

CORRADO DEL BÒ

**JOHN RAWLS
E L'IDEA DI NEUTRALITÀ**

L'idea di neutralità, per come viene impiegata nella discussione filosofico-politica contemporanea, ha un padre nobile, John Rawls, e un testo di riferimento, *Liberalismo politico*¹. In quest'opera, il filosofo americano fa infatti della neutralità la chiave di volta per risolvere il problema di come elaborare una concezione della giustizia in grado di incontrare l'adesione degli appartenenti alle diverse dottrine religiose, morali e filosofiche presenti abitualmente nelle società democratiche. Così facendo, Rawls ha offerto quel che in breve tempo è divenuto un vero e proprio paradigma, il *liberalismo neutralista* o *neutralismo liberale* (le due espressioni possono essere usate in maniera intercambiabile)², attorno al quale si è sviluppato un corposo dibattito che ha come sfondo le questioni più generali e più ampie del pluralismo dei valori e del multiculturalismo.

Scopo di questo saggio è ricostruire la genesi dell'idea di neutralità nel pensiero di Rawls. Condurrò quest'opera di «spacchettamento» in tre distinti paragrafi, nei quali: inquadrerò il problema generale di *Liberalismo politico*, abbozzando la risposta di Rawls; approfondirò la nozione di neutralità elaborata da Rawls, che di questa risposta è parte qualificante; mostrerò in quale senso la nozione di neutralità si colleghi all'idea di giustificazione pubblica.

DALLA TEORIA DELLA GIUSTIZIA AL LIBERALISMO POLITICO

Come è noto, John Rawls, con il suo lavoro del 1971 – *Una teoria della giustizia*³ – si occupa di elaborare una teoria (la *giustizia come equità*) capace di definire e fondare

Questo saggio riprende e rielabora il precedente *La neutralità politica in John Rawls*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXIV, 2009, pp. 241-254. Per i commenti ricevuti alla stesura di questa nuova versione sono grato a Emanuela Ceva, Mario Jori, Francesca Poggi e Nicola Riva.

¹ J. Rawls, *Liberalismo politico* [1993], a cura di S. Veca, Torino, Comunità, 1999. I riferimenti saranno tuttavia alla *expanded edition* del 2005, tradotta in italiano da Einaudi nel 2012.

² Si oppongono al neutralismo le varie forme, liberali e non, di perfezionismo. Sul liberalismo perfezionista, cfr. S. Wall, *Perfectionism in Moral and Political Philosophy*, «Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2007 [<http://plato.stanford.edu/>].

³ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* [1971], a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 1989³. Tuttavia, Rawls approntò nel 1975, in occasione della traduzione tedesca, una *revised edition* che com-

su basi non utilitaristiche i principi che devono governare la distribuzione degli oneri e dei benefici di un equo schema di cooperazione sociale per la struttura di base di una società a tradizione liberaldemocratica. Il quadro di riferimento di Rawls è contrattualista: i principi di giustizia sono frutto di un accordo originario tra persone libere e autointeressate, collocate in una posizione iniziale di eguaglianza che Rawls chiama *posizione originaria*. La posizione originaria raffigura una situazione equa; tale equità discende dal fatto che le parti che partecipano all'accordo sono soggette al cosiddetto *velo d'ignoranza*, non conoscono cioè tutte quelle informazioni particolari (posto nella società, posizione o status sociale, doti naturali, concezione del bene, condizioni psicologiche e via dicendo) che potrebbero spingere alcuni a difendere determinati principi piuttosto che altri, al solo scopo di sfruttare vantaggi contingenti e moralmente arbitrari (essere intelligente, ricco, potente eccetera). In questo modo le parti – in quanto razionali e desiderose di promuovere i propri interessi, ma reciprocamente disinteressate, oltre che a conoscenza dei fatti generali che riguardano la società umana ma all'oscuro della propria situazione particolare – finirebbero per convergere su due principi di giustizia: il primo che attribuisce un eguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; il secondo che stabilisce che le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati e collegate a posizioni e cariche aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza delle opportunità⁴.

La posizione originaria, si noti, è un «artificio espositivo» utile a riflettere, e non a giustificare, l'idea che le persone sono moralmente eguali. Da questo punto di vista, la giustizia come equità non è, contrariamente a quanto *Una teoria della giustizia* poteva autorizzare a pensare⁵, la soluzione per un problema di scelta razionale; accade piuttosto, come Rawls ha successivamente chiarito, che «la concezione della giustizia come equità utilizza una trattazione della scelta razionale soggetta a condizioni ragionevoli»⁶. Non è un caso che l'idea di ragionevole, nello sviluppo della riflessione rawlsiana successiva a *Una teoria della giustizia*, assuma gradualmente un ruolo centrale, sino a configurarsi, come vedremo meglio tra poco, come uno degli snodi-chiave della giustizia come equità⁷. Attraverso l'idea del ragionevole, infatti, Rawls ha occasione di puntualizzare quel che inizialmente aveva mancato di fare, cioè che in posizione originaria sussistono importanti vincoli morali i quali limitano opportunamente modalità e contenuti delle deliberazioni delle parti.

parve in inglese soltanto nel 1999: cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia* [1999], revisione e cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 2008. Le citazioni e i riferimenti saranno a questa edizione e alla relativa traduzione italiana.

⁴ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 7.

⁵ Il fraintendimento nasceva, come ammette lo stesso Rawls nel passo che mi accingo a citare, da alcune frasi errate contenute in *Una teoria della giustizia*. Sul punto, cfr. anche le osservazioni di Sebastiano Maffettone contenute nella *Prefazione* all'edizione italiana della seconda edizione inglese dell'opera, cit., pp. 11-13.

⁶ Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità: è politica, non metafisica* [1985], in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico* [1999], a cura di S. Veca, Torino, Comunità, 2001, pp. 170-203, 187, nota 20.

⁷ Cfr. S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 103-109.

