

ROBERTA SALA

**I CHIAROSCUR
DELLA RAGIONEVOLEZZA**

PREMESSA

In un articolo del 2004 James W. Boettcher mette in evidenza i numerosi usi che John Rawls fa del termine 'ragionevolezza', sottolineando la frustrante difficoltà nel darne una definizione¹. Prima di Boettcher, ma senza dichiarare la stessa frustrazione, Jon Mandle ha dedicato uno studio² alla 'ragionevolezza' con particolare attenzione ai significati che essa assume in *Una teoria della giustizia*³. Traendo spunto dagli articoli di Boettcher e Mandle, inizio la mia riflessione constatando come Rawls non fornisca della ragionevolezza una 'tavola' di significati benché affermi che il termine 'ragionevole' rimanda alla «virtù di persone impegnate in una cooperazione sociale fra uguali»⁴ nonché a una «sensibilità morale che sottende il desiderio di impegnarsi in un'equa cooperazione in quanto tale e di farlo a condizioni che anche gli altri, in quanto uguali, possano prevedibilmente accettare»⁵. È Rawls, del resto, ad ammettere che quella di 'ragionevole' è una nozione che, essendo applicata a persone, a istituzioni come anche a dottrine, può risultare «vaga e oscura»⁶. Una cosa è però certa: Rawls aspira con la nozione di ragionevolezza a risolvere problemi relativi alla legittimità della società democratica e liberale, problemi che però rimangono, come si vedrà, sostanzialmente irrisolti o solo parzialmente risolti. Per dimostrare quanto qui è soltanto enunciato procedo come segue: a) ricostruisco dapprima i principali significati che Rawls attribuisce alla ragionevolezza; b) discuto le principali critiche sollevate a tale nozione, specie

¹ J.W. Boettcher, *What Is Reasonableness?*, «Philosophy & Social Criticism», 30, 2004, n. 5-6, pp. 597-621. La frustrazione per le difficoltà interpretative del concetto rawlsiano di ragionevolezza deriva dal fatto che si tratta di un concetto ricco, per il quale non ha senso cercare univoche definizioni: così S. Freeman, *Public Reason and Political Justifications*, «Fordham Law Review», 72, 2004, n. 5, pp. 2021-2072.

² J. Mandle, *The Reasonable in Justice as Fairness*, «Canadian Journal of Philosophy», 29, 1999, n. 1, pp. 75-108.

³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2010.

⁴ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; trad. it. *Liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1994, p. 57.

⁵ Ivi, p. 58.

⁶ Ivi, p. 57.

in riferimento al proposito rawlsiano di separare ragionevolezza e verità; c) esprimo le mie considerazioni sui motivi che hanno spinto Rawls a sostituire la verità con la ragionevolezza, condividendo la preoccupazione che certe asserzioni veritative in politica possano essere destabilizzanti ed eversive. Riconoscere tali motivi, e tale preoccupazione, non sottrae però al dovere di affrontare la questione della verità in politica con meno pregiudizi di quanti non abbiano condizionato la soluzione, per certi versi insoddisfacente, di Rawls.

SIGNIFICATI DI RAGIONEVOLEZZA

Vengo ora alla ricostruzione dei significati di ragionevolezza. Sosterrò – sulla scia di alcuni interpreti⁷ – che in Rawls la ragionevolezza assume una valenza morale più che epistemica e cercherò di dire perché. Comincio con il ricordare come Rawls parli di ragionevolezza già in un saggio del 1951, dal titolo *Uno schema di procedura decisionale per l'etica*, in cui scrive:

una persona ragionevole si dimostra disponibile, se non addirittura desiderosa, di usare i criteri della logica induttiva per stabilire ciò che è appropriato credere. In secondo luogo, una persona ragionevole, tutte le volte che affronta una questione morale, mostra una disposizione tipica a trovare ragioni pro e contro le possibili linee di condotta disponibili. In terzo luogo, una persona ragionevole mostra il desiderio di considerare i problemi con mente aperta, e di conseguenza, anche se può già avere un'opinione su una questione, è sempre pronta a reconsiderarla alla luce di ragioni o prove ulteriori presentate durante la discussione. In quarto luogo, una persona ragionevole è consapevole, o almeno cerca di esserlo, dei propri pregiudizi intellettuali, emotivi e morali e si sforza scrupolosamente di tenerne conto quando deve soppesare i meriti di ciascun problema. Non è inconsapevole dell'influsso del pregiudizio e della parzialità anche quando compie i più sinceri sforzi per evitarlo⁸.

Nella *Teoria della giustizia* il termine 'ragionevolezza' è utilizzato in molti luoghi con significati collegati tra loro in una sorta di elenco progressivo: ragionevolezza è, in primo luogo, la condizione da imporre agli argomenti addotti nella scelta dei principi; la concezione che viene formulata alla luce di quegli argomenti è ragionevole. Delineata la concezione ragionevole di giustizia, essa permette a sua volta di distinguere concezioni ragionevoli da concezioni irragionevoli di giustizia. Ragionevole è la persona che accetta i principi di giustizia che possono essere giustificati dal punto di vista degli altri che non necessariamente condividono la stessa concezione del bene. Tali significati ricorrono negli scritti successivi e vengono utilizzati in senso più 'tecnico'. In particola-

⁷ Mi riferisco, tra altri, a: R. Talisse, *Social Epistemology and the Politics of Omission*, «Episteme», 2, 2006, n. 2, pp. 107-118; S. Maffettone, *Rawls. An Introduction*, Oxford, Polity Press, 2010; G. Gaus, *Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weakness of John Rawls's Political Liberalism Can Be Overcome by a Justificatory Liberalism*, «Inquiry», 42, 1999, n. 6, pp. 259-284.

⁸ J. Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, «Philosophical Review», 60, 1951, n. 2, pp. 177-197; trad. it. *Uno schema di procedura decisionale per l'etica*, in Idem, *La giustizia come equità: saggi 1951-1969*, Napoli, Liguori, 1995, pp. 3-27, in particolare p. 3.

re, nel saggio *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale*, del 1980, Rawls precisa la differenza tra 'ragionevole' e 'razionale': 'ragionevole' esprime l'idea che i termini di cooperazione siano equi, cioè siano quelli «che ci si può ragionevolmente aspettare che ogni partecipante accetti purché gli altri facciano lo stesso»; tali termini di cooperazione esprimono un'idea di reciprocità⁹. Il 'razionale', invece, è l'elemento che esprime la concezione del vantaggio razionale di ogni partecipante, di ciò che egli, in quanto individuo, sta cercando di promuovere. Rawls sostiene la complementarità di ragionevole e razionale: «il ragionevole presuppone e subordina il razionale [...] nel senso che i principi limitano [...] gli scopi finali che è ammesso siano perseguiti»¹⁰.

