente inclusive, radicate in riti, simboli e *habitus*. In tali casi, si ripresentano come opzioni maggiormente disponibili la coercizione "morbida", su una o più parti; l'uso di una qualche forza più o meno provvisoria, oppure i tentativi di persuasione benevola messa in atto da chi detiene dei privilegi significativi in un determinato contesto socio-politico. Se così stanno le cose, è dubbio che l'utopia prospettata da Rawls riesca ad essere, come egli appare talvolta suggerire, una *utopia realistica*. Né sarà sufficiente, alle parti in disaccordo, venire a conoscenza di una concezione metafisica del consenso come quella di Habermas, per conformarsi a quanto essa prevede.

Nel tentativo di elaborare i principi di un diritto delle genti (*law of peoples*) a partire da una versione più generale della teoria della giustizia come equità, Rawls utilizza i motivi del "consenso per intersezione" tra sostenitori di dottrine comprensive, recuperando in parallelo la funzione legittimante del velo di ignoranza³⁵. Partendo da società costituite anziché da individui, Rawls si interroga su quali principi sarebbero riconosciuti come validi sul piano del diritto delle genti da popoli differenti quanto alle loro dottrine comprensive. Anzitutto però egli deve sciogliere il dilemma relativo ai "ragionevoli limiti di tolleranza"³⁶ nei confronti dei popoli da ammettere in una *reasonably society of peoples* assieme alle società liberali. Vengono senz'altro esclusi i regimi tirannici e dittatoriali, mentre sono ammesse quelle *nonliberal societies* che in modo infelice Rawls denomina *well-ordered hierarchical societies*³⁷ (dando così l'impressione di coniugare *non liberal* e *hierarchical*, quasi opponendo *liberal* a *hierarchical*). La ragionevolezza e dunque l'ammissibilità al confronto di queste società gerarchiche dipende dal loro riconoscimento di diritti umani fondamentali come il diritto alla vita, alla libertà da schiavitù, alla proprietà personale e ad una forma di equità,

³⁴ Nagel 1993: 211-212.

³⁵ Rawls 2007.

³⁶ *Ivi*, 649.

³⁷ *Ivi*, 649.

che includa ad esempio il principio dell'uguale trattamento di casi uguali. Inoltre, si richiede che le dottrine comprensive, religiose e filosofiche, a cui tali società gerarchiche non liberali si ispirano, non siano "irragionevoli", soprattutto se sono in qualche misura influenti sul governo³⁸. Con queste premesse, Rawls immagina che sotto il *veil of ignorance* (senza cioè conoscere quanta popolazione hanno, quanto territorio e di che genere, la consistenza relativa delle forze) questi popoli, raccolti in società liberali e gerarchiche non liberali, potrebbero convenire ragionevolmente sui principi del diritto delle genti. Esito possibile anche a partire da dottrine comprensive in linea di principio non compatibili, stante l'assunto di una preliminare condivisione del piano della ragionevolezza.

5. Max Weber e la lotta tra i valori

Nel saggio su *Il senso della "avalutatività" delle scienze sociologiche ed economiche* (1917), c'è un famoso brano in cui Weber sostiene che tra i valori "si tratta ovunque e sempre, in ultima analisi, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione (unüberbrückbar tödlichen Kampf), come tra "dio" e "il demonio" (so wie zwischen »Gott« und »Teufel«)"³⁹. L'allusione allo scontro fra Dio e il demonio può sembrare esagerata, ma nella storia dell'iconografia religiosa ci sono in questo senso immagini illuminanti, come la miniatura medievale in cui Satana è intento a bendare gli occhi a un Ebreo. Weber prosegue precisando che "in base al loro senso", in linea di principio, tra valori alternativi non è possibile "nessuna relativizzazione e nessun compromesso". Eppure, nella vita reale, le "sfere di valori s'incrociano e s'intrecciano": se ciò accade, è per la "superficialità della 'vita quotidiana", la quale comporta che per lo più non si possano e vogliono approfondire i contenuti delle proprie credenze e i motivi dell'inimicizia mortale che l'appartenenza ad universi simbolici inconciliabili può comportare. L'inimicizia, in senso lato, è nel ritenere che, se le credenze dell'altro fossero sostituite dalle proprie, *nulla di essenziale andrebbe perso* ed anzi, probabilmente, *ne conseguirebbe soltanto un bene*. Per chi assume come propria missione quella di convertire i diversamente credenti alla propria fede, o ritiene comunque che ciò sia desiderabile, indurre tale *sostituzione* di credenze è un gesto di amicizia.