Questo è lo sfondo teorico che Rawls elabora – e successivamente precisa – nella prima parte di *Una teoria della giustizia*. È invece nella terza parte del libro che egli affronta il problema della stabilità nella società giusta, proponendo come soluzione l'idea che la giustizia come equità sia una dottrina filosofica comprensiva che definisce una concezione del bene liberale in grado di attrarre le persone e di motivarne la lealtà civile. Con la pubblicazione di *Liberalismo politico*, Rawls sancisce però un importante cambiamento di prospettiva su questo punto: portando a compimento un percorso di ripensamento avviato in una serie di saggi degli anni Settanta e Ottanta, egli dichiara esplicitamente di voler abbandonare quel che aveva sostenuto più di venti anni prima sul problema della stabilità, poiché irrealistici ne sono i presupposti: infatti, in virtù della presenza di una cultura di libere istituzioni, le società contemporanee si caratterizzano per quel che Rawls chiama il «fatto del pluralismo»⁸, nel senso che, all'interno di queste società, convivono persone profondamente divise sul piano delle credenze religiose, morali, metafisiche⁹.

La divisione opera su un duplice livello: a livello di *dottrine comprensive* e a livello di *concezioni del bene*. Le due espressioni non sono equivalenti. Con dottrine comprensive Rawls intende le concezioni relative a quell'insieme di idee che caratterizzano la condotta non politica delle persone: sono «visioni del mondo», potremmo dire, che, come tali, toccano sia questioni relative ai valori sia questioni da essi indipendenti. Le dottrine comprensive possono essere religiose, come il cattolicesimo, oppure morali, come l'utilitarismo, oppure filosofiche, come il platonismo; e possono essere *pienamente* comprensive, se si occupano di tutti i valori e di tutte le virtù e sono sviluppate in un sistema di pensiero articolato più o meno preciso, oppure *parzialmente* comprensive, se si occupano solamente di alcuni valori e di alcune virtù non politiche e sono sviluppate in maniera approssimativa. Le concezioni del bene riguardano invece ciò che nella vita umana è dotato di valore: scopi finali, attaccamento ad altre persone, vincoli di lealtà, e anche il nostro modo di concepire il nostro rapporto col mondo¹⁰. Il rapporto tra dottrine comprensive e concezioni del bene non è chiarito nei dettagli da Rawls, ma possiamo all'incirca affermare che le concezioni del bene esprimono parzialmente le dottrine comprensive: le *esprimono* perché una concezione su come condurre la propria vita non può non dipendere da alcune credenze (moralì, religiose e filosofiche) di sfondo, ma le *esprimono parzialmente* perché una dottrina comprensiva sembra formulare criteri di orientamento generali, a partire dai quali poi le persone costruiranno la propria concezione del bene e sulla base di questa definiranno il proprio percorso esistenziale.

⁸ Benché questa espressione, «fatto del pluralismo», possa far pensare che qui Rawls si limiti a una constatazione di carattere empirico, la constatazione cioè del fatto che esiste nelle democrazie liberaldemocratiche una pluralità di valori, egli ha in realtà qui in mente *anche* una teoria (un'interpretazione) del pluralismo, il pluralismo ragionevole appunto. Il pluralismo ragionevole discende dagli oneri del giudizio e costituisce un sottoinsieme del pluralismo tout court; in questo senso, il «fatto» sembra più che altro consistere nell'esistenza degli oneri del giudizio, di cui il pluralismo ragionevole è una conseguenza. Cfr., sul punto, E. Ceva, *Giustizia e conflitti di valore. Una proposta pluralista*, Milano, Bruno Mondadori, 2008, p. 21.

⁹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. XXXIX-XLI.

¹⁰ J. Rawls, *Giustizia come equità: è politica, non metafisica*, cit., p. 183.

Come è possibile, si chiede allora Rawls, che queste persone, nonostante tutte queste divisioni, possano cooperare stabilmente e lealmente all'interno di una società bene ordinata? Offrire una risposta basata su una dottrina comprensiva liberale, come appunto accadeva in *Una teoria della giustizia*, significherebbe eludere il problema che l'esistenza del pluralismo pone, giacché il liberalismo comprensivo è una fra le tante «dottrine settarie» predicate nel mondo sociale diviso¹¹. La risposta di Rawls, in *Liberalismo politico*, muove nella direzione di sganciare politica e verità e configurare la giustizia come equità in termini politici e non metafisici: la giustizia come equità diventa, più precisamente, una concezione politica della giustizia¹².

Ciò significa che ora, a differenza che in passato, la giustizia come equità «si presenta non come una concezione della giustizia che è vera, ma come una concezione che può fare da base per un accordo politico informato e volontario tra cittadini concepiti come liberi ed eguali»¹³. In questo senso, è una teoria fondata su ragioni che le persone, concepite come libere ed eguali, condividono in quanto cittadini e cittadine, e non sulle credenze che capita loro di sostenere in quanto individui e il cui utilizzo nella vita pubblica è sostanzialmente bandito. La giustificazione che regge la teoria, pertanto, è frutto di un compito sociale pratico, anziché di un compito epistemologico o metafisico; la rivolgiamo, quindi, a chi non è d'accordo con noi, al fine di individuare premesse accettabili per tutti, che possano dare vita a un accordo praticabile. È su queste basi che il liberalismo politico può garantire la stabilità e la lealtà civile: il sottoinsieme di valori liberali¹⁴ individuato su base politica risulta capace di raccogliere quel consenso ecumenico che è invece precluso al liberalismo comprensivo. Ed è sempre su queste basi, «politicizzando» quindi la giustizia, che Rawls ritiene di sfuggire al rischio che anche il liberalismo politico si riveli una dottrina settaria, accolta dalla tribù liberale ma contestata e contestabile dalle altre tribù.

Questa «autonomizzazione della morale politica»¹⁵ da qualsivoglia idea di verità (e quindi, più in generale, da impegni filosofici e metafisici complessivi) fa leva sulla nozione, menzionata in precedenza, di ragionevolezza. Che cosa è la ragionevolezza per Rawls? Si tratta di una virtù dei cittadini che rimanda a due distinti atteggiamenti. Il primo è etico-politico e consiste nella disponibilità a cooperare su basi di equità e ad accettare gli esiti degli accordi di cooperazione, anche quando questi esiti vanno contro

¹¹ Esempi di liberalismo comprensivo sono, secondo Rawls, quelli di Immanuel Kant e John Stuart Mill, fondati sugli ideali dell'autonomia e dell'individualità. Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità: è politica, non metafisica*, cit., pp. 196-197.