È però in *Liberalismo politico* che l'idea del ragionevole diventa centrale, in primo luogo nella risposta alla domanda su come sia possibile che una società giusta e stabile di cittadini liberi ed eguali, ma profondamente divisi da dottrine comprensive ragionevoli, duri nel tempo¹¹. Come già ricordavo, nonostante la vaghezza dei significati del termine 'ragionevole', tutti rinviano a una sensibilità morale se non a una virtù delle persone impegnate in una cooperazione sociale tra eguali. Le persone ragionevoli nutrono il desiderio di un mondo sociale in cui convivere e cooperare con altre persone considerate eguali a sé ed egualmente libere, a condizioni accettabili da tutte, secondo un ideale di reciprocità. In questo senso si chiarisce un'altra differenza basilare tra 'ragionevole' e 'razionale': «il primo è pubblico in un senso in cui il secondo non lo è; è grazie al ragionevole che entriamo da uguali nel mondo pubblico degli altri, pronti a proporre o ad accettare, secondo i casi, equi termini di cooperazione con loro»¹².

S'è fin qui visto soltanto un elemento della ragionevolezza, quello che fa riferimento alla qualità o virtù di persone impegnate in una cooperazione fra eguali. Un secondo, fondamentale, aspetto del ragionevole è la «disponibilità a riconoscere gli oneri del giudizio e ad accettarne le conseguenze per quanto riguarda la direzione del potere politico in un regime costituzionale per mezzo della ragione pubblica»¹³. Gli «oneri del giudizio» sono la fonte del dissenso in quanto sono «i numerosi rischi impliciti nell'esercizio corretto (e coscienzioso) dei nostri poteri di ragione e giudizio»¹⁴, quali, per esempio, il contrasto dei dati empirici relativi a un certo caso, il disaccordo nell'assegnare peso relativo alle considerazioni pertinenti al medesimo caso, la vaghezza dei

⁹ J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, «Journal of Philosophy», 77, 1980, n. 9, pp. 515-572; trad. it. *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale*, in Idem, *Saggi*, cit., pp. 64-135, p. 80.

¹⁰ Ivi, p. 82. Sul punto cfr. anche altri scritti di Rawls: *The Priority of Right and Ideas of the Good*, «Philosophy and Public Affairs», 17, 1988, n. 4, pp. 251-276; trad. it. *La priorità del giusto e idee del bene*, in Idem, *Saggi*, cit., pp. 204-233, p. 205; *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 2007; trad. it. *Lezioni di storia della filosofia politica*, Milano, Feltrinelli, 2009, p. 60: «Tendiamo a usare "ragionevole" per intendere l'essere equanimi, giudiziosi, capaci di vedere le cose dal punto di vista degli altri, e così via; al contrario "razionale" ha più il senso di essere logici, o di agire per il proprio bene, o per i propri interessi. Nei miei lavori, e in questa discussione, il ragionevole implica termini equi di cooperazione; al contrario il razionale implica perseguire il proprio bene o il proprio vantaggio o quello di ciascuna delle persone che cooperano».

¹¹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 57-88.

¹² Ivi, p. 61.

¹³ Ivi, p. 62.

¹⁴ Ivi, p. 63.

concetti e così via. Le fonti del dissenso spiegano il disaccordo tra persone ragionevoli dovuto non a ignoranza o perversità, ma riconducibile al modo in cui tutti ragionano, cioè alle lacune che accompagnano i ragionamenti di ognuno e che sono indiscutibilmente esito dell'uso della ragione in condizioni di libertà di coscienza e di pensiero. In quanto condizionate dagli oneri del giudizio, le persone ragionevoli non sosterranno la stessa dottrina comprensiva ma ciascuna potrà sostenerne una diversa, benché ragionevole¹⁵. Il passaggio successivo è che, a partire dal riconoscimento degli oneri del giudizio da parte delle persone ragionevoli, ciascuna di queste respingerà come irragionevole qualsiasi forma di imposizione di una dottrina sulle altre sulla base di una pretesa di verità. Il punto è centrale: quel che Rawls intende qui sottolineare è che una cosa è sostenere la verità della propria dottrina comprensiva, altra cosa è insistere sulla verità di questa per imporla agli altri. Le persone ragionevoli non rinunciano a difendere la verità delle proprie posizioni ma respingono l'idea di imporla su chi non la condivide, riconoscendo i limiti della ragione propria e altrui, per cui a nessuno è dato di giustificare in modo soddisfacente la propria verità agli altri sì che tutti la possano condividere¹⁶. Concludendo, «le persone ragionevoli si rendono conto che gli oneri del giudizio impongono limiti a ciò che si può giustificare ragionevolmente davanti agli altri, per cui accettano una qualche forma di libertà di coscienza e pensiero. È irragionevole usare il potere politico – se lo possediamo e lo condividiamo con gli altri – per reprimere visioni comprensive non irragionevoli»¹⁷.

Ricapitolate sia pur brevemente le accezioni della ragionevolezza, si vede come in tale nozione convivano due elementi: un elemento etico-politico e uno epistemico. Il primo corrisponde alla disponibilità alla cooperazione reciproca: la ragionevolezza è una virtù politica, parte dell'ideale politico della cittadinanza democratica. Il secondo elemento rinvia, invece, al riconoscimento degli oneri del giudizio come condizione preliminare perché gli individui si considerino reciprocamente liberi ed eguali¹⁸. È in questo senso, per il fatto di essere funzionale alla cooperazione equa, che l'elemento morale prevale su quello epistemico; a quest'ultimo, peraltro, Rawls non dedica particolare attenzione, limitandosi a sottolineare l'importanza che gli oneri del giudizio, nonché il fatto di prenderne coscienza, assumono a fronte di qualunque tentativo da parte di chiunque si consideri portatore di verità di far prevalere tale verità su tutte le altre. Dirò in seguito, per riferimento a una delle maggiori critiche alla nozione di ragionevolezza, come uno dei limiti della posizione di Rawls stia proprio nel non aver valutato sufficientemente la portata epistemica della ragionevolezza e della sua indipendenza dalla veri-

¹⁵ Ivi, p. 65. L'assunto di base è che le persone ragionevoli sostengono dottrine ragionevoli.

¹⁶ Ciò spiega perché Rawls insista nel negare qualsiasi equivalenza tra ragionevolezza e scetticismo. Cfr. per esempio J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 68-69. Dirò tra breve come negare lo scetticismo significhi per Rawls sottolineare la dimensione morale del consenso e la sua distanza dal *modus vivendi*.

¹⁷ Ivi, p. 67.

¹⁸ Sul punto: S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 105-106; si vedano anche: S. Freeman, *Rawls*, Londra-New York, Routledge, 2007, p. 345 e seguenti; D.M. Rasmussen, *Defending Reasonability. The Centrality of Reasonability in the Later Rawls*, «Philosophy & Social Criticism», 30, 2004, n. 5-6, pp. 525-540; B. Dreben, *On Rawls and Political Liberalism*, in S. Freeman (a cura di), *Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 316-346, p. 318.

tà: l'esito di tale disgiunzione di ragionevolezza e verità – che non equivale per Rawls a scetticismo – è una polarizzazione dei 'ragionevoli' e degli 'irragionevoli', destinati a una sostanziale incomunicabilità nonché a una paralisi argomentativa per cui nessuna giustificazione sembra poter essere resa dai 'ragionevoli' agli 'irragionevoli' perché questi ultimi possano giungere a condividere dei primi i valori politici fondamentali¹⁹.