Quando Weber osserva che tra i valori non c'è soltanto lotta, ma anche sovrapposizione e contaminazione, in relazione a circostanze concrete,

³⁸ *Ivi*, 657.

³⁹ Weber 2001: 563. Cfr. anche il breve articolo di Max Weber *Tra due leggi* (1916), in Weber 1998: 37-42.

sottolinea il fatto che nella superficialità della vita quotidiana, per lo più, non si è, non si può o non si vuole diventare consapevoli del dissidio insanabile tra i valori, i quali finiscono così per coesistere nella loro inconciliabilità, tollerandosi oppure ignorandosi. Non è difficile trovare esempi di intreccio e di resistenza all'intreccio tra sfere di valori. Consideriamo due casi. Il 17 ottobre 2009 i quotidiani italiani danno risalto alla proposta di Adolfo Urso, durante il convegno organizzato ad Asolo dalla Fondazione FareFuturo di Gianfranco Fini e dalla Fondazione ItalianiEuropei di Massimo D'Alema. Urso, segretario generale di FareFuturo, prospetta l'introduzione di un'ora di religione islamica alternativa (a scelta) a quella cattolica, nelle scuole italiane. Le reazioni non si fanno attendere. In un'intervista al *Corriere della Sera*⁴⁰, il cardinale Bagnasco replica che l'ora di religione cattolica è prevista dal concordato in quanto tale religione “è parte integrante della nostra storia e della nostra cultura”, indispensabile per conoscere il “fatto religioso cattolico” e come “disciplina culturale”. La *cultura* viene qui presentata come uno *status quo*, come un dato di fatto ed una sfera di valore che vanno sostanzialmente conservati e salvaguardati. Diversamente motivata la cautela di Ezzedin Elzir, portavoce dell'Ucoii ed esponente di spicco della comunità islamica di Firenze: egli nota anzitutto che la proposta richiederebbe risorse aggiuntive per la scuola, mentre ne vengono tolte; inoltre, paventa il rischio di un irrigidimento delle posizioni⁴¹. Sulla posizione della Chiesa del resto era già molto chiara una lettera 520/2009 della Congregazione per l'educazione cattolica resa nota a inizio settembre, ma datata al 5 maggio. Chiedendo lo *status* di disciplina scolastica a pieno titolo per l'insegnamento della religione cattolica, si precisava che questo “è differente e complementare alla catechesi”⁴². Nella lettera c'è chi ha colto una tensione tra il punto 11, dove si sostiene che “in una società pluralista, il diritto alla libertà religiosa esige sia l'assicurazione della presenza dell'insegnamento della religione nella scuola, sia la garanzia che tale insegnamento sia conforme alle convinzioni dei genitori”, e il punto 12, dove si legge che “si potrebbe anche creare confusione o generare relativismo o indifferentismo religioso se l'insegnamento della religione fosse limitato ad un'esposizione delle diverse religioni, in un modo comparativo e ‘neutro’”.

Apertura e chiusura – disponibilità all'intreccio tra sfere di valore e resistenza a tale intreccio – possono così coesistere nelle dichiarazioni sulla definizione degli *spazi simbolici e culturali* e su come circoscrivere quali

⁴⁰ Con Gian Guido Vecchi, 18 ottobre 2009 (*Bagnasco: no ai conflitti su tutto. L'Italia ha bisogno di coesione*).