¹² L'uso di «metafisico» qui non ha a che fare con il suo impiego tradizionale, relativo alla «filosofia prima», ma riguarda appunto questioni filosofiche controverse, e controverse in quanto agganciate a una qualche idea di verità.

¹³ J. Rawls, *Giustizia come equità: è politica, non metafisica*, cit., p. 178.

¹⁴ Cfr. l'esemplificazione in J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 128: eguale libertà politica e civile, eguaglianza delle opportunità, eguaglianza sociale, reciprocità economica, virtù politiche come la ragionevolezza e la disponibilità a onorare il dovere di comportamento civile.

¹⁵ «L'autonomizzazione delle ragioni degli obblighi derivanti dai due principi di giustizia nei confronti della teoria filosofica», per dirla invece con Ingrid Salvatore, *Giustizia e liberalismo politico in John Rawls*, «Rivista di filosofia», ICIV, 2003, pp. 415-438, 418.

il proprio interesse immediato¹⁶. Il secondo è invece di carattere epistemico e ha a che fare con la capacità dei cittadini di sospendere il giudizio quando nel dibattito pubblico entrano in gioco questioni di verità: i cittadini accettano cioè che su questioni controverse, e controverse perché ci sono implicazioni metafisiche, ci possa essere disaccordo e che tale disaccordo sia ineliminabile in quanto deriva dall'uso libero della ragione. Il libero uso della ragione rimanda, nello specifico, ai cosiddetti «oneri del giudizio»: la difficoltà di valutare i dati empirici; le divergenze nell'attribuzione di pesi relativi in presenza di più considerazioni pertinenti; l'ineliminabilità di uno spazio residuale per le interpretazioni; l'eterogeneità delle esperienze di vita; l'esistenza di considerazioni morali contrastanti in relazione a un certo problema; la gamma dei valori troppo ampia per poter essere accolta interamente in uno spazio sociale¹⁷.

In definitiva, siccome le situazioni che siamo chiamati a valutare sono complesse, è plausibile che si generi una pluralità di risposte, tutte più o meno ragionevoli; ma allora, se siamo ragionevoli, accettiamo di applicare il «metodo dell'astinenza epistemica» e mettere tra parentesi la questione della verità della nostra risposta, considerandola così al pari delle altre e non come quella «più vera». Il che naturalmente presuppone che i cittadini siano prima di tutto devoti alla cittadinanza liberale e solamente in subordine alle proprie convinzioni private; e se lo sono, è perché, ancora una volta, sono ragionevoli, perché cioè ritengono, in ultima analisi, che la cooperazione sociale debba venire prima di tutto il resto, compresa l'affermazione della verità.

La giustizia come equità, rinunciando in ragione della sua natura politica a coprire lo spazio di tutto ciò che per le persone ha valore, e lasciando così da parte le dottrine comprensive e le diverse concezioni del bene che le esprimono, può infatti ottenere l'adesione delle varie dottrine comprensive ragionevoli, divenendo il centro focale di un *consenso per intersezione*. Con quest'ultimo concetto, il cerchio si chiude: dati i vincoli di ragionevolezza che operano in posizione originaria, le parti si accordano sui principi di giustizia, i quali vengono a trovarsi al centro di un consenso per intersezione tra dottrine comprensive ragionevoli, così definendo il perimetro della sfera politica su cui diventa possibile fondare la lealtà civile di tutti.

In questo senso, va osservato che la posizione originaria esemplifica il tipo di ragionamento che occorre sviluppare per riconoscere i principi di giustizia come tali; il consenso per intersezione definisce invece le condizioni socio-politiche che rendono possibile il loro verificarsi sotto forma di un'adesione stabile nel tempo da parte dei cittadini ragionevoli, una volta che il velo di ignoranza è stato sollevato e sono venute alla luce le loro divergenze¹⁸, nonché la contemporanea determinazione di quello standard che li pone al riparo dalle contese settarie: lo standard della *neutralità*.

¹⁶ Cfr. J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione* [2001], a cura di S. Veca, Milano, Feltrinelli, 2002, p. 9. Per la questione più generale dei rapporti tra ragionevole e razionale, cfr. J. Rawls, *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale* [1980], in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, cit., pp. 80-82.

¹⁷ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 53-54.

¹⁸ È in questo senso, come osserva F. Freyenhagen (*Taking Pluralism Seriously: An Internal Critique of Political Liberalism*, «Politics, Philosophy & Economics», X, 2010, pp. 323-342, 326), che siamo di fronte a una «spiegazione»: [Rawls] non si chiede se un consenso per intersezione giustifichi

L'IDEA DI NEUTRALITÀ

Eccoci dunque arrivati all'idea di neutralità. Si tratta di un termine, va detto, che Rawls ha inizialmente evitato di utilizzare esplicitamente e che ha comunque qualificato, una volta che ha cominciato a impiegarlo, come «infelice [*unfortunate*]»¹⁹. Tuttavia, la breve «storia rawlsiana» che faremo in questo paragrafo dovrebbe chiarire la centralità di questa idea nell'economia del pensiero del secondo Rawls.

Il confronto di Rawls col concetto di neutralità nasce a seguito di una recensione di Thomas Nagel a *Una teoria della giustizia*, in cui quest'ultimo sosteneva che la posizione originaria non è neutrale rispetto alle concezioni del bene in un duplice senso: primo, perché i beni primari (vale a dire ciò che i principi di giustizia distribuiscono: i diritti, le libertà, le opportunità, i vantaggi economici e sociali) non hanno lo stesso valore per tutte le concezioni del bene e quindi nei fatti non sono, contrariamente a quel che riteneva Rawls, mezzi per tutti i fini; secondo, perché la giustizia come equità manifesta una spiccata preferenza per l'individualismo²⁰. Non entrerà nei dettagli della replica di Rawls, che risale a un saggio del 1975 dal titolo *Equità contro bontà*²¹; prenderò tuttavia in considerazione quel saggio nella misura in cui vi si può rintracciare *in nuce*, ma anche con un buon grado di articolazione, quella teoria della neutralità che troverà poi una più completa esposizione nel successivo saggio *La priorità del giusto e idee del bene*²².