C'è un punto fondamentale su cui occorre sin da ora soffermarsi: il nesso che nella teoria di Rawls sussiste tra ragionevolezza e legittimità liberale. L'idea è che legittimo in senso liberale sia l'esercizio del potere di ciascun cittadino quando risulti giustificabile davanti agli altri, in quanto persone libere ed eguali²⁰. Si pone la seguente domanda: «quali sono i principi o gli ideali alla cui luce dobbiamo esercitare questo potere, se tale esercizio deve essere giustificabile davanti agli altri in quanto persone libere ed eguali?»²¹. Rawls è convinto che i cittadini possano concordare sul principio di legittimità liberale in ragione della loro ragionevolezza, per cui a essi non è richiesto di essere d'accordo su decisioni politiche particolari, ma solo di essere d'accordo nel riconoscersi il diritto reciproco di ricevere giustificazioni in merito a tali decisioni. In base al principio della legittimità liberale, l'esercizio del potere politico è giustificabile «solo quando si accorda con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente attendere che tutti i cittadini accolgano i suoi elementi essenziali alla luce di principi e ideali accettabili per loro in quanto persone ragionevoli e razionali»²². Ora, dire che c'è un nesso tra ragionevolezza e legittimità liberale equivale a dire anche che la legittimità delle istituzioni è garantita dall'accordo con cui le persone ragionevoli le sottoscrivono, sulla base ciascuna delle proprie ragioni, attinte alle rispettive dottrine comprensive. Tale accordo – che è un consenso per intersezione – ha perciò una dimensione morale, dal momento che l'adesione di ciascuna persona è sostenuta da motivazioni morali, attinte alle rispettive dottrine comprensive. Dicendo questo Rawls ribadisce la distanza tra ragionevolezza e scetticismo: essere ragionevoli non significa essere scettici rispetto alla verità della propria dottrina comprensiva, dal momento che l'accordo implica il riferimento alle ragioni da tali dottrine comprensive messe a disposizione. Dire che la verità in politica cede il posto alla ragionevolezza non significa diventare scettici circa le proprie verità; significa, invece, riconoscere l'impossibilità pratica di realizzare un consenso su una stessa dottrina comprensiva, su una stessa morale sostantiva. Peraltro, dice ripetutamente Rawls, non c'è vero e proprio consenso laddove c'è scetticismo, non essendoci alcunché su cui acconsentire; un eventuale accordo – non già un consenso – sarebbe semmai un *modus vivendi*, un equilibrio instabile di forze, che non si dà per le ragioni 'giuste', cioè per le ragioni morali che ciascuno scopre all'interno della propria

¹⁹ Mi riferisco alle obiezioni di Robert Talisse esposte nel già citato *Social Epistemology and the Politics of Omission* e riprese in *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 59-70. Talisse parla degli esiti fallimentari dell'impresa astensionistica rawlsiana, che riconduce alla «politica dell'omissione». Tale omissione compromette l'intero disegno rawlsiano definito da Talisse un «sistema epistemicamente chiuso» o «esclusivo», dal momento che si priva della possibilità di riconoscere la forza epistemica dei suoi argomenti come anche, all'opposto, di mostrare la debolezza di quelli contrari. L'esito concreto del contrasto politico attorno a questioni morali controverse è la polarizzazione delle parti, con conseguente rischio di instabilità.

²⁰ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 186-187.

²¹ *Ivi*, p. 186.

²² *Ibidem*.

dottrina, ma solo per motivi prudenziali, per paura o per opportunità. Torna il nesso tra ragionevolezza e legittimità liberale: non sarebbero legittime in senso liberale le istituzioni incapaci di conquistarsi il sostegno di ogni singolo cittadino. È quando sono sostenute liberamente da ciascuno, e da ciascuno per le proprie ragioni, che le istituzioni sono stabili e legittime: stabile nel modo 'giusto' è per Rawls l'ordine non quando è 'imposto', bensì quando è il risultato di un consenso realizzato per ragioni morali, cui si aderisce per ragioni morali, e che è reso stabile dalla convergenza di queste ragioni.

CRITICHE ALLA RAGIONEVOLEZZA

Fin qui ha parlato Rawls. Nonostante l'apparente linearità del suo pensiero, si affastellano le critiche che si concentrano ora sulla dichiarata indipendenza di ragionevolezza e verità, che determinerebbe la debolezza normativa dell'intera teoria; ora sulla circolarità di ragionevolezza e legittimità, per cui più che di giustificazione delle scelte politiche si dovrebbe parlare di una loro celebrazione retorica che vale per chi le condivide; ora sulla pochezza argomentativa con cui le persone ragionevoli si rapportano ai cosiddetti 'irragionevoli', nei cui confronti non si ritiene (né di fatto si può) giustificare alcuna scelta politica.

Tra le critiche all'idea rawlsiana di ragionevolezza, e a quella a essa intrecciata di consenso per intersezione, ricordo per prima quella di Jürgen Habermas²³, per essere, almeno a mio parere, la più significativa. Quel che Habermas rimprovera a Rawls è il non aver distinto il livello normativo da quello descrittivo, il piano dei principi da quello dei fatti, l'accettabilità dall'accettazione. La validità del consenso per intersezione – precisa infatti Habermas – nonché la proclamata ragionevolezza del suo contenuto derivano semplicemente dalla «felice circostanza per cui le ragioni non pubbliche, e diversamente motivate, vengono di fatto a convergere»²⁴. Se è così, sembra che per Rawls i *valori* siano determinati dai *fatti*: ad avere valore e a essere riconosciuto da tutti come avente valore è ciò che risulta diffuso in una società abitata da persone fatte in un certo modo, portatrici di certe dottrine comprensive in cui sono compresi quei valori su cui realizzano il loro consenso. Ma, così dicendo, sembra che Rawls assuma ciò che invece deve dimostrare o almeno mostrare come esito di un percorso: il consenso è già realizzato su valori comuni e non è perciò difeso al termine di un processo che parte dal confronto tra posizioni differenti. Il consenso esprimerebbe una fattuale condivisione di valori già condivisi. La conclusione è che l'argomento di Rawls soffre di circolarità dal momento che i *fatti* che assume come *valori*, cioè come fonti di giustificazione, dovrebbero a loro volta essere scelti in quanto dotati di significato normativo; ma tale significato non sussiste in quanto non preesiste ai *fatti* medesimi. Diventa allo-

²³ J. Habermas, *Vernünftig versus Wahr: oder die Moral der Weltbilder*, in Idem, *Die Einbeziehung des Anderen*, Francoforte, Suhrkamp Verlag, 1996, pp. 95-127; trad. it. *Ragionevole contro vero: la morale delle visioni del mondo*, in Idem, *L'inclusione dell'altro*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 88-115. Di Habermas cfr. anche *Versöhnung durch öffentlichen Vernunftgebrauch*, in Idem, *Die Einbeziehung des Anderen*, cit., pp. 65-94; trad. it. *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in Idem, *L'inclusione dell'altro*, cit., pp. 63-87.