⁴¹ M. C. Carratù, *L'Islam a scuola non si introduce dall'oggi al domani*, 22 ottobre 2009.

⁴² Mi riferisco al testo consultabile sul sito del Vaticano:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20090505_circ-insegn-relig_it.html.

credenze possono essere insegnate in una scuola pubblica e quali *simboli* si possono ammettere in tale spazio: la discussione pubblica è spesso influenzata dai rapporti di potere esistenti. Un caso classico è quello del crocifisso nelle aule italiane: nel novembre 2009 una sentenza della Corte Europea dei diritti dell'uomo stabilisce che la presenza del crocifisso nelle aule contrassegna le scuole con il "marchio di una religione" e pregiudica il diritto dei bambini alla libertà di religione e quello dei genitori a educare i figli "in linea con le loro convinzioni" (Strasburgo, 3 novembre, Adnkronos). Le reazioni politiche sono piuttosto concordi: c'è chi insiste sul crocifisso come simbolo culturale e di una tradizione di valori e chi interpreta la sentenza della Corte Europea come mossa del "laicismo più deteriore", ma secondo quanto riportato da Adnkronos/Agn (Bruxelles, 3 novembre), dalle dichiarazioni del giudice Nicola Lettieri, rappresentante del governo italiano alla Corte Europea, emerge che la posta in gioco non è tanto il laicismo quanto la laicità. Lettieri infatti avrebbe dichiarato, riferendosi all'Italia, che "noi non siamo uno Stato laico, ma concordatario".

Un caso che ha suscitato scalpore è l'esito del referendum sui minareti in Svizzera. Il 29 novembre 2009 si apprende che in quattro dei ventisei cantoni svizzeri il referendum promosso dalla Union Démocratique du Centre e dalla Union Démocratique Fédérale ha avuto come esito la proibizione di costruire nuovi minareti. La proposta, secondo i suoi promotori, aiuterebbe a "mantenere la pace" tra le diverse appartenenze religiose: qui è evidente l'associazione tra *tollerare* e "tollere" (togliere). Mentre il primo ministro svizzero di Giustizia e Polizia, Eveline Widmer-Schlump, si affrettava a dichiarare che i quattro minareti già esistenti sul territorio svizzero sarebbero rimasti attivi senza alcun tipo di problema, la Conferenza dei vescovi svizzeri individuava nella vicenda un "ostacolo sulla via dell'integrazione"⁴³.

Come illustrano gli esempi precedenti, casi e teorie possono essere messi in tensione con un duplice esito: da un lato, le teorie possono aiutare a "leggere" i casi, cogliendo aspetti e fattori non appariscenti oppure, più semplicemente, suscitando domande; dall'altro lato, i casi evidenziano le aporie delle teorie e i limiti della loro "presa" sulla realtà. Messe alla prova di casi relativamente circoscritti come quelli citati, la procedura inclusiva per definire le norme di tolleranza (Habermas) e il tentativo di stabilire le condizioni di un consenso per intersezione tra portatori di visioni del mondo alternative (Rawls) non riescono a liberarsi dalla loro carica d'astrazione. Quanto alla posizione di Weber, senza gli intenti normativi e regolativi delle precedenti, essa ritiene che nella lotta tra valori le parti possono essere in linea di principio contrapposte come Dio e il Demonio eppure ignorarsi nella superficialità della

⁴³ Cfr. l'articolo sul *Corriere.it* del 29 novembre 2009, *La Svizzera dice no ai minareti e sì all'esportazione di armi*.

vita quotidiana. La reciproca ignoranza, tuttavia, non permette di accedere ai conflitti e non fa evolvere le relazioni, ma rimuove temporaneamente la consapevolezza di punti di attrito e di differenze significative. L'idea da esplorare è quella della pensabilità di un consenso in cui il conflitto sia accessibile.