Secondo Rawls, la posizione originaria

neutrale non è se con tale termine si intende affermare che la sua descrizione evita ogni concetto morale. Le condizioni formali della generalità, della pubblicità e della definitività sono chiaramente nozioni morali; così come lo sono, possiamo ben dire, anche i vincoli rappresentati sotto velo di ignoranza²³.

la concezione politica (nel senso di renderla vera o valida o moralmente sbagliato opporvisi), ma si chiede piuttosto come possiamo dare conto della possibilità che un consenso siffatto possa giungere a esistenza».

¹⁹ Su questo punto ha insistito anche W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea* [1990], Milano, Feltrinelli, 1996.

²⁰ T. Nagel, *Rawls on Justice*, «Philosophical Review», LVXXXIII, 1973, pp. 220-234. I due rilievi critici si trovano alle pagine 226-229. L'obiezione di Nagel a Rawls può essere generalizzata, nel senso sociologico indicato da M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia* [1982], Milano, Feltrinelli, 1994, pp. 22-23. Secondo tale obiezione, il «liberalismo deontologico» (così egli chiama il liberalismo cui apparterebbe la teoria di Rawls) non riesce mai – e dunque non vi riesce nemmeno la posizione originaria – a sfuggire agli effetti dei condizionamenti sociali, sicché la neutralità del liberalismo è ingannevole e non può mai essere realizzata. È tuttavia lo stesso Sandel, che pure è notoriamente un importante critico di Rawls, a spiegare come questa obiezione dimentichi il fatto che la neutralità cui aspira il liberalismo è nei fondamenti, non negli effetti.

²¹ E che è stata integrata in J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., pp. 171-175.

²² J. Rawls, *La priorità del giusto e idee del bene* [1988], in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, cit., pp. 204-233, 215.

²³ J. Rawls, *Equità contro bontà* [1975], in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, cit., pp. 19-41, 23.

Casomai, continua Rawls, si può pretendere dalla posizione originaria che sia «tanto equa quanto è possibile»²⁴ nei confronti delle parti, concepite come persone morali, perlomeno

se vogliamo elaborare principi capaci di far posto a moralità diverse, principi simili alle costituzioni che garantiscono la libertà di coscienza e di pensiero e accolgono principi di convivenza tra religioni differenti²⁵.

Si tratta quindi di definire a quali condizioni la posizione originaria può essere equa nel senso che abbiamo appena visto, e valutare per converso se ci sono concezioni del bene che ne possono lamentare l'iniquità.

Rawls considera qui due eventualità: una prima, che si ha quando vi sono concezioni del bene che sono in netto conflitto con i principi di giustizia, come nel caso delle teorie razziste, e una seconda, che si verifica invece quando alcune concezioni del bene non riescono a ottenere seguaci, come nel caso di quelle dottrine religiose che possono sopravvivere soltanto controllando l'apparato statale e praticando l'intolleranza. Nella prima eventualità, l'esclusione è conseguenza necessaria, ma non certo arbitraria, della teoria della giustizia di cui la posizione originaria è artificio espositivo. La seconda eventualità è soltanto apparentemente più ostica: anche in questo caso Rawls ritiene che la posizione originaria non sia arbitrariamente orientata contro, cioè non sia iniqua verso, alcune concezioni del bene, dal momento che,

se una concezione del bene è incapace di sopravvivere e di conquistarsi seguaci sotto istituzioni di eguale libertà e tolleranza reciproca, ciò che dobbiamo chiederci è se essa sia concezione valida e la sua scomparsa davvero da deplorare²⁶.

La risposta che dunque Rawls può a questo punto offrire a Nagel è la seguente:

se o no la posizione originaria sia arbitrariamente orientata a favore di certe concezioni del bene dipende da se o no una società bene ordinata stabilisca condizioni di sfondo eque nei confronti dell'affermarsi di diversi modelli di vita. È necessario guardare al modo in cui la teoria si sviluppa: questo o quell'aspetto della posizione originaria non è sufficiente per risolvere la questione. Prima di poter dire che la posizione originaria conduce a concezioni individualistiche ed esclude arbitrariamente i valori comunitari, dobbiamo dimostrare innanzitutto che in una società bene ordinata solo le prime sopravvivono, che esse prevarranno fino al punto di impedire ai fautori dei secondi di promuoverli in modo pieno, e in secondo luogo che le condizioni che conducono a tale situazione sono ingiuste²⁷.

L'angolo visuale da cui Rawls vede qui la neutralità è tuttavia ancora piuttosto ristretto. Non possiamo infatti asserire che egli possieda una dettagliata teoria della neutralità; possiamo soltanto affermare che è in grado di replicare a chi, come Nagel, gli contesta il fatto che la posizione originaria favorisce alcune concezioni del bene e finisce per

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ *Ivi*, p. 35.

²⁷ *Ivi*, p. 36.

scartarne altre²⁸. Inoltre, la questione della neutralità appare sino a questo momento ancora tutta interna a una discussione di giustizia distributiva: infatti, la neutralità della giustizia come equità riguarda sì le concezioni del bene, ma soltanto nella misura in cui si tratta di stabilire se i beni primari possono davvero essere «mezzi per tutti i fini» o non accade invece che la loro distribuzione secondo i principi della giustizia come equità favorisca una o più concezioni del bene²⁹.

La neutralità diventa invece uno snodo teorico sempre più decisivo a mano a mano che Rawls meglio definisce il proprio allontanamento dalla soluzione al problema della stabilità della società giusta che aveva offerto in *Una teoria della giustizia*, allorché, quindi, egli reimposta la questione nei termini della concezione della giustizia come politica e non metafisica, sviluppando il concetto di consenso per intersezione. Infatti, Rawls si trova ora a dover difendere non più soltanto la posizione originaria, ma l'intera sua teoria dall'accusa di essere arbitrariamente favorevole ad alcune dottrine comprensive a detrimento di altre. È forse per questo che la ritrosia rawlsiana rispetto all'utilizzo del termine «neutralità» finisce per cedere il passo; per Rawls, di fronte a queste contestazioni, la neutralità diventa il concetto attraverso il quale cercare di spiegare in quale senso la giustizia come equità è una concezione politica della giustizia.