²⁴ J. Habermas, *Ragionevole contro vero*, cit., p. 97.

ra difficile distinguere il compito della fondazione filosofica da quello della ridescrizione o dell'auto-chiarimento politico intrapreso da una comunità concreta²⁵. La convinzione di Habermas è che, all'origine dell'ambivalenza del consenso per intersezione, e dunque della giustificazione che il consenso esprime²⁶, stia l'astensione dalla verità, il 'silenzio' su come si realizza il nesso tra ragioni comprensive e valori morali politici, tra la verità e l'idea politica del ragionevole, ai fini dell'accordo. Rompendo il legame epistemico tra verità e ragionevolezza, si crea un'asimmetria tra la concezione pubblica della giustizia – cioè tra i principi e i valori su cui si realizza il consenso per intersezione – e le dottrine non pubbliche che avanzano pretese forti di verità, laddove sembra poco plausibile che queste ultime sostengano la prima per ragioni che non possono essere, per definizione, pubblicamente giustificate: ma «tutto ciò che è valido deve poter essere giustificato pubblicamente»²⁷. In conclusione, si può dire che Habermas, pur condividendo lo scopo di Rawls di assicurare alla società giusta una stabilità sulla base di ragioni morali, non ne condivide il metodo: la sospensione della verità, per dir così, fa sorgere un rilevante problema teorico-giustificativo, dal momento che la clausola dell'astensione priverebbe la concezione della giustizia della possibilità di dimostrare la sua preferibilità rispetto alle altre teorie, riducendone, fatalmente, la valenza normativa²⁸.

Simili se non più radicali obiezioni sono sollevate da Jean Hampton²⁹: in assenza di ragioni da dare agli altri per sostenere le istituzioni liberali come migliori delle altre, si può semplicemente affermare la superiorità di queste come atto di fede, per adesione incondizionata ai valori morali del liberalismo, assunti non dimostrati della coesistenza pacifica. Il ragionamento di Hampton è il seguente: i principi di giustizia, così come sono illustrati da Rawls dopo aver adottato l'approccio di astensione dalla verità, sono il

²⁵ J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, Francoforte, Suhrkamp Verlag, 1992: trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Milano, Guerini, 1996, p. 76.

²⁶ Rispondendo a Habermas, Rawls distingue tre livelli di giustificazione e, a proposito della giustificazione pubblica, dice: «la giustificazione pubblica ha luogo quando tutti i membri ragionevoli della società politica elaborano una giustificazione della concezione politica condivisa inserendola all'interno delle loro concezioni complessive ragionevoli». Cfr. J. Rawls, *Political Liberalism: Reply to Habermas*, «Journal of Philosophy», 92, 1995, n. 3, pp. 132-180; trad. it. *Risposta a Jürgen Habermas*, «MicroMega. Almanacco di Filosofia '96», supplemento al n. 5/95 di «MicroMega», 1996, pp. 51-106, p. 68. Le altre due forme di giustificazione sono: la giustificazione *pro tanto*, che non coinvolge tutti i valori ma soltanto quelli politici: è prevedibile che, quando entrano in gioco le dottrine comprensive, essa si riveli insufficiente; si chiama, invece, giustificazione *completa* quella che è formulata dal singolo cittadino come membro della società civile, è completa perché avviene alla luce della dottrina comprensiva che il cittadino, in quanto membro della società civile, sostiene. Ora, dal momento che la giustificazione politica *pro tanto* non basta e quella *completa* non vale per tutti, è necessario un terzo tipo di giustificazione: quella *pubblica*.

²⁷ J. Habermas, *Ragionevole contro vero*, cit., p. 99.

²⁸ Sul punto si vedano anche: O. O'Neill, *Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls's Political Liberalism*, «Philosophical Review», 106, 1997, n. 3, pp. 411-428, p. 414; B. Barry, *John Rawls and the Search for Stability*, «Ethics», 105, 1995, n. 4, pp. 874-915, pp. 888-890.

²⁹ J. Hampton, *The Moral Commitments of Liberalism*, in D. Copp, J. Hampton e J.E. Roemer (a cura di), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 292-313; si veda anche J. Hampton, *Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?*, «Ethics», 99, 1989, n. 4, pp. 791-814.

contenuto di un accordo politico tra posizioni morali contrastanti. I principi sono ciò cui *capita* di dare il proprio consenso, trattandosi di quel patrimonio valoriale sedimentato dal tempo nella società in cui si vive. L'accordo realizzato attorno a valori già condivisi, che è un accordo sul fatto di essere già d'accordo, è contingente, dipendendo dai fatti e dalla loro semplice evenienza. Dunque – continua Hampton – il consenso per intersezione non è sostanzialmente diverso da un *modus vivendi*, cioè da quell'equilibrio di forze che si basa sulle 'ragioni sbagliate' dell'auto-interesse, dell'opportunità e della paura, ben lontano dall'obiettivo della stabilità morale perseguito da Rawls. In ciò vi è un inevitabile richiamo a Hobbes: ciò che conta come 'giusto' per una società è definito non da una concezione considerata come oggettivamente valida e come tale giustificabile presso altri, ma dal semplice rinvio al contenuto di quanto è condiviso da molti o da alcuni, assumendo l'oggetto di tale condivisione come fonte stessa della giustizia, da far valere anche sui pochi o sui molti che non la condividono, con un inevitabile esito di illiberalità.

Il nesso tra ragionevolezza e legittimità è revocato in dubbio da vari altri autori tra i quali James Boettcher, cui ho già fatto riferimento. Boettcher accusa l'argomento che connette ragionevolezza a legittimità di essere circolare: se uno degli obiettivi del principio di legittimità, e della giustificazione pubblica, è di determinare come il potere possa essere esercitato in modo non arbitrario, è pur vero che quel principio non può dipendere da una nozione arbitraria (in quanto non fondata) di ragionevolezza. È come dire che il principio di legittimità dipende dalla ragionevolezza la quale è, a sua volta, definita in funzione del suo dare risposta al problema della legittimità. La nozione di ragionevolezza va dunque radicata su solidi ideali morali e politici³⁰. Difendere la ragionevolezza significa rintracciarne le basi in una teoria morale: questo è l'unico modo per difenderla se non ci si vuole limitare a 'evocarla'³¹.

L'infondatezza della nozione rawlsiana di ragionevolezza è al centro della critica di David Estlund³². La tesi generale di Estlund è che assimilare la giustificazione di una regola alla sua accettabilità e l'accettabilità all'accettazione da qualificati punti di vista genera l'insularità dei gruppi di giustificazione (o autoritativi). Ora, se il requisito di accettazione deve valere riflessivamente, esso si autoesclude nel caso in cui qualcuno non lo condivida. Occorre, dunque, ammettere un 'requisito di insularità' secondo il quale esiste un gruppo determinato presso il quale il requisito di accettazione deve essere sia accettabile sia accettato. Dal momento che Rawls nega un rinvio alla verità, cioè a un criterio esterno di oggettività, segue che molti gruppi determinati si pos-

³⁰ J.W. Boettcher, *What Is Reasonableness?*, cit. Sulla necessità di collegare la ragionevolezza a un contenuto morale, si vedano: P. De Marneffe, *Rawls's Idea of Public Reason*, «Pacific Philosophical Quarterly», 75, 1994, n. 3-4, pp. 232-250; S. Maffettone, *Political Liberalism. Reasonableness and Democratic Practice*, «Philosophy & Social Criticism», 30, 2004, n. 5-6, pp. 541-577; S.P. Young, *The (Un)Reasonableness of Rawlsian Rationality*, «South-African Journal of Philosophy», 24, 2005, n. 4, pp. 308-320.

