

Roberta Sala

UNA DIFESA DEL *MODUS VIVENDI* A PARTIRE DA JOHN RAWLS

workingpaper

 Centro Einaudi

N5 2011 ISSN 2036-1246



Laboratorio di Politica Comparata
e Filosofia Pubblica

ROBERTA SALA

**UNA DIFESA DEL *MODUS VIVENDI*
A PARTIRE DA JOHN RAWLS**

Centro Einaudi • Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica
con il sostegno della Compagnia di San Paolo

Working Paper-LPF n. 5 • 2011

© 2011 Roberta Sala e LPF • Centro Einaudi

Roberta Sala insegna Filosofia politica ed Etica pubblica presso la Facoltà di Filosofia dell'Ateneo Vita-Salute San Raffaele, Milano. I suoi interessi di ricerca sono: liberalismo, multiculturalismo, tolleranza, etica pubblica. È autrice, fra l'altro, di *Bioetica e pluralismo dei valori* (2003), *Scritti sulla tolleranza* (2004), *Conflitti morali e disaccordo politico. La prospettiva dell'etica pubblica* (in A. Bonomi, N. Pasini e S. Bertolino, a cura di, *Struttura della società, valori e politica*, vol. V de *La cultura italiana*, 2009), *Donne, culture, tradizioni. Un riesame della questione delle mutilazioni genitali femminili* (in D. Carrillo e N. Pasini, a cura di, *Migrazioni Generi Famiglie. Pratiche di escissione e dinamiche di cambiamento in alcuni contesti regionali*, 2009), *Dealing with the 'Unreasonable'. Legitimacy and Toleration beyond Rawls* (2010), *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls* (in corso di pubblicazione).

e-mail: sala.roberta@univr.it

Il **Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica** promuove attività di studio, documentazione e dibattito sulle principali trasformazioni della sfera politica nelle democrazie contemporanee, adottando sia una prospettiva descrittivo-esplicativa che una prospettiva normativa, e mirando in tal modo a creare collegamenti significativi fra le due.

L'attività del Laboratorio, sostenuta dalla Compagnia di San Paolo, si concentra in particolare sul rapporto fra le scelte di policy e le cornici valoriali all'interno delle quali tali decisioni sono, o dovrebbero essere, effettuate.

L'idea alla base di questo approccio è che sia non solo desiderabile ma istituzionalmente possibile muovere verso forme di politica «civile», informate a quel «pluralismo ragionevole» che Rawls ha indicato come tratto caratterizzante del liberalismo politico. Identificare i contorni di questa nuova «politica civile» è particolarmente urgente e importante per il sistema politico italiano, che appare ancora scarsamente preparato ad affrontare le sfide emergenti in molti settori di policy, dalla riforma del welfare al governo dell'immigrazione, dai criteri di selezione nella scuola e nella pubblica amministrazione alla definizione di regole per le questioni eticamente sensibili.

LPF • Centro Einaudi
Via Ponza 4 • 10121 Torino
telefono +39 011 5591611 • fax +39 011 5591691
e-mail: segreteria@centroeinaudi.it
www.centroeinaudi.it

INDICE

UNA DIFESA DEL <i>MODUS VIVENDI</i> A PARTIRE DA JOHN RAWLS	5
0. Premessa. La questione del realismo nella teoria politica	5
1. L'impegno per la praticabilità nella <i>Teoria della giustizia</i>	8
2. L'autocritica di Rawls e il <i>Liberalismo politico</i>	10
2.1. L'irrealismo della <i>Teoria della giustizia</i>	10
2.2. La ragionevolezza al posto della verità	13
3. Critiche al <i>Liberalismo politico</i>	16
3.1. Accuse di contestualismo	16
3.2. Accuse di utopismo	19
4. Replica e nuovi scenari critici	21
5. Critica alla ragione pubblica	23
6. I non-ragionevoli e la loro partecipazione politica	26
7. Conclusione	32

PAROLE CHIAVE

Rawls, liberalismo politico, consenso per intersezione, realismo, *modus vivendi*

ABSTRACT

UNA DIFESA DEL *MODUS VIVENDI* A PARTIRE DA JOHN RAWLS

Che ragioni si possono dare agli individui perché si comportino nel modo in cui essi vorrebbero che anche gli altri si comportassero? Quali ragioni o anche quali motivi potrebbero indurli ad adottare una condotta pubblica preferibile ad altre ponendosi nell'ottica che anche gli altri facciano altrettanto? Oltre alle ragioni occorre prendere in considerazione le motivazioni: non basta cioè dire, per esempio, che è giusto e desiderabile rispettare le leggi, bisogna aggiungere perché è ragionevole farlo. Non solo argomenti, dunque, ma anche desideri e bisogni vanno presi in considerazione perché gli ideali non siano troppo astratti e finiscano per diventare utopistici. Una simile preoccupazione è fatta propria da Rawls quando afferma che la desiderabilità della *giustizia come equità* non può prescindere dalla sua capacità di motivare gli individui ad adottarla. La questione è fondamentale: se si intende elaborare una teoria ideale della giustizia, non ci si può esimere dal soddisfare alcune condizioni di possibilità per la sua concreta 'adozione'. Mio intento è quello di vagliare la portata realistica della teoria di Rawls, capire cioè se essa corrisponda al suo intento di fare della giustizia un ideale praticabile. Procederò come segue: a partire dall'insoddisfazione accusata da Rawls nei confronti della *Teoria della giustizia* per il suo «irrealismo», per cui la teoria mostra di non essere, alla luce del fatto del pluralismo, praticabile, mi soffermerò sul rimedio offerto dalla 'politicizzazione' della teoria, al centro di *Liberalismo politico*, in particolare sulla figura del consenso per intersezione e sull'idea di ragionevolezza. A partire dalle critiche mosse a tali figure, proporrò l'adozione di una prospettiva più realistica di quella assunta da Rawls, sostenendo un'idea di *modus vivendi stabile* che integri il consenso per intersezione e che si offra come via alternativa per l'inclusione di coloro che non condividono la moralità del liberalismo, espressa – nonostante Rawls – nell'idea stessa di ragionevolezza.

UNA DIFESA DEL *MODUS VIVENDI* A PARTIRE DA JOHN RAWLS¹

0. PREMESSA. LA QUESTIONE DEL REALISMO NELLA TEORIA POLITICA

Che ragioni si possono dare agli individui perché si comportino nel modo in cui essi vorrebbero che anche gli altri si comportassero? Quali ragioni o anche quali motivi potrebbero indurli ad adottare una condotta pubblica preferibile ad altre ponendosi nell'ottica che anche gli altri facciano altrettanto? Come dice Nagel, si tratta di riformulare la domanda hobbesiana sul perché del potere politico e sulle ragioni della conformità ai suoi comandi. Oltre alle ragioni – prosegue Nagel – occorre prendere in considerazione le motivazioni: non basta cioè dire, per esempio, che è giusto e desiderabile rispettare le leggi, bisogna aggiungere perché è ragionevole farlo². Non solo argomenti, dunque, ma anche desideri e bisogni vanno presi in considerazione perché gli ideali non siano troppo astratti e finiscano per diventare utopistici. Un ideale – precisa Nagel – per quanto attraente possa essere, è una mera utopia se gli individui in carne e ossa non sentono l'urgenza di conformare a esso la propria esistenza, di considerarlo il principio ispiratore delle loro stesse azioni. Per converso, quando tali individui 'reali' ritengono che sia un'impresa difficile se non impossibile vivere secondo un certo ideale – l'ideale che una teoria può offrire come principio fondante la società giusta – ciò non gioca a favore di tale teoria, anzi spinge ad abbandonarla.

Una simile preoccupazione è fatta propria da Rawls quando afferma che la desiderabilità della *giustizia come equità* non può prescindere dalla sua capacità di motivare gli individui ad adottarla: «caratteristica fondamentale di una concezione della giustizia è la capacità di generare da sé il proprio sostegno. Ciò significa che i suoi principi devono essere tali che, quando sono inclusi nella struttura di base della società, si tende ad acquisire il senso di giustizia corrispondente [...]. Gli individui sviluppano un desiderio di agire secondo i suoi principi»³. È dunque più desiderabile delle altre teorie della giustizia, è la più preferibile, quella capace di suscitare

¹ Le presenti riflessioni trovano più ampia articolazione in R. Sala, *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*, Napoli, Liguori, in corso di pubblicazione.

² T. Nagel, «What Makes a Political Theory Utopian?», *Social Research*, 56, 1989, n. 4, pp. 903-920. Un ideale utopico rischia di non motivare se è troppo astratto. Per questo le istituzioni dovrebbero operare sulla base di un bilanciamento tra motivi personali e motivi impersonali dei cittadini. Sull'importanza delle motivazioni e delle istituzioni esistenti per costruire una 'buona' teoria politica non utopistica, si veda R. Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton e Oxford, Princeton University Press, 2008, p. 59 e seguenti.

³ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* [1971], Milano, Feltrinelli, 2010, p. 143.

nei destinatari un desiderio di agire giustamente, che trae ispirazione dal «senso di giustizia». Il «senso di giustizia» svolge il ruolo della motivazione che induce costoro a comportarsi secondo giustizia, suscitando sentimenti di lealtà nei confronti della cittadinanza e delle sue regole; tali sentimenti a loro volta sono resi via via più forti dal fatto di vivere al di sotto di istituzioni giuste che si contribuisce, con un comportamento leale, a consolidare.