La lettura di Max Weber ci è ancora d'aiuto perché offre lo spunto per distinguere varianti del consentire. Non sono la stessa cosa, infatti, l'intesa esplicitamente stipulata (*vereinbarte Ordnung*), l'accordo relativo a ordinamenti concettuali della realtà empirica (*Übereinstimmung*) e il consenso (*Einverständnis*), definito in *Alcune categorie della sociologia comprendente* (1913) come "il fatto che un agire orientato in vista delle aspettative altrui ha, proprio per tale motivo, una *chance* empiricamente 'valida' di veder realizzate queste aspettative"⁴⁴. Accettando a grandi linee questa impostazione, potremmo optare per una tripartizione come la seguente: (1) l'intesa verte sulla definizione *in abstracto* di concetti, significati di concetti, principi, obiettivi e interessi, con una stipulazione esplicita delle condizioni, condivise in quanto ritenute vere, oggettive, logicamente deducibili; (2) l'accordo si colloca in una dimensione intermedia in quanto comporta un riferimento alla realtà empirica, cioè il passaggio dalla definizione *in abstracto* a quella *in concreto* di concetti, misure, obiettivi, interessi e implicazioni delle dichiarazioni di principio (può avere a che fare, dunque, con la cosiddetta negoziazione e riguarda condizioni ritenute ragionevoli, razionali, opportune); (3) il consenso, infine, si dà piuttosto come *chance* di convergenza d'aspettative ed emerge dalla condivisione di condotte di vita in cui siano depositate e condivise credenze, rappresentazioni e preoccupazioni, intese anche come valori orientativi dell'azione e delle preferenze, o come fattori influenti sulle propensioni ad attribuire senso e rilevanza agli eventi e ai comportamenti (quali condizioni di convenienza, normalità e riconoscibilità)⁴⁵.

Un articolo di John S. Dryzek e Simon Niemeyer solleva il problema delle forme di *meta-consenso*⁴⁶: gli autori distinguono anzitutto il consenso normativo, relativo ai valori che dovrebbero essere preminenti e alle norme ispirate da tali valori; il consenso epistemico, relativo alle credenze circa l'impatto di un indirizzo politico (*policy*) ed il consenso della preferenza, relativo alle preferenze espresse circa una linea politica⁴⁷. Le controparti

⁴⁴ Weber 1958: 79.

⁴⁵ Cfr. Mori 2009.

⁴⁶ Dryzek, Niemeyer 2006.

⁴⁷ Gli autori specificano *consensus* introducendo il termine *agreement*. Nell'introdurre i tre tipi di consenso, si riferiscono a Elster 1998: 97-122. Precisano poi che quello che essi definiscono "consenso normativo" è, in sostanza, il «consenso assiologico» di Rescher 1993;

meta- sono così definite: il meta-consenso normativo riguarda l'ammissibilità nel dibattito, o la legittimità, dei diversi valori antagonisti; il meta-consenso epistemico riguarda la credibilità delle credenze antagoniste, o la loro rilevanza nel caso in esame; il meta-consenso della preferenza riguarda la natura delle scelte contrapposte, e ha due aspetti: può concernere "il raggio delle alternative ritenute accettabili", o "la validità dei differenti modi in cui possono essere strutturate le scelte tra le alternative"⁴⁸.

Introdotte e argomentate queste distinzioni, Dryzek e Niemeyer concludono l'articolo suggerendo le implicazioni pratiche del perseguire i differenti tipi di meta-consenso in casi concreti: il meta-consenso normativo è "particolarmente urgente nelle situazioni caratterizzate da profonde differenze sulle identità e sugli impegni di valore"; quello epistemico, dove "interlocutori potenti si appellano ad asserzioni empiriche discutibili a sostegno dei propri interessi materiali"; quello della preferenza è importante specialmente "dove uno o più attori sono in posizione tale da manipolare il processo decisionale"⁴⁹.