L'idea di fondo espressa dalla nozione di neutralità è apparentemente semplice: prendendo a prestito le parole di Rawls in *Liberalismo politico*, «lo stato non deve favorire alcuna concezione comprensiva, e ciò vale anche per la concezione del bene a essa associata»³⁰. La riluttanza di Rawls a ricorrere al lessico della neutralità non è tuttavia infondata se consideriamo che questa idea può essere intesa, a suo giudizio, in almeno due sensi, il secondo dei quali è a sua volta scomponibile in tre. Per attribuire alla giustizia come equità la patente di teoria neutrale occorre allora fare opera di pulizia concettuale e stabilire di quale neutralità Rawls stia parlando.

Il primo senso è quello *procedurale*. Diciamo neutrale una procedura che può essere giustificata facendo ricorso a valori neutrali in quanto procedurali, come per esempio l'imparzialità, la coerenza nell'applicazione di principi generali a casi ragionevolmente vicini: quei valori che «regolano le procedure eque per decidere tra pretese in conflitto»³¹. La giustizia come equità può essere considerata proceduralmente neutrale soltanto in un senso molto lato: pur essendo caratterizzata da principi sostanziali che esprimono valori «ben più che procedurali»³², essa

spera di esprimere nel suo insieme una base pubblica per la giustificazione della struttura di base di un regime costituzionale che sia elaborata a partire da idee intuitive fon-

²⁸ T. Nagel, *Rawls on Justice*, cit., p. 228.

²⁹ Non è da questo punto di vista un caso che la letteratura sulla neutralità della fine degli anni Ottanta del XX secolo metta in relazione le questioni di neutralità con la faccenda delle «preferenze costose». Cfr., per esempio, P. Jones, *The Ideal of the Neutral State*, in R.E. Goodin e A. Reeve (a cura di), *Liberal Neutrality*, Londra, Routledge, 1989, pp. 9-38, p. 24, o S. Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo* [1989], Milano, Giuffrè, 2002, pp. 162-165.

³⁰ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 175-176.

³¹ J. Rawls, *La priorità del giusto e idee del bene*, cit., p. 215.

³² Ivi, p. 216.

damentali implicite nella cultura politica pubblica, e faccia astrazione da ogni dottrina comprensiva, sia essa religiosa, filosofica o morale³³.

Non è però questo il senso che più rileva per la discussione che Rawls ha in mente, e non è probabilmente un caso che, in *Liberalismo politico*, il passo sia stato riformulato in modo da escludere l'applicazione della neutralità procedurale alla giustizia come equità, che nel saggio preparatorio Rawls aveva invece ammesso, seppure appunto in senso lato³⁴.

La neutralità su cui Rawls ritiene necessario diffondersi è piuttosto la *neutralità dei fini*, di cui egli individua tre possibili versioni³⁵. Le elenco qui di seguito:

- 1a) Lo Stato dovrebbe assicurare a tutti i cittadini la medesima opportunità di promuovere la propria concezione del bene.
- 2a) Lo Stato non dovrebbe fare nulla che finisca per favorire o promuovere una particolare dottrina comprensiva oppure offrire un maggiore aiuto a chi la sostiene.
- 3a) Lo Stato non dovrebbe fare nulla che incida (positivamente o negativamente) sulle probabilità che i cittadini accettino una particolare concezione del bene anziché un'altra, a meno che non prenda provvedimenti che annullino o compensino gli effetti delle politiche che lo fanno.

Soltanto in parte questa tripartizione coincide con quella di Joseph Raz, alla quale pure Rawls sostiene di richiamarsi³⁶. Per Raz, infatti, la neutralità politica può essere alternativamente interpretata in uno dei sensi seguenti:

- 1b) Nessuna azione politica può essere compiuta o giustificata sulla base del fatto che promuove un ideale del bene o che mette in grado gli individui di perseguire un ideale del bene.
- 2b) Nessuna azione politica può essere compiuta se incide sulla probabilità che una persona sostenga una concezione del bene o un'altra, oppure sulle possibilità di realizzare la sua concezione del bene, a meno che non vengano compiute altre azioni che compensino tali effetti.
- 3b) Uno dei compiti principali delle autorità di governo, un compito che è lessicalmente prioritario su qualsiasi altro, è assicurare a tutte le persone un'eguale capacità di perseguire nelle proprie vite e nel promuovere nelle proprie società qualsiasi ideale del bene abbiano scelto³⁷.

Confrontando le due tipologie, si può vedere che 2b) (che Raz chiama «neutralità ristretta») equivale sostanzialmente a 3a) di Rawls e 3b) (nel lessico di Raz, la «neutralità comprensiva») equivale a 1a)³⁸. Come già abbiamo visto in precedenza, nessu-

³³ *Ibidem*.

³⁴ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 176-177. Così pure J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., p. 171, n. 4: «la giustizia come equità non è neutrale proceduralmente».

³⁵ J. Rawls, *La priorità del giusto e idee del bene*, cit., pp. 215-217, e *Liberalismo politico*, cit., pp. 168-170.

³⁶ J. Rawls, *La priorità del giusto e idee del bene*, cit., p. 217, n. 18.

³⁷ J. Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford, Oxford University Press, 1986, pp. 114-115.

³⁸ Il confronto potrebbe apparire incongruo, se consideriamo che Rawls si riferisce alla struttura di base, mentre Raz parla di attività legislativa tout court. La questione va però vista alla luce della

na di queste due varianti è, secondo Rawls, appropriata per la giustizia come equità: non 1a), perché possono essere perseguite soltanto le concezioni del bene ammissibili (i cittadini sono cioè liberi di promuovere, in condizioni di eguaglianza di opportunità, soltanto le concezioni del bene che sono state filtrate dalla giustizia come equità)³⁹; non 3a), perché è impossibile, e forse nemmeno desiderabile, che le strutture di base di un regime costituzionale giusto non incidano sulla probabilità per le concezioni del bene di conquistarsi seguaci, per cui non possiamo chiedere alla giustizia come equità di essere neutrale da questo punto di vista.