In breve: è più desiderabile rispetto alle altre teorie della giustizia quella che, a confronto con esse, ha maggiori *chances* di essere praticata; è preferibile, anzi la più preferibile, la teoria in grado di essere concretamente ‘adottata’ dalle persone che abitano la società modellata alla luce di questa teoria, che è, a sua volta, la società migliore in quanto la più giusta che si possa realizzare. La questione è fondamentale: se si intende elaborare una teoria ideale della giustizia, una teoria che offra cioè un ritratto della società giusta disegnandone natura e scopi, non ci si può esimere dal tenere conto di vincoli di realizzabilità o di condizioni che incidono sulla sua concreta ‘adozione’, quali, per esempio, la natura degli esseri umani o della società stessa⁴. La praticabilità è del resto un elemento irrinunciabile dell’idealità perché l’idealità non equivalga a utopismo. Ancora, sottolineare la dimensione realistica della teoria non significa dimettere qualsiasi rapporto con l’idealità; significa invece riconoscere la rilevanza dell’impatto della contingenza sulla teoria e sulla sua valenza normativa⁵.

È curioso come, nonostante il proposito di Rawls di prendere sul serio la contingenza nonché la sua dichiarazione che discutere di giustizia richieda di considerare le circostanze che determinano il modo in cui essa può essere ‘realisticamente’ praticabile, vari autori abbiano ‘catalogato’ la riflessione rawlsiana come esemplare, per usare l’espressione di Bernard Williams, di «moralismo politico»⁶. All’interno della famiglia dei «moralisti politici» Williams distingue i sostenitori del modello dell’emanazione, per il quale la teoria politica formula principi, concetti e ideali che la politica cerca di tradurre in azione, e i sostenitori del modello strutturale, secondo il quale la teoria politica stabilisce le condizioni alle quali il potere può essere esercitato secondo giustizia. Nel primo modello la politica è strumento della morale, nel secondo la morale stabilisce vincoli su ciò che la politica può fare. In entrambi i casi la teoria politica è una sorta di morale applicata. Al «moralismo politico» Williams contrappone una prospettiva realistica, in grado di rispondere al carattere genuinamente politico e non già morale dei problemi e dei dilemmi della convivenza. L’idea di Williams è che non ci siano soltanto forme di disaccordo morale cui porre rimedio con l’accordo politico, alla luce di principi generali di tipo morale ovvero di criteri che le teorie morali offrono nell’attesa di conciliare o almeno tenere a bada il conflitto; ci sono anche, e non sono eludibili, forme di ge-

⁴ Sul punto rimando all’ottimo lavoro di F. Pasquali, *Rawls’s Realistic Utopianism: A Critical Discussion*, WP-LPF 5/09, pp. 1-38, specie pp. 11-12.

⁵ M. Philp, «What Is to Be Done? Political Theory and Political Realism», *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, n. 4, pp. 466-484, p. 483.

⁶ Cfr. B. Williams, «Realismo e moralismo in teoria politica», in *In principio era l’azione* [2005], Milano, Feltrinelli, 2007, p. 4.

nuino disaccordo politico se non di insanabile conflitto. Non è casuale la simpatia di Williams per Berlin, che, come lui, nutre una sorta di scetticismo se non di insoddisfazione per i sistemi filosofici, per le ‘utopie platoniche’, per quegli edifici teorici in cui tutto sembra potersi conciliare alla luce di un principio generale e trascendente, un principio sintetico al quale tutto è riconducibile e riducibile, superando ogni apparente conflittualità o divisione del mondo morale⁷.

Ho esordito richiamando la riflessione di Nagel in cui sottolinea non solo l'importanza della dimensione ideale di qualsiasi teoria della giustizia, ma anche la centralità dell'elemento motivazionale; ho proseguito riferendomi alla convinzione di Rawls per cui una teoria della giustizia deve essere capace di ottenere il sostegno di coloro cui essa si rivolge per poter essere una ‘buona’ teoria, anzi la teoria migliore; ho infine accennato a una critica fondamentale, quella che Williams rivolge a Rawls accusandolo di moralismo: sono moraliste tutte le teorie – inclusa quella rawlsiana – ‘prive di realtà’, sono forme di idealismo o di utopismo. Benché Rawls sottolinei l'importanza della motivazione come elemento che una teoria ideale deve prevedere per non essere utopica ‘nel modo sbagliato’, cioè utopistica, e rinvenga tale elemento motivazionale nel «senso di giustizia», Williams contesta a Rawls l'incapacità di offrire ragioni per agire, limitandosi a esibire prove della coerenza interna della teoria della giustizia e del suo rigore. Quel che una teoria politica deve fare, invece, è motivare all'azione dall'interno dei contesti della politica, tralasciando l'illusoria convinzione che i motivi per agire politicamente siano desumibili, se non addirittura deducibili, dalle leggi della morale che alla politica sono estranei. La politica *autonoma* dalla morale impone invece l'esercizio della facoltà del giudizio, che tiene conto sia dei principi o ideali sia del contesto della loro applicazione; i risultati del giudizio non sono in alcun modo assimilabili agli esiti di un sillogismo pratico⁸.

Fatte queste considerazioni preliminari, il mio scopo è quello di vagliare la portata realistica della teoria di Rawls, capire cioè se essa corrisponda al suo intento di fare della giustizia un ideale praticabile. Procederò in questo modo: approfondirò il significato della dichiarazione di Rawls quando, riflettendo successivamente sulla *giustizia come equità* così come è presentata nella *Teoria*, finisce per trovarla irrealistica. Mi soffermerò sullo sforzo di Rawls di ‘riparare’ a tale irrealismo, vale a dire al difetto della sua teoria che, *malgré lui*, mostra di non essere, alla luce del fatto del pluralismo, praticabile. Il rimedio escogitato da Rawls consiste nella ‘politicizzazione’ della teoria: la ‘svolta politica’ impressa da Rawls alla teoria della giustizia trova completa espressione in *Liberalismo politico*. Onde valutare la portata e l'efficacia di tale ‘rimedio’, sottoporro a particolare attenzione la figura del consenso per intersezione e l'idea della ragionevolezza. Si tratta di due elementi centrali nella filosofia politica rawlsiana che sono stati posti al centro di severe critiche di segno

⁷ I. Berlin, *Il legno storto dell'umanità* [1991], Milano, Adelphi, 1994.

⁸ Cfr. M. Philp, *Political Conduct*, Cambridge, Harvard University Press, 2007, p. 4. Sull'identità del realista politico rinvio a R.N. Berki, *On Political Realism*, London, J.M. Dent & Sons, 1981. Essere realisti – afferma Berki – significa essere ‘adeguati’ nella comprensione del proprio rapporto con la realtà.

opposto: da un lato, di quelle di coloro che vi ravvisano un ‘cedimento’ della riflessione rawlsiana alla realtà intesa come mera fattualità, cioè una concessione esagerata alla realtà dei fatti che finisce per prevalere sull’idealità dei principi; dall’altro lato, delle critiche di coloro che, al contrario, vedono nel consenso per intersezione e nella ragionevolezza espressioni di un’idea irrealistica di società, che assume a suo fondamento una altrettanto irrealistica benché agognata uniformità morale. La mia proposta è quella di adottare una prospettiva più realistica di quella pensata da Rawls, di abbracciare un’idea di *modus vivendi stabile* che integri il consenso, che si offra cioè come via alternativa per l’inclusione di chi nelle ragioni morali del consenso non si riconosce, di chi non condivide la moralità del liberalismo, che, nonostante Rawls, è espressa dall’idea stessa di ragionevolezza, pur dichiarata indipendente da morali particolari e, più in generale, da particolari, se non divergenti, resoconti di verità.

1. L’IMPEGNO PER LA PRATICABILITÀ NELLA *TEORIA DELLA GIUSTIZIA*

Nell’intraprendere il suo progetto di società giusta, Rawls dichiara che una teoria si mostra insufficiente «se i principi di psicologia morale sono tali che essa non riesce a far nascere negli esseri umani il desiderio indispensabile di agire in conformità con essa»⁹. La convinzione, come sopra ricordavo, è che non è ‘buona’ la teoria che si dimostra incapace di motivare gli individui a conformare la loro condotta alla giustizia. Solo se gli individui sono motivati ad agire secondo giustizia c’è una qualche realistica possibilità che la giustizia si realizzi, dando vita a una società giusta, anzi stabilmente giusta. Perché la società giusta sia stabile, «le sue norme fondamentali devono essere seguite volontariamente; e nel caso avvengano infrazioni, devono esistere forze stabilizzatrici che prevengano ulteriori violazioni e tendano a ristabilire l’assetto sociale»¹⁰. La stabilità non è, dunque, quella garantita dall’esercizio della coazione, ma è quella realizzabile con il consenso dei cittadini. La stabilità della *Teoria* è affidata da Rawls a una fondamentale convergenza dei sentimenti morali delle persone – sentimenti che consistono nella capacità di avere una concezione del bene e nella capacità di avere un «senso di giustizia» – e alla *giustizia come equità*.