6. Considerazioni finali

Benché il passaggio al piano del meta-consenso possa essere concepito come una modalità per superare l'*impasse* sul piano del consenso – nelle sue varianti *normativa*, *epistemica* e *della preferenza* – anche a livello del meta-consenso si ripresentano conflitti tra posizioni di valore e rivendicazioni politiche. Il fatto che le religioni, come dottrine comprensive, propongano visioni del mondo e giudizi alternativi sulla buona condotta di vita e sui valori che gli indirizzi politici dovrebbero promuovere, impedisce la piena condivisione sul piano normativo: quando si tratta di proporre come *normare lo spazio pubblico* e quali *valori* favorire, ogni attore religiosamente ispirato accorderà la preferenza alle scelte che privilegiano la visibilità e la diffusione delle proprie credenze. Sul piano del meta-consenso, ciò può tradursi in differenti valutazioni sulle posizioni di valore ammissibili nello spazio pubblico, sulle *modalità* della loro ammissione e, quindi, sulle opzioni da privilegiare nell'offerta di alternative tra cui scegliere. Con il modello del consenso per intersezione, Rawls indaga la possibilità di convenire su alcuni principi basilari, anche a partire da assunti irriducibili e per differenti ragioni. Il Cattolicesimo e l'Islam, ad esempio, riferendosi ai propri testi sacri e alla

infine, il "consenso universale" di Femia 1996 corrisponderebbe al darsi contemporaneo dei tre tipi di consenso.

⁴⁸ Dryzek, Niemeyer 2006: 638 sgg.; 641.

⁴⁹ *Ivi*, 647-648.

propria tradizione, potranno trovare motivi per riconoscere il diritto alla *libertà religiosa*: la convergenza su questo punto, anche se per motivi diversi, costituisce un buon esempio di consenso per intersezione. La stabilità delle democrazie e dei governi liberali dipenderebbe dall'estensione di un consenso così concepito. Nel mondo delle pratiche, tuttavia, le *diverse ragioni* alla base del consenso per intersezione trovano espressione in preferenze diversificate, e talora contrapposte, sulle linee politiche: la difesa dell'ora di religione cattolica e della presenza di un simbolo religioso come il crocifisso nelle aule scolastiche dimostra che l'ammissione della libertà religiosa sul piano dei principi non comporta la disponibilità a ridurre la propria presenza nello spazio pubblico esponendosi, per così dire, al rischio del "relativismo".

La tensione tra le differenti sfere di valore e la loro volontà di presidiare lo spazio pubblico non è risolvibile in via definitiva *dall'interno di quelle sfere*. Poiché esse possono intersecarsi solo occasionalmente e poiché il consenso per intersezione può non tradursi in pratiche condivise, sussistendo equilibri di potere e privilegi sedimentati nel tempo, un'indicazione ricavabile dall'*impasse* delle teorie consiste nel sottolineare l'importanza che sul piano della reciproca conoscenza, dell'intesa e dell'accordo, un governo democratico sappia garantire cornici laiche e neutrali dal punto di vista simbolico. Nella predisposizione di cornici laiche può trovare espressione quella neutralità richiesta allo Stato anche da Habermas.

Bibliografia

APEL K. O.

– 1992, *Etica della comunicazione*, trad. it., Milano, Jaca Book

DRYZEK J. S., NIEMEYER S.

– 2006, *Reconciling Pluralism and Consensus as Political Ideals*, in "American Journal of Political Science", 50, 3, Jul. 2006, pp. 634-649

ELSTER J.

– 1998, *Deliberation and Constitution Making*, in Id. (ed.), *Deliberative Democracy*, New York, Cambridge U.P., pp. 97-122

FEMIA J.

– 1996, *Complexity and Deliberative Democracy*, in "Inquiry", 39 (3-4), pp. 359-397

FULLER G., LESSER I.