In questo senso, si spiega allora quel che ha efficacemente sostenuto Will Kymlicka⁴⁰, vale a dire che era in errore Raz ad attribuire a Rawls la variante ristretta della neutralità, cioè 3a)⁴¹. La versione di neutralità che Rawls difende è piuttosto 2a): lo Stato non dovrebbe fare nulla che favorisca una particolare dottrina comprensiva o sostenga chi la persegue. Secondo Rawls, infatti, il fatto stesso di essere regolata da una concezione politica della giustizia fa sì che la struttura di base di una società non abbia come obiettivo quello di favorire alcune dottrine comprensive a scapito delle altre.

NEUTRALITÀ E GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA

È stato Will Kymlicka a suggerire come la seconda versione rawlsiana di neutralità potesse essere avvicinata alla prima di Raz (che, a dire il vero, Raz qualifica non come neutralità, ma come «esclusione degli ideali»), soprattutto proponendo di leggerla non in termini di fini, ma di *giustificazione*; infatti, è il tipo di giustificazione che lo Stato può offrire per le proprie azioni che definisce fini legittimi, cioè neutrali, e non valgono dunque giustificazioni che contengano un riferimento al desiderio di privilegiare una particolare concezione del bene rispetto agli altri né giustificazioni che presuppongano una qualche graduatoria pubblica circa il valore intrinseco delle diverse concezioni del bene⁴².

cosiddetta «sequenza a quattro stadi», di cui Rawls parla all'inizio della seconda parte di *Una teoria della giustizia* (cit., pp. 197-202; si vedano anche J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 209-212, e J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., pp. 54-55). In base a tale sequenza, quel che viene fissato a livello preconstituente (in questo caso, la neutralità) si riverbera poi anche sugli stadi successivi, attività legislativa compresa. Non è un caso, da questo punto di vista, che gli esempi di comportamenti pubblici neutrali che Rawls propone riguardino scelte di politica legislativa. Per un approfondimento di questo punto, rimando al mio *La neutralità politica in John Rawls*, «Materiali per una storia della cultura giuridica», XXXIV, 2009, pp. 241-254.

³⁹ Una versione di neutralità meno esigente potrebbe tuttavia ammettere, almeno in linea teorica, concezioni del bene che stabiliscono gerarchie tra individui, purché volontariamente assunte e purché non invadano la sfera politica. Cfr. P. Jones, *The Ideal of the Neutral State*, cit., pp. 28-29.

⁴⁰ Cfr. W. Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, «Ethics», IC, 1989, pp. 883-905, in particolare pp. 884-885.

⁴¹ Cfr. J. Raz, *The Morality of Freedom*, cit., p. 124. Va peraltro ricordato che Raz scriveva prima delle precisazioni rawlsiane, che sono appunto posteriori (anche se, in effetti, Kymlicka, nel saggio sopra citato, offre ragioni comunque sufficienti per dimostrare che l'interpretazione di Raz era sin dall'inizio poco plausibile).

⁴² W. Kymlicka, *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, cit., pp. 883-886.

Alla base di questa idea, che sta in ultima analisi a fondamento del liberalismo rawlsiano, c'è la *priorità del giusto sul bene*⁴³. Questa tesi era già emersa in *Una teoria della giustizia*, in cui Rawls la utilizzava però per fissare uno spartiacque tra la giustizia come equità e l'utilitarismo⁴⁴. Infatti, secondo Rawls, l'utilitarismo assume come dati desideri e preferenze degli individui, e così i piani di vita predisposti di conseguenza, occupandosi di massimizzare la loro soddisfazione; nella giustizia come equità, al contrario,

accade piuttosto che i loro desideri e aspirazioni vengano ristretti fin dall'inizio dai principi di giustizia che specificano i confini che il sistema dei fini umani deve rispettare. Possiamo esprimere la stessa cosa dicendo che nella giustizia come equità il concetto di giusto è prioritario rispetto a quello di bene⁴⁵.

In questo modo, e a differenza dell'utilitarismo, la teoria della giustizia come equità può dare vita ad assetti che non determineranno atteggiamenti in contrasto con i principi di giustizia⁴⁶. Nei *Saggi* che confluiranno poi in *Liberalismo politico* assistiamo a un leggero slittamento: il fatto del pluralismo richiede alla tesi della priorità del giusto sul bene di svolgere una funzione più generale, non più di discriminare rispetto all'utilitarismo ma piuttosto di vincolo o filtro rispetto alle concezioni del bene ammissibili. Secondo Rawls,

la giustizia traccia i limiti, il bene indica la direzione. Perciò il giusto e il bene sono complementari, e la priorità del giusto non nega che sia così. Il suo significato generale è questo: anche se, per essere accettabile, una concezione politica della giustizia deve lasciare uno spazio adeguato per le forme di vita che i cittadini possono difendere, le idee del bene cui essa fa appello devono restare entro i limiti tracciati – entro lo spazio consentito – dalla concezione politica stessa⁴⁷.

Per Rawls, dunque, le concezioni del bene devono rispettare i limiti imposti dalla concezione *politica* della giustizia, e pretese individuali che prevedessero il superamento di tali limiti non potrebbero essere tenute in considerazione proprio perché il giusto vincola ciò che è permesso agli individui perseguire.

⁴³ Cfr. S. Maffettone, *Rawls: An Introduction*, Cambridge, Polity Press, 2011, pp. 19-21, che pone questa assunzione al cuore della riflessione filosofica rawlsiana, facendone una vera e propria «ipotesi metodologica» attraverso la quale dar conto – ancorché assieme ad altri elementi – della continuità del pensiero rawlsiano da *Una teoria della giustizia* a *Liberalismo politico*.

⁴⁴ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 49-51.

⁴⁵ Ivi, p. 50. Il punto viene lungamente e criticamente discusso in M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, cit. Secondo Sandel, infatti, il punto qualificante della teoria rawlsiana è che si tratta di una versione di liberalismo *deontologico*, fondato sulla priorità del giusto sul bene e sul primato della giustizia sugli ideali morali e politici.