Sul tema della stabilità Rawls si concentra nella terza parte della *Teoria*. La domanda lì posta è precisamente se la *giustizia come equità* sia in grado di suscitare negli individui un adeguato «senso di giustizia», compatibile con ciò che essi perseguono come proprio bene. Rawls ha l’obiettivo di verificare se i principi di giustizia – esito della scelta originaria – siano *coerenti* con ciò che gli individui desiderano pensando a sé e al loro bene. Intende inoltre verificare se quegli stessi principi di giustizia, forgiando le istituzioni, favoriscano nel tempo la lealtà civica degli individui

⁹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 429.

¹⁰ Ivi, p. 28.

nella forma di una sensibilizzazione al «senso di giustizia», che si esprime nel rispetto e nel sostegno alle istituzioni. Ora, la coerenza tra principi di giustizia e idee individuali del bene, cioè la *congruenza* tra giusto e bene, tra ciò che è giusto per tutti e ciò che è bene per sé, è necessaria per ottenere la stabilità della giustizia, per cui gli individui sono motivati ad agire secondo i suoi principi. Con il cosiddetto «argomento della congruenza» Rawls si propone di dimostrare che è razionale che le persone affermino individualmente i principi di giustizia cui aderirebbero razionalmente nella prospettiva pubblica della giustizia.

A sostegno di tale argomento, onde dimostrare la congruenza tra prospettiva individuale del bene e prospettiva pubblica della giustizia, Rawls invoca il «principio aristotelico»: è il principio motivazionale secondo il quale le persone desiderano esercitare le capacità umane superiori intraprendendo attività articolate e complesse. Tale desiderio trova una soddisfazione tanto maggiore quanto più gli individui riescono a esercitare tali capacità. Il piano razionale di vita che una persona sceglie riserva, in base al principio aristotelico, ampio spazio all'esercizio e allo sviluppo delle capacità umane superiori in quanto coerenti con il bene della persona.

Ora, l'attenzione riservata alla psicologia morale umana, alla capacità degli individui di agire secondo giustizia e di desiderare di agire così, coerentemente con ciò che è bene per loro, mostra come per Rawls la teoria della giustizia debba essere praticabile, debba offrire ideali che gli individui possano concepire come traguardi raggiungibili o quasi raggiungibili; mostra ancora come dalla praticabilità della giustizia possa discendere la sua stabilità.

Benché sia una teoria ideale, che si basa su principi ideali in quanto costruiti in circostanze ideali, la teoria della giustizia non è astrattamente utopica o utopistica, se per utopia si intende una teoria che prescinde da qualsiasi impegno per la realizzabilità; al tempo stesso, però, il rilievo dato alla realizzabilità della teoria, segnalato dalla centralità attribuita alla motivazione degli individui a volere la giustizia come il loro stesso bene, non equivale alla rinuncia all'idealità. Va, invece, essa stessa interpretata come elemento della giustificazione della giustizia, laddove essa sarebbe ben poco giustificata se non fosse in alcun modo realizzabile o compatibile con i desideri e i sentimenti degli individui¹¹. Parlare di congruenza del giusto e del bene significa precisamente questo: mostrare che la teoria della giustizia può essere realizzata e resa stabile dal momento che è compatibile con la psicologia morale umana.

Concludo questo accenno all'impegno rawlsiano per la praticabilità della giustizia sottolineando come per Rawls la desiderabilità o preferibilità della *giustizia come equità* sia comunque prioritaria rispetto alla sua realizzabilità ma come, al tempo stesso, la includa. Una teoria della giustizia è più desiderabile di altre se ha, a confronto con queste, maggiori garanzie di stabilità, se ha cioè maggiori possibilità di

¹¹ Si veda S. Freeman, *Rawls*, London e New York, Routledge, 2007, p. 252 e seguenti.

ottenere sostegno. La stabilità della giustizia è il test della sua praticabilità, conferendo sia alla stabilità sia alla praticabilità valore normativo in quanto elementi imprescindibili della desiderabilità della teoria stessa¹².

2. L'AUTOCRITICA DI RAWLS E IL *LIBERALISMO POLITICO*

2.1. *L'irrealismo della Teoria della giustizia*

Affermata così la necessità che una teoria, benché ideale, sia anche praticabile per essere una 'buona' teoria, Rawls stesso si scopre per primo insoddisfatto a causa dell'*irrealismo* della giustizia così come è stata trattata nella *Teoria*¹³. Individua una incoerenza fatale nella *Teoria della giustizia* dal momento che la stabilità dipende da quella che «oggi chiamo una dottrina filosofica comprensiva»¹⁴, ovvero una dottrina che contiene «tutta la verità e tutti i valori riconosciuti»¹⁵. È dunque un'idea irrealistica di società giusta – e in *Liberalismo politico* Rawls la definisce proprio «utopistica»¹⁶ – quella esposta nella *Teoria*. La società basata sulla *giustizia come equità* è irrealistica «perché in contraddizione con la realizzazione dei suoi stessi principi nelle migliori condizioni prevedibili»¹⁷. L'accusa di irrealismo si spiega così: non una bensì molteplici concezioni del bene abitano la società liberale, non una bensì molteplici dottrine comprensive; ritenere che la società giusta possa fondarsi su *una* di queste dottrine trascurando le altre è peccare di irrealismo.

Punto di partenza è per Rawls un fatto ineludibile, che definisce «fatto del pluralismo ragionevole»; si tratta di un fatto qualificato come 'ragionevole' in quanto è il normale esito dell'esercizio della ragione entro istituzioni libere¹⁸. A fronte di questo fatto, invocare la sola *giustizia come equità* a fondamento della società significa rifiutarsi di prenderlo sul serio. Scrive Rawls: «dal momento che i principi della giustizia come equità della *Teoria* richiedono un regime democratico costituzionale, e dal momento che il fatto del pluralismo ragionevole è un esito permanente della cultura di una società nel contesto delle istituzioni libere, l'argomento presente nella *Teoria* poggia su una premessa la cui realizzazione è resa impossibile dai suoi stessi principi di giustizia»¹⁹. L'errore che Rawls attribuisce a se stesso è aver ragio-

¹² Il punto è illustrato con molto acume da F. Pasquali, *Rawls's Realistic Utopianism: A Critical Discussion*, cit., pp. 11-12.

¹³ J. Rawls, *Liberalismo politico* [1993], Milano, Edizioni di Comunità, 1994, p. 5.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 331, n. 17.

¹⁶ *Ivi*, p. 49.

¹⁷ *Ivi*, p. 6.

¹⁸ Sulla ragionevolezza di un fatto quale è per Rawls il pluralismo, e sulla fattualità di un pluralismo che è interpretato come ragionevole, ci sarebbe molto da dire. Dirò qualcosa nel prosieguo, sottolineando le ambiguità della nozione stessa di ragionevolezza per il suo oscillare tra fatti e valori, tra dati e interpretazioni. In generale, è discutibile che un fatto si possa presentare all'osservatore come espressione di ragionevolezza.

¹⁹ Cfr. J. Rawls, «Introduction», in *Political Liberalism*, seconda edizione, New York, Columbia University Press, 1996, p. XL (traduzione mia).

nato 'astrattamente', dunque irrealisticamente, rispetto al pluralismo, tanto più che il pluralismo è esito della corretta applicazione dei principi di giustizia, è il risultato del vivere e pensare liberamente al di sotto di istituzioni giuste. Se per Rawls rimane valido il progetto di una società fondata su principi di giustizia, è però irrealistico pensare che tutti si trovino d'accordo su tali principi per le stesse ragioni e con le stesse motivazioni. Particolare insoddisfazione nutre Rawls nei confronti dell'argomento della congruenza, un argomento che assume che tutte le persone concepiscano se stesse come razionali; la congruenza tra giusto e bene argomentata nella *Teoria* è sì realizzabile, ma a condizione di avere una stessa idea di sé, una stessa psicologia morale, cosa realisticamente contraddetta dal fatto del pluralismo.

Partendo dunque dal fatto del pluralismo, Rawls si chiede ora come dottrine comprensive cosiddette ragionevoli – ovvero la pluralità delle dottrine morali, filosofiche o religiose che sono espressione della libera attività della ragione pratica – possano produrre argomenti a sostegno delle istituzioni giuste. Alla risposta è dedicato *Liberalismo politico*: le istituzioni giuste possono ricevere sostegno duraturo da dottrine diverse e addirittura contrastanti in quanto queste sono in grado di trovare un accordo su una concezione politica della giustizia, che diventa oggetto del loro volontario consenso. Tale consenso è ottenuto per le 'ragioni giuste', quelle che ciascuna dottrina rinverrà al proprio interno, diversamente motivandolo²⁰. In quest'ottica di attenzione al pluralismo, neppure la *giustizia come equità*, per come essa è esposta nella *Teoria*, ovvero come *una* dottrina comprensiva, mostra di poter essere oggetto di un consenso per le 'ragioni giuste'. Sono infatti molte le dottrine comprensive che abitano la società e non una soltanto; se esse possono sostenere istituzioni comuni lo faranno a partire ciascuna dal proprio punto di vista, nell'auspicio di convergere sugli stessi principi e di realizzare intorno a questi un accordo²¹. Se la società fondata su un'unica base morale non può essere stabile per le 'giuste ragioni', potrà esserlo quella in cui si realizza un consenso per intersezione di dottrine comprensive e ragionevoli attorno ai principi di giustizia. Tali principi non sono più concepiti come contenuto di *una* dottrina morale comprensiva, bensì come il contenuto di una *concezione politica* indipendente dalle dottrine comprensive e che tuttavia tutte possono condividere. La difesa di questi principi non avviene più, quindi, sulla base di una specifica teoria filosofica o morale, ma si trasforma in una difesa *politica*: ciò significa che i principi possono essere il centro focale di un consenso per intersezione, cosa che, «per gli scopi della politica», specie quello della stabilità, è sufficiente²². L'intersezione avviene attorno ai principi di giustizia in quanto si trovano nelle idee diffuse nella cultura politica pubblica delle democrazie liberali. Per questo sono l'oggetto di una concezione politica e tuttavia anche morale, benché limitata all'ambito politico-istituzionale. L'idea di fondo è che, non potendo realisticamente condividere le stesse ragioni morali, le persone possono, però, condividere qualcosa, ciascuno per le proprie ragioni. Quali siano, poi, tali

²⁰ Sul punto si veda E.F. McClennen, «Justice and the Problem of Stability», *Philosophy & Public Affairs*, 18, 1989, n. 1, pp. 3-30.