³¹ Si veda J. Mahoney, *Public Reason and the Moral Foundation of Liberalism*, «Journal of Moral Philosophy», 1, 2004, n. 3, pp. 311-331.

³² Cfr., di D. Estlund: *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2008, pp. 43-61; e *The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth*, «Ethics», 108, 1998, n. 2, pp. 252-275.

sano proporre come gruppi di giustificazione senza alcuna possibilità di distinzione. La conclusione è che, in assenza di verità, ogni gruppo di giustificazione ritenga di giustificarsi da sé, di autolegittimarsi. Poiché questa pretesa potrebbe essere invocata da ciascuno, si deve fare appello alla verità oltre che alla ragionevolezza come qualificazione del punto di vista da cui stabilire un principio oggettivo di accettabilità. Venendo alla nozione rawlsiana di ragionevolezza come equivalente dell'accettabilità da parte dei 'ragionevoli', è necessario ammettere un principio di qualificazione secondo il quale il rifiuto eventuale da parte dei cittadini ragionevoli di una data istituzione giusta non renda quest'ultima ingiustificata. Nel resoconto di Rawls, invece, non c'è un modo per scegliere una specificazione dei 'ragionevoli' al di fuori di una specificazione insulare. Quel che si deve invocare, ancora una volta, è un elemento veritativo esterno – potremmo dire un'idea di ragionevolezza più forte, una qualifica morale del cittadino ragionevole indipendente dal suo essere parte di un gruppo insulare di autorizzazione – che impedisca al ragionamento rawlsiano di cadere in circolo.

Opposte e complementari a queste critiche sono quelle che accusano la ragionevolezza rawlsiana non già di essere senza basi teoriche, di cui invece avrebbe bisogno per uscire dall'*impasse* della circolarità argomentativa, ma di assumere senza dichiararla una teoria morale che svolga 'di nascosto' la funzione di premessa normativa. Tale 'teoria nascosta' spiegherebbe l'esclusività della nozione di ragionevolezza assunta nel suo legame con la legittimità nonché, parallelamente, l'atteggiamento, che alcuni considerano discriminatorio, assunto da Rawls nei confronti dei cosiddetti 'irragionevoli'. Esempio a questo riguardo è la critica di Marilyn Friedman³³, secondo la quale la nozione di ragionevolezza è usata per escludere dal *legitimation pool*, cioè dall'insieme di coloro il cui sostegno conferma la legittimità delle istituzioni e il cui mancato sostegno ne decreta l'illegittimità, quelle persone che non condividono i valori liberali e che non hanno contribuito a definirli. La strategia adottata da Rawls, di far dipendere la legittimità dello stato liberale dal solo sostegno delle persone ragionevoli, priva dell'autonomia politica coloro che non assicurano tale sostegno. Quel che, in sintesi, Friedman rimprovera a Rawls è di non chiarire chi siano gli 'irragionevoli' e di non spiegare quale trattamento vada riservato loro all'interno della società liberale.

A proposito di ragionevolezza Thomas Spragens ritiene che, per poter fare uso di questa nozione, occorre prendere le distanze da quelle intuizioni morali sostantive, per ciò stesso controverse, di coloro che fanno uso di tale nozione senza avere l'onestà intellettuale di riconoscere queste stesse intuizioni come base della ragionevolezza³⁴. Si tratta, infatti, di intuizioni molto meno diffuse di quanto lo stesso Rawls non creda. Il punto è che la ragionevolezza non deve essere necessariamente pensata come basata sulle stesse intuizioni morali, tale da indurre soggetti a realizzare un consenso che, per come Rawls lo indica, è nei fatti un consenso morale. Pretendere troppo dalla ragionevolezza, cioè aspettarsi che essa stia alla base di un consenso sugli stessi valori

³³ M. Friedman, *John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People*, in V. Davion e C. Wolf (a cura di), *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, pp. 16-33.

³⁴ T.A. Spragens, *Democratic Reasonableness*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 11, 2008, n. 2, pp. 193-214, p. 198.

morali sostantivi, significa stigmatizzare i propri avversari politici come irragionevoli, collocandoli oltre il confine della legittimità democratica³⁵.

Di trattamento ingiustamente esclusivo degli 'irragionevoli' parla anche Gerald Gaus³⁶. Gaus parte da una critica all'idea rawlsiana di giustificazione pubblica che nasconderebbe una sorta di «populismo giustificativo» in quanto si basa su un'unica premessa epistemica, ovvero sulla necessaria condivisione, da parte dei partecipanti al dibattito pubblico, di ragioni condivise. Il populismo di Rawls starebbe nell'aver sostenuto una teoria della giustificazione basata sul *senso comune*, elaborata allo scopo pragmatico di garantire la stabilità della concezione della giustizia; tale concezione è considerata giustificata dagli individui in grado di apprezzarla e che da essa risultano convinti. Benché siano stati idealizzati come soggetti della giustificazione pubblica, i 'ragionevoli' fanno appello a principi del ragionamento condivisibili in quanto, nei fatti, «sanzionati dal senso comune»³⁷. Il punto è che le regole del senso comune cui Rawls fa riferimento non sono accettate da tutti: basti pensare a come i cosiddetti oneri del giudizio non siano riconosciuti da molte persone ragionevoli. In sintesi, per rimediare agli esiti esclusivi della ragionevolezza è necessario superare il «populismo giustificativo» nel quale Rawls cade, una volta che ha sciolto il legame tra ragionevolezza e verità. Al «populismo giustificativo» si replica solo con uno scambio di ragioni che non genera necessariamente consenso, e che può limitarsi a generare soluzioni concordate non necessariamente condivisibili, veri e propri compromessi.

Tra le critiche alla ragionevolezza cito anche quella sollevata da Robert Talisse, che si pone sulla stessa linea di Gaus nel considerare la giustificazione pubblica rawlsiana come esclusiva. Secondo Talisse, la ragionevolezza rawlsiana corrisponde non a un'attitudine politica bensì a un'identità morale forte. Ciò si spiega dal momento che Rawls fa solo un cenno alla dimensione epistemica di questa nozione, quando cioè fa riferimento agli oneri del giudizio, ma sempre in funzione di un impegno morale, l'assunzione cioè di una condotta ragionevole. In quanto identità morale, la ragionevolezza si sovrappone, per Talisse, all'etica liberale sostantiva³⁸. Le persone sono dette ragionevoli perché sostengono principi liberali che considerano condivisibili in quanto esse li condividono; tali principi, infatti, sono condivisi non perché veri o perché basati su ragioni epistemicamente migliori di altre, ma perché accettabili dalle persone ragionevoli. Il sistema rawlsiano mostra di essere «epistemicamente chiuso»: in esso irragionevoli sono coloro che sostengono, con argomenti di cui non si può dire se siano buoni o meno, posizioni illiberali. Infatti di questi argomenti non si valuta la forza epistemica, per cui scegliere gli uni piuttosto che gli altri è una decisione che ricade sui singoli individui senza che gli altri possano valutarla. Esito di questa situazione è la «polarizzazione»

³⁵ Si veda sul punto anche M. Stears, *Liberalism and the Politics of Compulsion*, «British Journal of Political Science», 37, 2007, n. 3, pp. 533-553.