– 1996, *Geopolitica dell'Islam. I paesi musulmani, il fondamentalismo, l'Occidente*, Roma, Donzelli

GRESH A., RAMADAN T.

– 2002, *Intervista sull'Islam*, a cura di F. Germain-Robin, trad. it. di M. Carbone e C. Marullo Reedtz, Bari, Dedalo

GOODIN R. E., PETTIT P. (eds.)

– 2007: *Contemporary Political Philosophy*, Malden (MA)-Oxford, Blackwell Publishing

HABERMAS J.

– 1986, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), trad. it. di G. E. Rusconi, 2 voll., Bologna, Il Mulino

HABERMAS J.

– 2000, *Profili politico-filosofici*, a cura di L. Ceppa, trad. it., Milano, Guerini e Associati

HABERMAS J.

– 2006, *Tra scienza e fede*, trad. it. di M. Carpitella, Roma-Bari, Laterza

KRASNOFF L.

– 1998, *Consensus, Stability and Normativity in Rawls' Political Liberalism*, in "The Journal of Philosophy", 95, 6, Jun. 1998, pp. 269-292

MAFFETTONE S.

– 1993, *Libera ragione pubblica e equilibrio riflessivo*, in AA.VV., *L'idea di giustizia. La filosofia politica americana contemporanea*, Napoli, Guida (atti del convegno "L'idea di giustizia", 15-16 giugno 1988), pp. 9-35

– 1996, *Fondamenti filosofici del liberalismo*, in R. Dworkin, S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Roma-Bari, Laterza, pp. 121-255

MORI L.

– 2009, *Il consenso*, Pisa, ETS

NAGEL T.

– 1993, *I paradossi dell'uguaglianza*, trad. it. di R. Rini, Milano, Il Saggiatore

PACE E.

– 2007, *Fondamento e fondamentalismi*, in Squarcini, Tavarnesi (a cura di) 2007: 29-48

PARTNER P.

– 2007, *Il Dio degli eserciti. Islam e Cristianesimo: le guerre sante*, trad. it., Torino, Einaudi

RAWLS J.

– 1986, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli

– 1987, *The Idea of an Overlapping Consensus*, in "Oxford Journal of Legal Studies", 7, 1, 1987, pp. 1-25

– 1993, *Sull'idea di libera ragione pubblica*, in AA.VV., *L'idea di giustizia. La filosofia politica americana contemporanea*, Napoli, Guida (atti del convegno "L'idea di giustizia", 15-16 giugno 1988), pp. 37-56

– 1997, *The Idea of Public Reason Revisited*, in "The University of Chicago Law Review", 64, 3, 1997, pp. 765-807

– 2007, *The Law of Peoples*, in S. Shute, S. Hurley (eds.), *On Human Rights*, Basic Books, 1993, pp. 41-82; poi in Goodin, Pettit (eds.) 2007²: 649-669

RESCHER N.

– 1993, *Pluralism: Against the Demand for Consensus*, Oxford, Clarendon Press

ROY O.

– 2003, *Global Muslim. Le radici occidentali nel nuovo Islam* (2002), trad. it. di L. Cornalba, Milano, Feltrinelli

SARTORI G.

– 2002, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei*, Milano, Rizzoli

SHIVA V.

– 2006³, *Le guerre dell'acqua* (2002), trad. it., Milano, Feltrinelli

SQUARCINI F., TAVARNESI L. (a cura di)

– 2007, *Fondare i fondamentalismi. Esplorazioni critiche dei diversi modi del fondamentalismo nella storia*, Firenze, Società Editrice Fiorentina

TIBI B.

– 1993, *Bedroth uns der Islam?, (L'Islam ci minaccia?)* in “Der Spiegel”, 5, 1993

WEBER M.

– 1958, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi

– 1998, *Scritti politici*, Roma, Donzelli

– 2001, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, a cura di P. Rossi, Torino, Edizioni di Comunità