²¹ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 48.

²² Ivi, p. 118.

ragioni, spetta ai singoli decidere, trovandole all'interno delle rispettive dottrine. Riassumendo, con le parole di Rawls, si può dire che

una società democratica bene-ordinata soddisfa una condizione necessaria (ma di sicuro non sufficiente) di realismo e stabilità. Una simile società può essere bene-ordinata da una concezione politica della giustizia purché [...] quei cittadini che sostengono dottrine comprensive ragionevoli ma opposte partecipino a un consenso per intersezione (cioè purché facciano in generale propria quella concezione della giustizia, in quanto corrisponde al contenuto dei loro giudizi politici sulle istituzioni di base) [...]. Queste condizioni non ci impongono l'*irrealistico* (per non dire *utopistico*) requisito che tutti i cittadini sostengano la stessa dottrina comprensiva, ma solo che accettino la stessa concezione politica della giustizia, come appunto nel liberalismo politico²³.

Si può sintetizzare quanto fin qui detto come segue. Con la 'svolta politica'²⁴ sembra che Rawls abbia cambiato punto di vista sulla giustizia, passando da un ideale normativo valido a priori ai fatti della realtà, assunta la realtà quale premessa ineludibile di una 'sensata' riflessione intorno alla società giusta. La 'sensatezza' della teoria richiede di fissare le condizioni per la sua permanenza nel tempo²⁵ e di tenere conto dei vincoli della sua fattibilità. I 'fatti' cui Rawls si riferisce sono quelli che connotano la società liberale e democratica, dei quali il più rilevante è il fatto del pluralismo ragionevole. Sono 'fatti' anche i cosiddetti oneri del giudizio, «i rischi impliciti nell'esercizio corretto (e coscienzioso) dei nostri poteri della ragione e giudizio nel corso normale della vita politica»²⁶, cioè gli ostacoli che il ragionamento incontra quando si sviluppa liberamente e dai quali deriva il pluralismo delle dottrine e il loro ragionevole disaccordo. Da una prospettiva più realistica, quella che assume il fatto del pluralismo come punto di partenza, la *Teoria della giustizia* rivela di non aver tenuto adeguatamente conto della questione della realizzazione delle istituzioni giuste (l'argomento della congruenza si limita a mostrare perché individui concepiti come agenti razionali, e non già gli individui in generale, vogliono la giustizia come il loro stesso bene). Per questo, nel *Liberalismo politico* la giustificazione delle istituzioni dovrà tenere conto delle condizioni della loro realizzabilità.

Il passaggio da *Teoria della giustizia* a *Liberalismo politico* può essere spiegato anche così: se nella *Teoria della giustizia* Rawls elabora un progetto di società la cui giustificazione è indipendente (*free-standing*) dalle concezioni del bene degli individui, realizzando un consenso su ragioni comuni, quelle che esprimono la *giustizia come equi-*

²³ Ivi, p. 49 (corsivo aggiunto).

²⁴ È d'obbligo una precisazione: anche la *Teoria della giustizia* risponde a una svolta politica, nel senso che Rawls cerca di mettere a segno una teoria politica che valga a prescindere dalle teorie morali. Qui per 'svolta politica' si intende quella impressa successivamente alla teoria della giustizia, che, per come è presentata nella *Teoria*, Rawls considera, alla luce del pluralismo, come *una* filosofia. Rawls intende, quindi, riformulare i valori morali collegati alla giustizia come propri del dominio del politico, difendibili con argomenti politici, nonché assumerli come in qualche senso radicati all'interno di una società liberale.

²⁵ «Sensata» è, con le parole di Rawls, la concezione politica elaborata con l'obiettivo della stabilità: se tale stabilità non fosse raggiungibile sarebbe «sciocco cercare di realizzarla» (J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 130).

²⁶ Ivi, p. 63.

tà, in seguito si domanda come una tale giustificazione indipendente possa essere stabile, possa cioè attrarre il sostegno dei cittadini divisi da concezioni del bene differenti. Quel che Rawls deve dimostrare è che cittadini con idee del bene divergenti hanno ragioni forti abbastanza per sostenere e condividere le stesse regole. Il problema si pone a fronte del pluralismo delle concezioni del bene, e delle dottrine comprensive che le contengono. Da quel momento in poi non è più possibile fare come se la varietà delle idee del bene fosse eludibile, realizzando una giustificazione indipendente della giustizia come quella esposta nella *Teoria*; Rawls deve ora accettare l'idea che alle dottrine comprensive occorra, ciascuna in sé e per sé, attingere le ragioni per sostenere la giustizia. Pur non negando la giustificazione indipendente della giustizia così come costruita nella *Teoria*, Rawls si accorge che tale giustificazione non basta ai fini della sua realizzabilità. Per questo i cittadini sono chiamati a ricavare dalle loro dottrine comprensive le ragioni utili a sostenere la concezione politica. Quella che era una giustificazione indipendente, basata sulla condivisione di un certa idea di persona, serve ora da 'modulo' adottabile dalle diverse concezioni comprensive. Quel che a Rawls preme è garantire la condivisione dei principi di giustizia, ovvero la stabilità nel tempo della società giusta. La sua preoccupazione è dunque che, divenuti consapevoli delle rispettive idee del bene e della loro varietà, gli individui non facciano venire meno la loro devozione ai principi²⁷. Rawls è consapevole della difficoltà di assicurare l'incontro tra la giustificazione dei principi e il pluralismo dei valori degli individui in carne e ossa: per questo tenta la soluzione attraverso la *giustificazione pubblica* realizzata dal consenso per intersezione. Laddove la giustificazione indipendente faceva riferimento a ragioni condivise, ora la giustificazione pubblica fa riferimento a una convergenza di diverse concezioni del bene, che per ragioni differenti confermano e danno sostanza ai risultati della giustificazione indipendente.

Quel che a Rawls è ora richiesto è spiegare come avvenga che i cittadini possano convergere sul consenso per intersezione. La risposta sta appunto nella «ragionevolezza». La conciliazione tra la concezione politica e le dottrine comprensive si realizza solo se i cittadini sono ragionevoli, ovvero se sono in grado di fare propria la concezione politica a partire ciascuno dalla propria dottrina comprensiva. La ragionevolezza rende disponibile il nesso tra i valori contenuti nelle idee diffuse nella cultura politica pubblica – da cui sono ricavati i principi di giustizia – e i propri valori; ragionevolezza è la disponibilità di ciascuno a rendersi conto che i valori politici sono più importanti dei propri non politici valori. È la ragionevolezza che rende percorribile a ciascuno la strada per il consenso.

2.2. La ragionevolezza al posto della verità

Approfondiamo dunque la nozione di ragionevolezza. Si tratta innanzi tutto della «virtù di persone impegnate in una cooperazione sociale fra uguali»²⁸ nonché di

²⁷ Si veda G. Gaus, *The Order of Public Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, pp. 38-42.

²⁸ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 57.

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»²⁹. Più in generale, la ragionevolezza rinvia a una disposizione o attitudine alla cooperazione con altri che si presume siano similmente disposti: «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»³⁰. Oltre a questa interpretazione della ragionevolezza come virtù politica dei cittadini che, perciò, sono detti ragionevoli, ce n'è una seconda che la identifica come «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»³¹. È sulla base del riconoscimento di tali oneri che si spiega la realtà del dissenso tra persone ragionevoli, un dissenso che è definito 'ragionevole'. Insistere sulle fonti del dissenso permette a Rawls di spiegare il disaccordo che c'è tra le persone ragionevoli, portatrici di dottrine comprensive ragionevoli eventualmente contrastanti; il loro dissenso non è dovuto a ignoranza ma è riconducibile al modo in cui tutti ragionano, ai limiti della ragione pratica nel suo libero esercizio³². È a partire dal comune riconoscimento degli oneri del giudizio, ovvero dalla comune consapevolezza che tutti sono ugualmente soggetti a tali oneri, che gli individui ragionevoli possono respingere come irragionevole qualsiasi imposizione di una dottrina sulle altre, invocando una qualche pretesa di verità.