³⁶ G. Gaus, *Justificatory Liberalism. Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996, pp. 131-136. Si veda anche G. Gaus, *The Order of Public Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 38-42.

³⁷ Cfr. G. Gaus, *Justificatory Liberalism*, cit., p. 132. Gaus fa esplicito riferimento a J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 192.

³⁸ R. Talisse, *Toward a Social Epistemic Comprehensive Liberalism*, «Episteme», 5, 2008, n. 1, pp. 106-128.

dei gruppi di coloro che sono considerati 'irragionevoli', per la loro collocazione esterna e satellitare rispetto al sistema, con inevitabili esiti di instabilità.

Un ulteriore insieme di critiche è costituito da quelle che della ragionevolezza contestano il vincolo epistemico che consiste nel riconoscimento degli oneri del giudizio all'interno della giustificazione pubblica. Che cosa tale riconoscimento permetta è noto: ciascuno è in grado, in virtù di tale riconoscimento, di fare propria la medesima concezione politica a partire dalla propria dottrina comprensiva, senza pretendere che quest'ultima valga come unica per tutti. Scrive Rawls:

la conseguenza evidente degli oneri del giudizio è che le persone ragionevoli non sostengono tutte la stessa dottrina comprensiva; inoltre ognuna di esse riconosce che tutti, lei compresa, sono ugualmente soggetti a questi oneri [...]. Dunque non è irragionevole, in generale, sostenere una qualsiasi fra un certo numero di dottrine comprensive ragionevoli; noi riconosciamo che la nostra non ha *né può avere titoli di validità speciali*, a parte i meriti che queste persone le riconoscono [...]. Poiché le dottrine ragionevoli sono molte, l'idea del ragionevole non impone né a noi né ad altri di accettarne una in particolare – anche se ovviamente possiamo farlo³⁹.

Molte critiche sono state sollevate all'istanza del riconoscimento degli oneri del giudizio: alcuni hanno visto alla sua base una forma di scetticismo, poiché non c'è sospensione della verità che non equivalga alla sua negazione; altri si sono scagliati contro gli esiti discriminatori di tale riconoscimento: la 'divisione epistemica' tra ragionevolezza e verità, nonché tra verità e giustificazione pubblica della verità, è considerata inaccettabile dal momento che imporrebbe il silenzio su ciò che è fondamentale per chiunque si ritenga un portatore di verità. Joseph Raz esprime con altri questa obiezione al requisito o vincolo epistemico della ragionevolezza⁴⁰. Non è possibile – afferma Raz – distinguere tra verità e giustificazione, o tra credenza e verità; non è possibile considerare le nostre credenze, che ovviamente crediamo vere, come se non fossero vere. È come se dicessi – continua con un esempio – che credo che fuori sia buio non perché vedo che è buio ma perché credo che fuori sia buio⁴¹. Se io agisco facendo riferimento a una mia credenza, la mia ragione per agire non è che io penso di avere una credenza ma è che credo che sia la verità. Assumere di dover ragionare pubblicamente in modo *asimmetrico*, sospendendo il giudizio di verità rispetto alle mie credenze e considerandole con gli occhi di uno spettatore esterno che non necessariamente le condivide, significherebbe far sì che le ragioni degli altri prevalgano sulle mie. Un esempio è il caso dell'aborto: se rinunciassi ad affermare la mia verità in casi come questo – scrive Raz – ciò equivarrebbe a lasciare che le verità altrui prendano il sopravvento. Se credo – spiega l'autore – che l'aborto debba essere proibito perché è un omicidio, ho una ragione forte per ritenere che debba essere proibito, che gli altri la condividano o meno.

Una critica diversa agli oneri del giudizio è avanzata da Brian Barry, secondo il quale tale argomento implica scetticismo⁴². Data la proclamata indipendenza della ragio-

³⁹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 66 (corsivo aggiunto).

⁴⁰ J. Raz, *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, «Philosophy & Public Affairs», 19, 1990, n. 1, pp. 3-46.

⁴¹ Ivi, p. 38.

⁴² B. Barry, *John Rawls and the Search for Stability*, cit.

nevolezza dalla verità, sembra poco probabile – scrive Barry – che gli individui possano sostenere la concezione della giustizia trovando nelle proprie dottrine comprensive le ragioni necessarie a sostenerla. Secondo Barry, Rawls sembra ammettere una «componente di scetticismo» nel caso in cui le dottrine di riferimento dei singoli non fossero in continuità con la concezione politica della giustizia. Gli esiti scettici sono ancor più evidenti nel caso dei portatori di verità religiose, dal momento che è ben poco plausibile che costoro concedano agli altri di essere in disaccordo con loro e al tempo stesso mantengano una posizione di certezza rispetto alle proprie credenze. In sintesi: non c'è spazio per alcuna 'divisione epistemica', ovvero per una asimmetria del ragionamento che ascrive la verità delle proprie credenze a un dibattito non pubblico, laddove quello pubblico richiede solo la ragionevolezza. Tale divisione o asimmetria è per Barry difendibile solo da chi non ha credenze o, avendole, non è interessato alla verità di queste; ma questo è un atteggiamento scettico. La conclusione è che, con particolare riferimento ai portatori di verità forti, il riconoscimento degli oneri del giudizio è un requisito che costoro non accettano né possono accettare, non accettando né potendo accettare di mettersi a distanza dalla verità⁴³. Il caso dell'aborto è paradigmatico: se l'aborto rappresenta per il credente cattolico un illecito in quanto è assimilabile a un danno gravissimo inferto a un essere umano, è difficile confinare la ragione del credente alla fede soltanto, essendo l'argomento del danno valido per tutti. Come dice Michael Sandel, ci sarebbe da chiedersi quali siano i motivi per cui, per favorire la realizzazione dell'obiettivo della cooperazione, si debbano mettere a tacere interessi morali superiori quali quelli che provengono dalla propria visione religiosa⁴⁴. Irragionevole – continua Sandel – non è il credente religioso che considera impossibile mettere tra parentesi le ragioni forti del suo credo nel dibattere di questioni come quella dell'aborto; al contrario, è irragionevole la pretesa che il credente obbedisca a un'ingiunzione che gli impedirebbe di rimanere fedele alla sua integrità morale⁴⁵.

CONSIDERAZIONI INTORNO ALLE CRITICHE ALLA RAGIONEVOLEZZA

In questo paragrafo procedo con alcune considerazioni intorno alle posizioni sopra riportate con un duplice scopo: difendere le ragioni che hanno spinto Rawls ad abbracciare l'idea di ragionevolezza come ideale politico e, parallelamente, sottolineare gli innegabili limiti che impediscono la buona riuscita di tale impresa. Parto dunque con il ribadire l'obiettivo di Rawls: fornire una tesi sul modo in cui le decisioni politiche devono essere giustificate presso cittadini con dottrine comprensive differenti. Rawls non è interessato a dare giustificazione di ogni legge o istituzione, ma a illustrare il *modo* in cui tale giustificazione debba essere fornita⁴⁶. Il suo è un intento politico: non c'è al-

⁴³ K. Greenawalt, *On Public Reason*, «Chicago-Kent Law Review», 69, 1994, n. 3, pp. 669-689, specie pp. 682-685.