⁴⁶ Dietro Rawls, c'è naturalmente il Kant della *Critica della ragion pratica*, secondo cui «il concetto del buono e del cattivo non deve venir determinato prima della legge morale [...] ma solo [...] dopo di essa, e mediante essa» (I, I, cap. 2). La citazione si trova a p. 145 dell'edizione italiana a cura di V. Mathieu (Milano, Bompiani, 2000).

⁴⁷ J. Rawls, *La priorità del giusto e idee del bene*, cit., p. 205. Cfr. M. Sandel, *A Response to Rawls's Political Liberalism*, in *Liberalism and the Limits of Justice*, seconda edizione, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 184-217, che ribadisce le proprie perplessità rispetto alla possibilità di tracciare in maniera efficace la distinzione tra giusto e bene.

Questa funzione permane in *Liberalismo politico*, ma si salda a una seconda e diversa funzione, che discende dall'esigenza ormai pressante di spiegare perché la giustizia come equità è una concezione politica della giustizia. La priorità del giusto sul bene, vista in quest'ottica, assume allora anche un ruolo di fondazione filosofica della politicità della giustizia come equità: in altre parole, e in breve, la priorità del giusto è ciò che assicura la possibilità di criteri di giustizia indipendenti dalle varie dottrine comprensive e perciò neutrali rispetto a esse. Da questo punto di vista, trovo significativo che ora Rawls rimarchi che una concezione politica della giustizia deve contenere in sé uno spazio sufficiente per modi di vivere degni di fedeltà e devozione, insistendo sul fatto che i limiti tracciati dalla giustizia non debbano essere troppo stretti⁴⁸.

Leggendo la neutralità dei fini come neutralità della giustificazione, è anche agevole comprendere un'altra idea, quella secondo cui la giustificazione è per Rawls essenzialmente giustificazione *pubblica*. Ciò significa che nel ragionamento pubblico non ci limitiamo a produrre un ragionamento valido, ma ci preoccupiamo di elaborare un'argomentazione che rivolgiamo agli altri: partendo da premesse che riteniamo ragionevolmente condivisibili, cerchiamo così di condurli a conclusioni che pensiamo possano essere accettate anche da loro⁴⁹. Perché però questa condivisione si possa dare, dato il fatto del pluralismo, occorre che la nostra argomentazione si fondi su valori neutrali; il che significa che dobbiamo provare a declinare in un senso politico, che sia condivisibile per gli altri, i valori della nostra dottrina comprensiva. Al contrario, una giustificazione fondata su una specifica dottrina comprensiva non può aspirare a ottenere il requisito di pubblicità e può dunque trovare accoglimento soltanto all'interno della comunità che aderisce a tale dottrina. Questo, si noti, vale non soltanto per le dottrine comprensive religiose, ma anche per le dottrine comprensive secolari: infatti, osserva Rawls,

una caratteristica centrale del liberalismo politico è l'idea che queste argomentazioni [secolari] siano del tutto analoghe a quelle religiose. Dal punto di vista del liberalismo politico le dottrine filosofiche secolari non forniscono ragioni pubbliche. I concetti e i ragionamenti secolari di questo tipo appartengono piuttosto alla filosofia e alle dottrine morali, non rientrano nell'ambito del politico⁵⁰.

⁴⁸ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 159. Non è un caso, mi sembra, che in S. Lecce, *Against Perfectionism: Defending Liberal Neutrality*, Toronto, University of Toronto Press, 2008 pp. 234-235, priorità del giusto e neutralità tendano a sovrapporsi, sia nella versione *forte*, in base alla quale la procedura per la definizione degli equi termini della cooperazione sociale deve essere giustificata indipendentemente da qualsiasi affermazione sul valore intrinseco o sulla bontà, sia nella versione *debole* (che egli giudica maggiormente plausibile), secondo la quale i valori o gli ideali del bene che sono presupposti dalla procedura devono essere fondati nella ragione pubblica, nel senso che le loro argomentazioni devono essere basate su interessi generalizzabili.

⁴⁹ Questo spiega anche perché le richieste di neutralità hanno finito per assumere la forma di richieste di giustificazione pubblica (cfr. J. Quong, *Liberalism without Perfection*, Oxford, Oxford University Press, 2011) e hanno dato vita a un dibattito, tuttora molto vivo e articolato, in cui si collocano tanto lavori di ricostruzione analitica della nozione (cfr., per esempio, F. D'Agostino, *Free Public Reason: Making It Up as We Go*, New York, Oxford University Press, 1995) quanto tentativi di elaborare una vera e propria epistemologia morale liberale che la possa fondare (cfr. G. Gaus, *Justificatory Liberalism. Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1995).

⁵⁰ J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* [1997], in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, cit., pp. 275-326, 295.

Un esempio dello stesso Rawls chiarisce efficacemente il punto:

nel decidere se le relazioni omosessuali tra cittadini devono essere trasformate in un reato [*rectius*, illecito] penale, la domanda cui dobbiamo rispondere non è se queste relazioni siano vietate da una degna idea del bene umano autentico, definita da una qualche solida prospettiva filosofica e non religiosa, né se siano ritenute peccato dalle idee di qualche chiesa, ma dobbiamo chiederci innanzitutto se una legge che intenda proibirle violi i diritti dei cittadini liberi ed eguali di una democrazia⁵¹.

Non è dunque il requisito di secolarità a garantire la pubblicità di una giustificazione, ma è piuttosto la sua politicità: cioè se definisce, o è conforme a, una concezione politica della giustizia per le istituzioni politiche fondamentali in grado di dar luogo a una distribuzione ragionevole dei diritti e delle libertà di base dei suoi cittadini. Da questo punto di vista, quindi, un'eventuale proibizione dei matrimoni omosessuali può essere giustificata solamente alla luce del ruolo politico della famiglia, come istituzione necessaria per la riproduzione ordinata della società nel tempo. In questo senso, i matrimoni omosessuali potrebbero essere vietati se, per esempio, fosse dimostrato che si rivelano dannosi per la crescita dei bambini e non perché, per esempio, la maggior parte⁵² dei cittadini li considera contrari a ciò che per essenza la famiglia dovrebbe essere⁵³.