Riassumendo, nell'idea di ragionevolezza convivono due elementi: un elemento etico-politico, che esprime una disponibilità alla cooperazione reciproca (la ragionevolezza è in questo senso una virtù politica); e un elemento epistemico, che rinvia alla presa d'atto degli oneri del giudizio come punto di partenza per il riconoscimento reciproco della libertà di coscienza e di pensiero³³.

Vale la pena di precisare che la ragionevolezza non equivale a scetticismo; riconoscere gli oneri del giudizio non significa ritenere che la propria verità sia 'meno vera' o, addirittura, rinunciare alla propria verità. Se così fosse, non sarebbe possibile un consenso per intersezione di dottrine ragionevoli, dal momento che l'intersezione avviene su valori comuni. Non si tratta di essere scettici riguardo alle proprie verità; si tratta di riconoscere l'impossibilità pratica di raggiungere un accordo politico ragionevole intorno alla verità delle dottrine comprensive, che sia garanzia di pace e di ordine³⁴. La politicizzazione della teoria della giustizia implica, infatti,

²⁹ Ivi, p. 58.

³⁰ Ivi, p. 61.

³¹ Ivi, p. 62.

³² Ivi, p. 65. L'assunto di base è che le persone ragionevoli sostengono dottrine ragionevoli.

³³ S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 105-106; 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.

³⁴ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 68-69. Si veda anche J. Rawls, *Giustizia come equità: una riformulazione* [2001], Milano, Feltrinelli, 2002, p. 33.

l'impegno di 'applicare la tolleranza alla filosofia' in modo che nessuna verità prenda superiorità rispetto alle altre nel rispetto del pluralismo. Ciò significa

lasciare da parte le controversie filosofiche ogni volta che è possibile [...]. Come ho detto, dobbiamo applicare la tolleranza alla filosofia stessa. La speranza è che, grazie a questo *metodo che consiste nell'evitare* – così potremmo definirlo – le attuali differenze tra concezioni politiche contrastanti possano quanto meno ridursi, se è impossibile che scompaiano del tutto, in modo che si possa partecipare alla cooperazione sociale sulla base del reciproco rispetto³⁵.

La 'applicazione della tolleranza alla filosofia' corrisponde, dunque, a una scelta astensionistica nei confronti della verità, alla quale subentra la ragionevolezza. Data la conflittualità generata dalle verità, di cui le varie dottrine comprensive sono portatrici, è necessario, per scopi politici, mettere tra parentesi le verità e sostituirle con un'idea del politicamente ragionevole. Indipendente dalla verità, la ragionevolezza è come la base morale e motivazionale della società giusta, in cui l'accordo si dà non su valori morali o metafisici, cioè su valori comprensivi, né su ideali astratti, né sulla verità; si dà invece sui contenuti etico-politici diffusi nella cultura politica pubblica, che costituiscono la moralità costituzionale della democrazia liberale.

Ora, precisata la nozione di ragionevolezza, si danno però casi in cui la conciliazione tra concezione politica e dottrine comprensive non sembra disponibile, casi in cui queste ultime sembrano incapaci di accogliere e fare propri i principi di giustizia. Nonostante questo 'fatto', Rawls confida che la lealtà a una costituzione possa avere il sopravvento su qualsiasi altra lealtà, senza che ciò significhi tradire la propria fede o la propria verità: «coltiviamo la *speranza* che i cittadini giudichino (sulla base della loro concezione complessiva) che i valori politici di solito (benché non sempre) sono prioritari, ovvero superano in importanza qualsiasi valore non politico che possa entrare in conflitto con essi»³⁶. Rawls considera ragionevole questa speranza: è ragionevole ritenere che persone ragionevoli si rendano conto che i valori politici sono più importanti e prevalenti rispetto a quelli 'comprensivi', e che perciò siano disposte a rinunciare in parte ai secondi per sostenere i primi³⁷. Non solo: Rawls è fiducioso che la ragionevolezza si estenda quasi come per contagio: c'è ragione di sperare – ed è una «fede ragionevole»³⁸ – che le dottrine comprensive evolvano in direzione di una loro progressiva inclusione nel consenso per intersezione. Ciò è reso possibile dal fatto di vivere al di sotto delle istituzioni giuste: queste ultime possono progressivamente ottenere il consenso anche di quelle posizioni dapprima restie a sostenerle, mostrando così una loro fondamentale funzione educativa.

³⁵ J. Rawls, «Giustizia come equità: è politica non metafisica» [1985], in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico* [1999], Milano, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 171-203, pp. 178-179 (corsivo aggiunto).

³⁶ J. Rawls, «Risposta a Jürgen Habermas» [1995], *MicroMega. Almanacco di Filosofia '96*, supplemento al n. 5/95 di *MicroMega*, 1996, pp. 51-106, p. 68 (corsivo aggiunto).

³⁷ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 128. Per queste considerazioni rinvio a S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, cit., pp. 100-101.

³⁸ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 154.

3. CRITICHE AL *LIBERALISMO POLITICO*

La ‘svolta politica’ attuata in *Liberalismo politico* e l’astensione dalla verità che l’ha resa possibile sono state fatte oggetto di numerose critiche. Ne ripropongo di seguito alcune, che giudico più significative. Sono suddivise in due gruppi che rappresentano due opposte visioni, quella che vede nell’impresa rawlsiana un ‘cedimento’ al realismo inteso come contestualismo, rinunciando così alla dimensione ideale della teoria e alla sua carica di normatività, e quella che, al contrario, vi scorge una qualche assunzione idealistica, presupponendo interpretazioni del reale del tutto ‘irrealistiche’ o utopiche (nel significato deteriore del termine) e che, alla resa dei conti, sembrano funzionali alla conservazione dello *status quo*. Entrambi i gruppi di critiche si incentrano sulla figura del consenso per intersezione nonché sulla ragionevolezza come la base morale e motivazionale su cui esso si realizza.

3.1. *Accuse di contestualismo*

Per illustrare le critiche del primo tipo, quelle che accusano il liberalismo politico di contestualismo, mi servo di quella di Habermas. Secondo Habermas, Rawls non distingue adeguatamente tra piano normativo e piano descrittivo, tra principi e fatti. La figura stessa del consenso per intersezione mostra come ci sia confusione tra «accettabilità fondata» e «accettazione fattuale»³⁹. La validità di tale figura, infatti, deriva dalla «felice circostanza per cui le ragioni non pubbliche, e diversamente motivate, vengono di fatto a convergere»⁴⁰. Se è così, sembra potersi dire che nel liberalismo politico i principi siano derivati dai fatti: ad avere valore e a essere assunto a principio in quanto avente per tutti valore è ciò che risulta diffuso presso la cultura politica pubblica di una certa società, su cui è raggiunto il consenso. Per queste ragioni, l’argomento rawlsiano pecca di circolarità, dal momento che i fatti che assume come valori dovrebbero a loro volta essere scelti in quanto dotati di valenza normativa; ma tale normatività non esiste in quanto non preesiste ai fatti medesimi. Detto questo, diventa allora difficile distinguere il compito della fondazione filosofica da quello della ridefinizione che una comunità concreta svolge attorno ai suoi valori⁴¹. Sembra che il consenso che Rawls ha in mente sia un consenso politico già raggiunto, che si ‘materializzerebbe’ tra individui aventi ciascuno una propria idea di verità, senza che tra loro si dia un reale confronto⁴². È come se i cittadini raggiungessero un accordo *post factum*, cioè a seguito del darsi casuale di un’intersezione delle loro rispettive convinzioni morali⁴³.

³⁹ J. Habermas, «Conciliazione tramite uso pubblico della ragione» [1995], *MicroMega. Almanacco di Filosofia '96*, supplemento al n. 5/95 di *MicroMega*, 1996, pp. 26-50, p. 39.

⁴⁰ J. Habermas, «Ragionevole contro vero: la morale delle visioni del mondo», in *L’inclusione dell’altro* [1996], Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 88-115, p. 97.

⁴¹ J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia* [1992], Milano, Guerini, 1996, p. 76.

⁴² J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 73. Sul punto si veda anche J. Raz, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinance», *Philosophy & Public Affairs*, 19, 1990, n. 1, pp. 3-46 e B. Barry, «John Rawls and the Search for Stability», *Ethics*, 105, 1995, pp. 874-915.

⁴³ J. Habermas, *Fatti e norme*, cit., p. 76. Si veda anche O. O’Neill, «Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls’s *Political Liberalism*», *Philosophical Review*, 106, 1997, pp. 411-428.

Continua Habermas dicendo che la circolarità in cui cade l'argomento di Rawls dipende dalla sua decisione di mettere tra parentesi la verità, 'applicando la tolleranza alla filosofia'. Sostituire il giudizio sulla verità delle varie posizioni che abitano la società pluralistica con il semplice requisito che esse siano ragionevoli impedisce a Rawls di dare sufficiente spazio alle ragioni e alle motivazioni dei singoli: è in base a tali ragioni e motivazioni che essi possono convergere sul contenuto del consenso, trovando da sé il nesso tra valori comprensivi e valori politici, tra idee 'private' di verità e l'idea politica del ragionevole⁴⁴. Ma è ben poco 'realistico' – conclude Habermas – assumere che gli individui giungano a un consenso anche in modo contrastante con la loro verità e senza un motivo che rispecchi tale verità⁴⁵.