⁴⁴ M.J. Sandel, *Democracy's Discontents. America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1996.

⁴⁵ M.J. Sandel, *Review of Rawls' Political Liberalism*, «Harvard Law Review», 107, 1994, pp. 1765-1794, p. 1778. Si veda anche M.J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, seconda edizione, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 184 e seguenti.

⁴⁶ S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, cit., p. 133.

cuna pretesa di interferire con la verità delle varie posizioni, ma solo quella di fissare le condizioni necessarie per la loro ragionevole convivenza⁴⁷. Per questo è infondata l'accusa secondo la quale l'idea di ragionevolezza, e quella a essa collegata di ragione pubblica, discriminerebbe le posizioni religiose: «la ragione pubblica non crea alcuna asimmetria tra religiosi e laici. La ragione pubblica di Rawls vuole piuttosto porsi contro ogni forma di interpretazione settaria della vita politica liberal-democratica. E le interpretazioni settarie poggiano su dottrine comprensive, che possono a loro volta essere indifferentemente laiche o religiose»⁴⁸. Quel che Rawls si aspetta dai portatori di verità forti, quali quelle religiose, come anche da coloro che non lo sono, è che si astengano dall'invocare la verità tutta intera quando sono in gioco questioni politiche fondamentali, impegnandosi a giustificare agli altri le proprie scelte e azioni⁴⁹. Sullo sfondo c'è l'impegno a smascherare qualsiasi tentativo di interpretazione settaria della vita politica. Ancor prima c'è la preoccupazione, propria in generale di tutti i resoconti liberali, che non si verifichino trasposizioni integraliste delle posizioni comprensive, religiose e non religiose. È la storia dei conflitti di religione e della tolleranza che sta a monte di tutte le politiche della 'restrizione', ovvero di quelle politiche ispirate alla separazione tra ragioni 'accampabili' pubblicamente e ragioni che, accampate pubblicamente, altro non sarebbero che forme di imposizione⁵⁰. In conclusione, si può dire che il liberalismo rawlsiano non respinge le credenze in sé ma le credenze quando diventano terreno di coltura di un uso arbitrario della coercizione; respinge non la verità né la convinzione dei portatori di verità di possederla tutta intera; piuttosto, prescrivendo vincoli epistemici, costruisce tutele per il discorso pubblico, difendendolo da ciò che seguirebbe se la credenza di possedere tutta la verità implicasse il suo essere automaticamente giustificata come politicamente autorevole⁵¹.

Se l'intento di Rawls è chiaro, il problema sorge a proposito dei singoli che dovrebbero essere motivati a quel distanziamento dalle proprie ragioni o convinzioni profonde, onde assumere come prioritarie le ragioni pubbliche. In gioco c'è la coerenza morale degli agenti morali, e la loro integrità. Questo punto è molto ben segnalato dagli autori che accusano la ragionevolezza di essere un invito allo scetticismo, e anche da altri che vedono in essa la causa impediante di politiche pluralistiche e tolleranti per cui, al

⁴⁷ Cfr. J. Rawls, *The Idea of Public Reason Revisited*, «University of Chicago Law Review», 64, 1997, pp. 765-807; trad. it. *Riesame dell'idea di ragione pubblica*, in Idem, *Saggi*, cit., pp. 275-326, p. 325. Si veda anche J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 88.

⁴⁸ S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, cit., p. 130. Si veda anche P.J. Weithman, *Liberalism and the Political Character of Political Philosophy*, in Idem (a cura di), *Reasonable Pluralism*, vol. V di *Philosophy of Rawls: A Collection of Essays*, a cura di H.S. Richardson e P.J. Weithman, 5 volumi, New York-Londra, Garland Publishing, 1999, pp. 223-245.

⁴⁹ «Non ci viene chiesto di mettere a rischio la nostra dottrina, religiosa o non religiosa, ma ciascuno di noi deve rinunciare una volta per tutte sia alla speranza di cambiare la costituzione nel nome dell'egemonia della propria religione, sia alla pretesa di modificare i nostri obblighi al solo scopo di assicurare alla propria dottrina successo e influenza» (J. Rawls, *Riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 296).

⁵⁰ Si veda K. Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 62 e seguenti.

⁵¹ M. Sleat, *Liberalism, Fundamentalism and Truth*, «Journal of Applied Philosophy», 23, 2006, n. 4, pp. 405-417, p. 413.

contrario di quanto Rawls auspica, ciò che ne deriva è una qualche forma di oppressione. Se la ragionevolezza è difesa da Rawls come la virtù che permette ai soggetti di attuare la divisione epistemica, cioè di fare la differenza tra credenza e giustificazione, ritenendo coerente confidare nella propria credenza come l'unica vera e, al contempo, essere disponibili a riconoscere l'impossibilità di dimostrarne la verità, proprio la ragionevolezza sembra essere una premessa troppo esigente e dunque irrealistica. Non c'è alcuna ragione che possa convincere chi non è liberale a considerare ingiustificato nella dimensione pubblica quel che è giustificato in quella non pubblica: ciò che è giustificato – afferma tra altri Glen Newey⁵² – lo è, punto e basta.

Sotto attacco è la ragionevolezza che, al di sotto dell'apparente prescrizione di vincoli epistemici a qualsiasi posizione che entri nel dibattito pubblico, nei fatti 'chiude' al dissenso su questioni sostantive, cosa che appare con maggior chiarezza di fronte a casi di conflitto morale fondamentale come l'aborto: tali casi provano l'arbitrarietà di ogni divisione e, così facendo, denunciano, più in generale, il limite fondamentale del liberalismo politico, che si mostra inadeguato a trattare questi conflitti e, prima ancora, a prenderli sul serio⁵³. Per coloro che sostengono posizioni sostantive forti, siano esse liberali o non liberali, non c'è ragione plausibile per rinunciare a queste stesse posizioni, per nulla aliene né alienabili da un dibattito politico a cui costoro vogliono partecipare da protagonisti come chiunque altro⁵⁴. Pensando ai cittadini che hanno un credo religioso, non c'è dubbio che tra costoro ci siano alcuni che usano argomenti di fede per difendere posizioni politiche illiberali; questo però non dimostra che essi stiano violando gli obblighi di cittadinanza: mostra soltanto che la società democratica è caratterizzata da disaccordi profondi sulla priorità stessa della giustizia, su che cosa la giustizia debba richiedere e su quali ragioni siano buone ragioni per attuare politiche pubbliche⁵⁵.

L'attacco alla ragionevolezza è, allora, anche un attacco a un certo modo di interpretare le persone come degne della partecipazione politica solo quando sono capaci di interpretare se stesse come soggetti per i quali la capacità pubblica, quella che rende possibile il distanziamento dai loro stessi fini, viene prima dell'integrità morale, della coerenza⁵⁶. Voglio dire che, al di sotto dell'idea rawlsiana di ragionevolezza, soggiace un'idea di persona come soggetto autonomo e consapevole, ovvero un'idea di cittadino ragionevole, essendo la ragionevolezza la qualità morale che lo connota. Per quanto, dunque, la ragionevolezza si presenti come una sorta di pre-condizione per l'accesso alla sfera politica, per cui essa richiede «un certo distacco dal nostro profondo» (non

⁵² G. Newey, *Toleration as Sedition*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 14, 2011, n. 3, pp. 363-384.