La giustificazione pubblica seleziona, in definitiva, un certo tipo di ragioni, quelle che possono essere ragionevolmente condivise dagli altri e che risultano dunque neutrali rispetto alle varie dottrine comprensive oggetto di controversia, e ne esclude altre, quelle fondate su una specifica dottrina. L'idea di *ragione pubblica*, oggetto di un lungo saggio del 1997, riassume questo, identificando prima di tutto un «metodo di lavoro» adeguato alla definizione delle questioni politiche fondamentali: un metodo che fa leva su una famiglia di concezioni politiche della giustizia ragionevoli e che presuppone il rispetto di un criterio di reciprocità, vale a dire la sincera convinzione che i termini di cooperazione proposti possano essere accettati da altri per buone ragioni.

Benché essa riguardi principalmente i giudici (ordinari e costituzionali), gli eletti (governanti e legislatori) e i candidati alle cariche pubbliche, la ragione pubblica è anche ragione dei cittadini nel momento in cui pensano se stessi come legislatori (oltre talvolta a esserlo davvero, come è nel caso dei referendum); in questo senso, un cittadino partecipa alla ragione pubblica quando

conduce le proprie deliberazioni sulla base di quella che egli considera sinceramente come la concezione della giustizia più ragionevole, una concezione capace di esprimere valori politici che egli ritiene, per buone ragioni, come ragionevolmente accettabili anche dagli altri cittadini in quanto liberi ed eguali⁵⁴.

⁵¹ Ivi, p. 293.

⁵² Più complesso potrebbe apparire il problema se ci fosse una quasi-unanimità morale fondata su ragioni non-neutrali. Si tratta tuttavia di un problema che qui non affronto poiché nel quadro rawlsiano la controversia è presupposta (dal fatto del pluralismo).

⁵³ J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 292.

⁵⁴ Ivi, p. 285.

Non è necessario entrare qui nel dettaglio dell'idea di ragione pubblica⁵⁵. Basti soltanto osservare, ai fini del nostro discorso, che la giustizia come equità è una delle concezioni politiche della giustizia che fa parte dell'idea di ragione pubblica, soddisfacendo pienamente le richieste della giustificazione pubblica e realizzando la neutralità dei fini così come intesa nella seconda delle tre varianti offerte da Rawls (quella che appunto Kymlicka ha poi denominato neutralità della giustificazione). Non conta quindi che la giustizia come equità non sia accogliente verso concezioni del bene che contrastano con i principi di giustizia (prima versione della neutralità dei fini o neutralità comprensiva nel lessico di Raz) né che finisca nei fatti per rendere più difficile o al limite impedire che alcune concezioni del bene riescano a conquistarsi seguaci (terza versione o neutralità ristretta): in nessuno di questi due casi dobbiamo ritenere che sia stata violata in maniera significativa la neutralità. Rawls, a conferma dei propri dubbi, concede che il termine «neutrale» possa essere problematico se riferito alla concezione politica della giustizia tipica di un regime costituzionale giusto in cui alcune concezioni del bene si estingueranno e altre sopravviveranno a malapena; e tuttavia, come si osservava sopra, la questione decisiva rimane analizzare «se la concezione politica sia o meno *arbitrariamente* orientata contro quelle concezioni, o meglio, se sia giusta o ingiusta nei confronti delle persone che quelle concezioni sostengono o potrebbero sostenere»⁵⁶, come potrebbe per esempio essere se lo Stato utilizzasse nelle proprie argomentazioni a favore di una certa scelta politica ragioni che appartengono a una specifica dottrina comprensiva.

Solamente in casi come questi lo Stato, secondo Rawls, sta facendo qualcosa di *ingiusto* verso coloro che a una tale dottrina non sono devoti. Se poi qualcuno trova intuitivamente problematico che un regime possa ottenere l'appellativo di neutrale pur determinando la scomparsa di alcune concezioni del bene, questo non fa altro che confermare il rischio che Rawls paventava all'inizio: che «neutralità» è un termine infelice.

CONCLUSIONI

Il contributo rawlsiano è stato decisivo per avviare il dibattito sulla neutralità nella teoria politica e giuridica di lingua inglese. Questo probabilmente perché Rawls non si è limitato a introdurre un concetto più o meno fortunato nell'arena filosofica, ma perché si è spinto a elaborare un paradigma teorico che fa leva su quel concetto: la neutralità in Rawls, come abbiamo visto in questo scritto, occupa infatti un ruolo centrale nel rispondere alla domanda «Che cosa significa essere liberali?». Quello di Rawls non è naturalmente l'unico modo in cui si può essere liberali nel XXI secolo, ed è anzi doveroso ricordare che l'edificio rawlsiano non è del tutto immune da crepe: per limitarci a due grandi «famiglie» di critiche, da un lato è stato contestato il ruolo svolto dall'idea di ragionevolezza, che renderebbe il liberalismo politico una «narrazione politica della

⁵⁵ Sul punto si può utilmente vedere C. Mancina, *Uso pubblico della ragione e ragione pubblica: da Kant a Rawls*, «Diritto & questioni pubbliche», VIII, 2008, pp. 33-68.

⁵⁶ J. Rawls, *La priorità del giusto e idee del bene*, cit., pp. 220-221 (corsivo mio). Cfr. anche J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., p. 172.

vicenda del liberalismo democratico per i liberali già convinti»⁵⁷; dall'altro è stato osservato che l'agnosticismo sulla verità nel discorso pubblico presupporrebbe una certa costruzione dell'uditorio politico, tutt'altro che pacifica⁵⁸. Se poi queste crepe possano essere sanate, e a quale prezzo, è una questione che non può essere liquidata tanto facilmente, né in un senso né nell'altro⁵⁹, il che forse testimonia che il liberalismo politico di Rawls rimane comunque un punto di riferimento ineludibile per riflettere sull'architettura normativa delle democrazie contemporanee.

⁵⁷ A.E. Galeotti, *La politica del rispetto*, Bari-Roma, Laterza, 2010, p. 66.

⁵⁸ Cfr. A. Besussi, *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Torino, Bollati Boringhieri, 2012.

⁵⁹ Per un tentativo di individuare e – ove possibile – superare i limiti del liberalismo politico rawlsiano, cfr. R. Sala, *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di J. Rawls*, Napoli, Liguori, 2012.