In conclusione: Habermas considera fallimentare lo sforzo di Rawls di 'applicare la tolleranza alla filosofia'; l'idea di fare a meno della verità rimpiazzandola con un'idea del politicamente ragionevole sta all'origine dell'ambiguità del consenso per intersezione, che Habermas considera sostanzialmente superfluo. Per usare le parole di Raz, l'astinenza epistemica riduce fatalmente la valenza normativa della teoria poggiandola su deboli basi, su una «fondazione priva di spessore», se non inesistente⁴⁶. Le sottrae, per dir così, l'occasione per potersi giustificare anche all'esterno, laddove forse una giustificazione è più 'urgente', e di farlo con un'adeguata forza argomentativa.

Come Habermas, e con argomenti simili, anche Jean Hampton⁴⁷ giudica la 'tolleranza applicata alla filosofia' la causa della flessione contestualistica, se non particolaristica, della riflessione rawlsiana⁴⁸. I principi di giustizia, oggetto del consenso per intersezione, sono in realtà ciò cui *capita* di dare il proprio assenso, trattandosi di quel patrimonio valoriale sedimentato nella società in cui si vive. La difesa di questi principi è per Hampton strumentale ai fini della conservazione di una società reale e della sua stabilizzazione. Del consenso si deve dunque parlare come di un accordo contingente, dipendendo dai fatti appunto e dal loro semplice darsi. Per queste ragioni – continua Hampton – il consenso per intersezione non è affatto diverso da un *modus vivendi* hobbesiano, non è altro che un equilibrio di forze e di interessi intrinsecamente precario. Non potendo avvalersi di principi 'trascen-

⁴⁴ La filosofia politica «non usa (o nega) il concetto di verità [...]. Il fatto è che, al proprio interno, la concezione politica fa a meno del concetto di verità» (J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 92).

⁴⁵ Sul punto si veda R. Forst, *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2002.

⁴⁶ Già per Raz, come per Habermas, l'errore che Rawls commette e che è conseguente all'«astinenza epistemica» consiste nell'aver preteso di derivare la giustificazione della giustizia dai dati di una cultura politica pubblica assunti come fatti, nonché di aver concepito i fatti come una mera 'questione di fatto' e non già come l'esito di una loro previa interpretazione e 'valorizzazione'. J. Raz, «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», cit., pp. 8-10; per simili considerazioni si veda L. Wenar, «Political Liberalism. An Internal Critique», *Ethics*, 106, 1995, pp. 32-62.

⁴⁷ J. Hampton, «The Moral Commitments of Liberalism», in D. Copp, J. Hampton, J.E. Roemer (a cura di), *The Idea of Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 292-313; J. Hampton, «Should Political Philosophy Be Done Without Metaphysics?», *Ethics*, 99, 1989, pp. 791-814.

⁴⁸ L'accusa di particolarismo è mossa a Rawls anche da S. Lukes, *Liberals and Cannibals. The Implication of Diversity*, London e New York, Verso, 2003, cap. 3; M. Moore, *Foundations of Liberalism*, Oxford, Clarendon Press, 1998², cap. 5.

denti? il contesto, principi che non derivino dai fatti ma che logicamente li precedano, Rawls rinuncia a una difesa della società liberale, limitandosi a professare una «fede liberale»⁴⁹, impossibile da giustificare presso chi non la possiede. Non è chiaro, allora, a che serva il consenso per intersezione: assumendo un'omogeneità valoriale (che peraltro non c'è) il consenso è superfluo; negando invece l'esistenza di tale omogeneità il consenso altro non sarebbe che un *modus vivendi* hobbesiano, dal momento che chi non si rispecchia in tale 'omogeneità' (chi non professa la medesima fede liberale) vi aderirà per ragioni che saranno, verosimilmente, ragioni prudenziali. Anche la nozione di 'giusto' sembra perdere la sua valenza universalistica: il 'giusto' è definito non in base a una verità, o almeno a una oggettività, ma in base al rinvio a ciò che è giusto perché condiviso da molti o da alcuni, assumendo tale condivisione come fonte stessa della giustizia. Ma far valere come giusto per tutti ciò che è giusto contestualmente ha un inevitabile esito di illiberalità⁵⁰. Peraltro – come sottolinea Gerald Cohen – considerare giustizia ciò che è giustizia per un contesto nasconde, tra l'altro, una mancanza di fiducia nella giustizia come ideale universale, considerata troppo utopica per confidare di poterla davvero raggiungere; ci si accontenta di una giustizia *qui e ora*, una giustizia fattibile per *noi*⁵¹. Ma la giustizia 'di cui ci si accontenta' è soltanto un punto di vista sulla giustizia, è una giustizia parziale, sostenuta da un credo liberale non necessariamente condiviso, spacciata in modo megalomane come *la* giustizia universale⁵².

A una simile conclusione giunge Pogge il quale, con specifico riferimento al consenso per intersezione, ritiene che la filosofia politica rawlsiana sia rivolta – oltre l'apparente progressismo – alla conservazione dello *status quo*⁵³. Il consenso per intersezione altro non sarebbe, con buona pace di Rawls, che una forma edulcorata di hobbesiano *modus vivendi*, per cui la questione della stabilità sarebbe risolta mediante strategie di consolidamento delle istituzioni e non mediante la realizzazione di un accordo per le 'ragioni giuste'. Di limiti particolaristici parla a proposito della riflessione rawlsiana anche Neal⁵⁴: sono esiti inevitabilmente particolaristici quelli cui si giunge intraprendendo una 'via esclusivamente politica', senza riferimento alcuno alla verità. Il liberalismo politico come Rawls lo elabora ha una natura contestuale, nascendo da un'epoca storica particolare, e a essa soltanto si può applicare. Benché Rawls cerchi di assumere un atteggiamento di imparzialità nei confronti delle diverse verità esistenti nello spazio politico semplicemente escludendole, avviando così la 'politicizzazione' della giustizia, quel che alla fine si ritrova a difendere senza argomenti è una posizione morale particolare, quella liberale.

⁴⁹ J. Hampton, «The Common Faith of Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly*, 75, 1994, pp. 186-216.

⁵⁰ J. Hampton, «The Moral Commitments of Liberalism», cit., p. 295.

⁵¹ G. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2008, p. 20.

⁵² P. Neal, «Does He Mean What He Says? (Mis)understanding Rawls's Practical Turn», *Polity*, 27, 1994, n. 1, pp. 77-111, p. 111.

⁵³ T. Pogge, *Realizing Rawls*, Ithaca e London, Cornell University Press, 1989; il ridimensionamento della pretesa normativa di Rawls è giudicato da Pogge «parrocchiale» (pp. 211-218). Si veda anche E. Wingenbach, «Unjust Context: The Priority of Stability in Rawls' Contextualized Theory of Justice», *American Journal of Political Science*, 43, 1990, n. 1, pp. 213-232.

⁵⁴ P. Neal, «Justice as Fairness. Political or Metaphysical?», *Political Theory*, 18, 1990, n. 1, pp. 24-50.

3.2. Accuse di utopismo

Oltre alle accuse di contestualismo, per avere Rawls ceduto a pressioni ‘realistiche’ tanto da indurlo a rinunciare all’idealità della teoria della giustizia, altre critiche più radicali sono state mosse alla sua stessa idea di filosofia politica. L’errore di Rawls sarebbe quello di aver ‘confuso’ la filosofia e la politica, di averle in qualche modo snaturate, di aver sciolto il legame tra loro; errore sarebbe stato da un lato rinunciare alla filosofia, trasformata con il liberalismo politico in una illusoria terapia del disordine, e, dall’altro, sacrificare la politica, costretta altrettanto illusoriamente a essere ‘riordinata’ dalla filosofia.

Vediamo di comprendere il significato di queste affermazioni partendo dall’accusa alla filosofia rawlsiana di essere una filosofia politica senza filosofia. Le critiche sono in parte simili a quelle appena viste, dal momento che, in generale, a essere contestata è la riduzione della portata ideale e filosofica della filosofia politica. Liberata, per dir così, dall’onere della verità, nei cui confronti è applicata infatti la tolleranza, alla filosofia politica rimane da svolgere una funzione pragmatica e riconciliatoria⁵⁵: si tratta cioè di perseguire l’accordo o, almeno, la riduzione del disaccordo. La filosofia politica, dunque, non si interessa più di questioni di verità, dal momento che la verità corrisponde a uno spazio di insuperabili conflitti, ma si occupa di proporre strategie per comporre i conflitti. La verità è per Rawls l’ambito del politicamente intrattabile in quanto intrinsecamente divisivo; per questo viene espulsa dal dominio della politica. Alla verità subentra dunque la ragionevolezza, che corrisponde, nei fatti, a un insieme di valori pubblici già condivisi. Essa spinge al consenso su questi fatti, senza una vera discussione sul loro eventuale valore. La filosofia politica rischia, così, di trasformarsi – proprio come dice Hampton – in una specie di fede, i cui contenuti sono assunti senza argomenti e senza giustificazioni⁵⁶.