⁵³ Cfr. K. Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, cit., pp. 118-119; J. Cohen, *A More Democratic Liberalism*, «Michigan Law Review», 92, 1994, n. 6, pp. 1503-1546; J. Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press, 1999; J. Raz, *Disagreement in Politics*, «American Journal of Jurisprudence», 25, 1998, pp. 25-52.

⁵⁴ Sul punto cfr. anche N. Wolterstorff, *The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues*, in N. Wolterstorff e R. Audi (a cura di), *Religion in the Public Square*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997, pp. 67-120, p. 91.

⁵⁵ P. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 6 e seguenti.

⁵⁶ G. Newey, *Toleration as Sedition*, cit.

una rinuncia a esso) e l'assunzione di un atteggiamento neutrale, è pur vero che le ragioni che stanno alla base dell'ideale di ragione pubblica à la Rawls sono pur sempre ragioni morali sostanziali⁵⁷. E se per fare la differenza tra le proprie ragioni e quelle accettabili da tutti bisogna essere ragionevoli, è vero che essere ragionevoli significa assumere una delle modalità possibili di interpretare il proprio 'posto nell'universo', la propria identità morale. Ma questa identità morale non è – semplicemente – la stessa in ognuno⁵⁸. Se quanto detto ha senso, la ragionevolezza risulta essere ben poco democratica, laddove assume una morale condivisa che condivisa non è, e risultano esistere solo persone fatte in un certo modo, con buona pace di Rawls e del suo proclamato pluralismo⁵⁹.

Oltre a queste accuse alla ragionevolezza come vincolo alla democrazia e al pluralismo, altre ancora puntano l'attenzione su quella che Newey chiama «impasse giustificativa» della ragionevolezza⁶⁰. Si diceva come il riconoscimento degli oneri del giudizio equivalga a porre limiti a quel che si può giustificare pubblicamente. Il che significa – dice Newey – che io, in quanto portatore di una certa dottrina comprensiva, ho ragioni insufficienti per imporla sugli altri che similmente sono portatori di altre diverse dottrine comprensive. Il che, ancora, significa che chiunque è giustificato a rifiutare qualsiasi uso del potere politico che abbia per scopo l'imposizione di una dottrina su di lui. Siamo a un vicolo cieco: l'argomento delle ragioni insufficienti giustifica un assetto politico sulla base del fatto che non ci sono ragioni sufficienti che giustifichino alternative a esso; ma, al contempo, nessuna politica è giustificata sulla base dell'argomento delle ragioni insufficienti. Dunque non c'è alcuna ragione per adottare un atteggiamento di tolleranza nei confronti delle dottrine comprensive diverse dalla propria, né per adottare standard epistemici differenti nel caso delle ragioni private e in quello delle ragioni pubbliche.

Più in generale, traendo spunto da questa ultima considerazione, sembra doversi ammettere che la ragionevolezza, resa indipendente dalla verità, è ben lungi dall'essere lo standard cui fare riferimento per poter rispondere alla richiesta di legittimità di qualsiasi esercizio di potere; né sembra capace di fungere da disposizione o attitudine atta a motivare i cittadini ad assumere comportamenti pubblici giustificati. Per quanto sia chiaro l'intento rawlsiano di trovare nella ragionevolezza la premessa per la legittimità liberale, non si può non vedere un rischio di circolarità: esso consiste nel fatto che una concezione politica è considerata oggettiva perché è ragionevole, ed è ragionevole perché si fonda su un ordine plausibile di ragioni; tale ordine di ragioni è plausibile perché è ragionevole, ed è ragionevole perché sostenuto da persone ragionevoli⁶¹. Sembra che la nozione di ragionevolezza in Rawls non esibisca caratteristiche intrinseche, riferendosi alla fattualità dell'accordo tra persone ragionevoli disposte alla mutua coo-

⁵⁷ S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, cit., pp. 134-135.

⁵⁸ P. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, cit., pp. 189-191.

⁵⁹ T.A. Spragens, *Democratic Reasonableness*, cit.

⁶⁰ G. Newey, *Toleration as Sedition*, cit., p. 369.

⁶¹ Il problema di fondo è quello del costruttivismo politico e dell'evoluzione che il costruttivismo come giustificazione dei principi subisce dalla *Teoria della giustizia* al *Liberalismo politico*. Si veda O. O'Neill, *Constructivism in Rawls and Kant*, in S. Freeman (a cura di), *Cambridge Companion to Rawls*, cit., pp. 347-367.

perazione. Se, in altre parole, è vero che Rawls sostiene che i cittadini devono *ragionevolmente* esibire ragioni oggettive per le loro scelte pubbliche che *ragionevolmente* si aspettano che gli altri possano altrettanto *ragionevolmente* accettare, di fatto ci sta dicendo che non esistono criteri *a priori* per dire che cosa è ragionevole e che cosa non lo è, rimandandoci alla loro specificazione sia da parte di chi fornisce sia da parte di chi accoglie quelle ragioni. In assenza di qualità intrinseche per dire che le persone sono ragionevoli, ciò che esse sostengono è qualcosa che rinvia, come bene sottolinea Gaus, al senso comune.

E, ancor più in generale, quel che emerge dalle critiche alla ragionevolezza è una più ampia critica al liberalismo politico nel suo complesso. Congedando la sua ambizione alla verità, esso rischia di giungere all'esito paradossale di non potersi giustificare presso coloro che non ne condividono i valori. Ciò che esso si limiterebbe a fare è convincere i 'già' d'accordo a non fare domande sulla verità di ciò in cui credono, di ciò che essi accettano come valore, sulla base del fatto che anche gli altri fanno lo stesso. La domanda sulla verità è sospesa ed è giudicata politicamente irrilevante. Tutti gli altri, quelli che non ci credono, sono parimenti costretti a rinunciare a chiedere giustificazioni del dovere di attenersi ad alcuni principi o di rispettare le leggi, specie quelle incompatibili con i loro impegni morali fondamentali. Il liberalismo politico, privato di giustificazioni per sé e per gli altri, rischia di trasformarsi – come dice Hampton – in una specie di fede, in una credenza sottratta alla possibilità di essere difesa, dal momento che non dispone degli argomenti e degli strumenti necessari a farlo⁶². In assenza di ragioni forti che possano essere pubblicamente esibite, in assenza di contenuti morali su cui realizzare un vero e proprio consenso, ciò su cui le parti possono concordare è il 'fatto' di trovarsi d'accordo nella modalità del *modus vivendi*. Possiamo allora concludere, sulla scorta di queste critiche, che la natura paradossale di una filosofia politica che si astiene dalla verità, che evoca un progetto pratico senza poterlo pronunciare, mostrerebbe – con buona pace di Rawls – come della verità non si possa fare a meno: non può farne a meno neppure il liberalismo politico, qualora esso intenda difendere come migliore delle altre la propria concezione della giustizia.

⁶² Si veda A. Besussi, *Assoluti terrestri. Post-secolarismo e limiti della filosofia liberale*, Working Paper 7/07, Dipartimento di Studi sociali e politici, Università degli Studi di Milano, 2007. Si veda anche R. Talisse, *Social Epistemology and the Politics of Omission*, cit.