Passiamo ora alla critica opposta per cui la filosofia politica rawlsiana sarebbe una filosofia politica senza politica. La politicizzazione della teoria rawlsiana nasconderebbe, secondo questa prospettiva, un intento ideologico e anti-politico: quello di sostituire la politica con la filosofia, anzi con la filosofia morale, ‘ingabbiando’ la prassi in una teoria che finge di descriverla ma che in realtà la elimina. Quel che si rimprovera a Rawls – come anche agli altri autori del ‘liberalismo alto’⁵⁷ – è di aver rinunciato, in nome degli ideali e dei principi, alla politica ‘vera’. Si consuma – scrive espressamente Newey⁵⁸ – un rifiuto della politica da parte della filosofia liberale; gli autori del liberalismo, Rawls *in primis*, hanno pensato di affrontare le questioni della politica applicando a essa i loro modelli teorici, puntando non tanto a com-

⁵⁵ Peraltro, Rawls riconosce tra i ruoli della filosofia politica anche quello della riconciliazione, cui però assegna una dimensione filosofica più marcata: J. Rawls, *Giustizia come equità*, cit., p. 5.

⁵⁶ Si veda A. Besussi, *Absoluti terrestri. Le sfide del liberalismo in una società post-secolare*, WP-LPF 1/08, pp. 1-41. Si veda anche R. Talisse, *Democracy and Moral Conflict*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 59-70.

⁵⁷ Parla di ‘liberalismo alto’, ma non risparmiandogli critiche, W. Galston, «Realism in Political Theory», *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, n. 4, pp. 385-411.

⁵⁸ G. Newey, *After Politics. The Rejection of Politics in Contemporary Liberal Philosophy*, New York, Palgrave, 2001, cap. 1.

prendere le ragioni del conflitto, che è peraltro intrinseco alla politica e perciò ineliminabile, quanto a stabilire una specie di ordine morale, rinunciando così alla difesa dell'autonomia della politica da qualsiasi tentativo di moralizzarla⁵⁹. Quel che la filosofia liberale ha cercato di fare è circoscrivere lo spazio entro cui la politica può operare, presupponendo erroneamente l'assenza di controversie circa i confini che delimitano questo stesso spazio, ovvero circa la distinzione tra politico e non politico, tra giusto e buono, cosa che è invece uno dei temi centrali e irrisolti della discussione politica 'reale'⁶⁰. Errore della filosofia liberale è, in sintesi, di essersi collocata «oltre la politica», negando la realtà politica del conflitto. Questa critica vede tra i suoi rappresentanti Chantal Mouffe, che a Rawls in particolare pensa quando scrive che la società liberale pretende di essere senza conflitti, avendoli derubricati a conflitti di interessi per trasferirli al di fuori della sfera pubblica⁶¹. Ma il conflitto è fondamentale – sottolinea Mouffe – e non può essere 'risolto' con le teorie. Il conflitto è reale e insuperabile, con buona pace dell'utopia dei liberali e del loro «sogno romantico» di una società ordinata e pacifica⁶². Credere che la società possa essere caratterizzata da un'omogeneità morale significa bearsi nell'illusione 'utopistica'; la realtà è un'altra cosa, e perseguire caparbiamente un ideale irrealizzabile significa nei fatti abbracciare soluzioni particolaristiche, ideologiche, conservatrici. Per tutte queste ragioni il liberalismo politico dà prova della sua totale antipoliticità⁶³.

L'antipoliticità del liberalismo, dunque, e della teoria rawlsiana della giustizia, sta per Walzer proprio nell'illusione di poter risolvere i problemi con la teoria. Alla teoria liberale in generale, e a quella rawlsiana in particolare, «troppo occupata nella costruzione di procedure deliberative spassionate», sarebbe piuttosto utile un ripensamento in modo da includere le «passioni politiche», poiché non con le idee ma con la passione si possono combattere l'ingiustizia e l'iniquità⁶⁴. È tragica l'incapacità del liberalismo di affrontare le ingiustizie pur essendo 'nato' per questo, ed è tragica anche l'illusione di guarirle con affermazioni di principio. Il liberalismo deve ripensarsi come anti-utopico, deve lasciare da parte la ricerca dei principi e impegnarsi, per prima cosa, a proteggere le persone dalla crudeltà e dall'ingiustizia⁶⁵.

⁵⁹ Sui rischi della moralizzazione della politica si veda W.E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Oxford, Robertson, 1983.

⁶⁰ Su questo punto, tra gli altri: J. Waldron, *Law and Disagreement*, Oxford, Clarendon Press, 1999; J. Raz, «Disagreement in Politics», *American Journal of Jurisprudence*, 25, 1998, pp. 25-52; K. Baier, «Justice and the Aims of Political Philosophy», *Ethics*, 99, 1989, pp. 771-790.

⁶¹ C. Mouffe, «Rawls: Political Philosophy Without Politics», *Philosophy & Social Criticism*, 13, 1987, n. 2, pp. 105-123.

⁶² C. Mouffe, «The Limits of John Rawls's Pluralism», *Politics, Philosophy & Economics*, 4, 2005, n. 2, pp. 221-231. Sul tema dell'includibilità del conflitto è ormai un classico S. Hampshire, *Morality and Conflict*, Oxford, Basil Blackwell, 1983.

⁶³ D. Estlund, *Democratic Authority. A Philosophical Framework*, Princeton, Princeton University Press, 2008, p. 23.

⁶⁴ M. Walzer, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo* [1999], Feltrinelli, Milano, 2001, pp. 62-85.

⁶⁵ Il più celebre richiamo a un liberalismo anti-utopico è quello di J. Shklar, «The Liberalism of Fear», in N. Roseblum (a cura di), *Liberalism and Moral Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 21-38; si veda anche J. Shklar, *I volti dell'ingiustizia* [1990], Milano, Feltrinelli, 2000. Di tragicità del liberalismo parlano J. Gray, *Two Faces of Liberalism*, New York, The New Press, 2000, e B. van den Brink, *The Tragedy of Liberalism*, Albany, State University of New York Press, 2000.

4. REPLICA E NUOVI SCENARI CRITICI

Ora, per fare il punto sulle critiche fin qui esposte, possiamo dire che ad accomunarle sono la critica alla natura e gli esiti paradossali di una filosofia politica senza verità, una filosofia politica in cui il nesso tra filosofia e politica è interrotto, con la rinuncia ora alla filosofia ora alla politica. A prescindere dalla validità di queste critiche, direi che ciò che esse mettono in evidenza è l'effettiva difficoltà di 'applicare la tolleranza alla filosofia' così come Rawls si ripromette di fare, ovvero la difficoltà, se non l'impossibilità, di prescindere dalla verità. Benché si possa comprendere la preoccupazione di Rawls di evitare il conflitto divisivo causato dai diverbi sulla verità, che egli considera insuperabili, generatori di incertezza e di instabilità, nutro dubbi sulla plausibilità dell'espulsione della verità in tutte le sue varie accezioni. Rawls avrebbe potuto infatti distinguere 'verità come giustificazione dei propri argomenti' da 'verità metafisica', laddove di quest'ultima si può anche tacere nell'intento di realizzare un accordo politico. Quest'ultima precisazione ribadisce l'obiettivo pratico di Rawls: «la teoria della giustizia come equità non si raccomanda a noi come migliore in quanto vincitrice di un torneo ideale fra tutte le concezioni concorrenti, bensì migliore in quanto in grado meglio di ogni altra di sottrarsi e di sottrarci allo scontro, lasciando impregiudicata la questione della superiorità delle altre concezioni, in una parola rimanendo *neutrale* rispetto ad esse»⁶⁶.

Dire questo non significa, però, che Rawls rinunci *in toto* alla portata ideale della sua teoria, al suo essere anche una concezione morale. Quel che Rawls sembra suggerirci è che non possono essere ideali astratti a indicarci la strada per la realizzazione di una società giusta. Ideali meramente utopici pensati per una società astratta non sono guide efficaci per realizzare la giustizia in questo mondo. Gli ideali cui Rawls pensa sono i valori diffusi nella cultura politica pubblica: il che non significa dire che essi consistono in una semplice ridescrizione di interessi particolaristici ma difesi proditoriamente come se fossero valori universali. Non c'è in Rawls un intento ridescrittivo; c'è piuttosto l'ambizione normativa di dire come dovrebbe essere la società sulla base della comprensione che abbiamo di noi stessi come cittadini liberi ed eguali. Se il liberalismo politico trova fondamento nelle idee di persona e di società diffuse nella società liberale e democratica, queste idee sono ideali che *prescrivono* come la persona e la società dovrebbero essere; quel 'dovrebbe' esprime il modo in cui la società *deve* essere *se* noi vogliamo soddisfare il nostro desiderio di vivere in base alla comprensione che abbiamo di noi stessi come agenti morali liberi ed eguali⁶⁷. Che poi questa comprensione di sé sia, nei fatti, poco difendibile sulla base di un argomento del consenso, ragionevole o meno che sia, è altra cosa, e su questo appunto ci stiamo interrogando.

Va detto, inoltre, che l'attenzione rawlsiana per la contingenza, nonché l'interesse per una teoria più 'realistica' e praticabile, non sono funzionali allo *status quo*; sve-

⁶⁶ A. Ferrara, *Giustizia e giudizio*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 36.

⁶⁷ P. Weithman, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

lano invece l'intenzione di reagire consapevolmente alla minaccia che proprio la contingenza rappresenta per la giustizia⁶⁸. Ciò significa che per Rawls il prendere il fatto del pluralismo sul serio esprime la fiducia di poter 'tenere a bada' la contingenza attraverso la teoria della giustizia; significa avere fiducia nella capacità di rimediare con la teoria della giustizia ai dissidi, ai disaccordi, alle iniquità, alla violenza e così via. Come suggerisce Gaus, un'utopia che identifichi una condizione giusta ma meramente possibile, lontana dai nostri disaccordi e dalle nostre incertezze, si trasforma paradossalmente in una 'distrazione' e in una fonte di ingiustizia, perché fallisce nel tentativo di distinguere tra riforme urgenti e aspirazione a un ideale di giustizia⁶⁹. Del resto, a suggerirlo è lo stesso Rawls quando scrive queste parole: «la filosofia politica non si distanzia, come pensano alcuni, dalla società e dal mondo, né pretende di scoprire quale sia la verità con metodi di ragionamento tutti suoi, lontani da qualsiasi tradizione di pensiero e pratica politici. Nessuna concezione politica della giustizia potrebbe avere il minimo peso per noi se non ci aiutasse a riordinare le nostre convinzioni meditate sulla giustizia»⁷⁰. Quel che Rawls sembra dire, allora, è che dobbiamo partire dall'assunzione che una società giusta sia possibile e che, perché lo sia, dobbiamo dimostrare che gli individui hanno le capacità per costruirla. Si tratta, come ho ricordato sopra, di una fede ragionevole: è ragionevole agire secondo l'ideale di giustizia se si crede, prima di tutto, nella possibilità della sua realizzazione; se non ci fosse alcuna apertura per tale realizzabilità, l'ideale sarebbe ben poco motivante⁷¹.

Fatti questi rilievi sul significato di filosofia politica per Rawls e ribaditi gli obiettivi della sua teoria, non se ne possono però trascurare i 'limiti operativi'. Quel che intendo dire è che, condivisa la finalità pratica della filosofia politica rawlsiana e valorizzata la valenza positiva attribuita all'elemento della praticabilità, le modalità adottate da Rawls per realizzare tale obiettivo sono fortemente controverse: sia il consenso per intersezione sia la ragionevolezza, nonostante siano 'deputati' alla stabilità della teoria, mostrano di avere esiti esclusivistici, e dunque ben poco garantiti della sua praticabilità e stabilità. Se Rawls confida che il consenso per intersezione possa gradualmente accogliere posizioni dapprima lontane dalla condivisione dei valori pubblici – tra cui i principi di giustizia – tale consenso sembra nei fatti molto meno 'ampliabile' di quanto Rawls non creda. La ragionevolezza come condizione di realizzabilità del consenso per intersezione dimostra, nella realtà, di restringerne l'accesso.

Per far luce su questo punto è necessaria una duplice riflessione: la prima si interroga sui limiti e i motivi della giustificazione pubblica; la seconda verte sulla questione dell'irragionevolezza. Sulla scorta di queste riflessioni mi aspetto di poter verificare da un lato se ci sia spazio per nuove forme di giustificazione pubblica,

⁶⁸ R. Alejandro, «What Is Political about Rawls's *Political Liberalism*?», *Journal of Politics*, 58, 1996, n. 1, pp. 1-24, p. 8. Si veda anche C. Kukathas e P. Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and Its Critics*, Cambridge, Polity Press, 1990, p. 136.

⁶⁹ G. Gaus, *The Order of Public Reasons*, cit., p. 444.

⁷⁰ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 54.

⁷¹ Cfr. J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia morale* [2001], Milano, Feltrinelli, 2004, p. 341.

per nuove modalità di inclusione che non richiedano il consenso, e, dall'altro lato, se questo spazio possa essere proficuamente abitato da individui che Rawls chiamerebbe irragionevoli, ma la cui presenza non implica in sé minaccia per l'ordine e la stabilità. Oltre al consenso, è opportuno riavviare un ripensamento del *modus vivendi* in modo da conciliare le istanze ideali di una società giusta e le istanze realistiche che invitano a guardare ai cittadini così come sono, con le loro variegate credenze tutt'altro che riconducibili alla ragionevolezza, o almeno alla ragionevolezza così come è intesa da Rawls.

5. CRITICA ALLA RAGIONE PUBBLICA

Veniamo quindi alla giustificazione pubblica che, come si diceva, è resa possibile dalla ragionevolezza. È grazie alla ragionevolezza che le persone non impongono sulle altre la loro verità ma semmai offrono, per poter sostenere pubblicamente la propria posizione, ragioni che la giustifichino e che siano accettabili da tutti. In ciò consiste il 'principio di legittimità liberale'; chiedersi se un'istituzione o una scelta siano legittime dal punto di vista liberale significa, nel concreto, porsi il seguente interrogativo: «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?»⁷². 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»⁷³. Il principio della legittimità liberale prescrive che l'esercizio del potere politico sia dunque giustificato sulla base di termini equi e condivisibili da tutti.

Ora, a prescindere dalle verità che i singoli possono sostenere, la richiesta che il principio di legittimità liberale avanza è che ciascuno traduca in un linguaggio comprensibile da tutti – il linguaggio della ragione pubblica – le proprie ragioni, che dalle rispettive verità traggono origine. Ma assumere questa capacità di traduzione, per dir così, questo saper parlare diversi linguaggi a seconda che ci si ponga nel contesto della propria dottrina piuttosto che in quello della giustificazione pubblica, significa assumere che le persone siano ragionevoli, capaci di fare la differenza tra le proprie ragioni e quelle accettabili da tutti, capaci di vedere le proprie verità come gli altri le vedono, come, cioè, credenze; capaci di accettare il fatto che l'esercizio della ragione è limitato, gravato da oneri, e che molti e non già uno soltanto sono i racconti della verità. È il requisito della ragionevolezza che permette alle persone ragionevoli di riconoscere l'impossibilità per chiunque di dimostrare di possedere la verità. Ciò significa saper fare la differenza tra credenza e conoscenza, ritenendo coerente confidare nella propria credenza come l'unica vera e, al

⁷² J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 186.

⁷³ *Ibidem*.

contempo, essere disponibili a riconoscere l'impossibilità di dimostrarne la verità. Possiamo addirittura affermare di possedere la verità, ma dobbiamo insieme riconoscere che questa affermazione non è qualcosa che la ragione stessa possa interamente dimostrare⁷⁴. In conclusione, siamo ragionevoli se siamo capaci di vedere noi stessi in diversi contesti di giustificazione, in quello della giustificazione completa della nostra dottrina e in quello della giustificazione pubblica condivisa da tutti⁷⁵.

Dunque, se le capacità appena menzionate sono condizioni necessarie per la partecipazione alla sfera pubblica, che esige di giustificare presso gli altri l'esercizio del proprio potere politico in termini che tutti possono accettare, si capisce come ne siano già esclusi coloro che, per varie ragioni, non sono in grado di fare la differenza tra la propria verità e la possibilità di dimostrarla presso i propri interlocutori. Se la ragionevolezza è la condizione di accesso al dibattito pubblico – alla giustificazione pubblica – è chiaro che ne rimarrebbero esclusi coloro che non sono in grado di fare questa distinzione, che non sono in grado di assumere sguardi diversi a seconda dei contesti di giustificazione, non per cattiva volontà o malafede ma sulla base, per esempio, di una verità religiosa. Scrive a proposito Wenar che il riconoscimento degli oneri del giudizio – che è uno dei requisiti della ragionevolezza – come condizione per accedere al dibattito pubblico è un'ingiunzione che i credenti non accettano né possono accettare, non accettando né potendo accettare di mettersi a distanza dalla verità⁷⁶. I credenti – continua Wenar – possono essere buoni cittadini professando la propria fede, anzi 'portando' le ragioni di fede dentro il dibattito pubblico, contribuendo, così, a modellare più autenticamente la società giusta. Quel che secondo Wenar occorre fare, contrariamente a quel che pensa Rawls, è riconoscere un ruolo pubblico alle credenze in quanto capaci di arricchire la discussione sulle questioni fondamentali.

L'esempio più significativo è il caso dell'aborto. Se l'aborto rappresenta per il credente cattolico un reato in quanto è assimilabile a un danno gravissimo inferto a un essere umano, è difficile confinare la ragione del credente al solo ambito della fede, essendo l'argomento del danno valido per tutti, credenti e non credenti⁷⁷. Un caso come questo – sostiene tra gli altri Sandel – mostra l'arbitrarietà del requisito che impone la traduzione delle ragioni a difesa dell'embrione nel linguaggio della ragione pubblica oppure, qualora questa traduzione fosse impossibile, stabilendo

⁷⁴ J. Cohen, «Moral Pluralism and Political Consensus», in D. Copp, J. Hampton, J.E. Roemer (a cura di), *The Idea of Democracy*, cit., pp. 270-291.

⁷⁵ Sul punto si veda J. Quong, «Disagreement, Asymmetry and Liberal Legitimacy», *Politics, Philosophy & Economics*, 4, 2005, n. 3, pp. 301-330.

⁷⁶ L. Wenar, «*Political Liberalism: An Internal Critique*», cit.; si veda anche: D. Weinstock, «The Justification of Political Liberalism», *Pacific Philosophical Quarterly*, 75, 1994, pp. 165-185; D. Hollenbach, «Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture», *San Diego Law Review*, 30, 1993, pp. 877-901; P. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, specie le pp. 180-211; M. Perry, *Under God? Religious Faith and Liberal Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

⁷⁷ K. Greenawalt, *Private Consciences and Public Reasons*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 6-7.

l'irrelevanza politica di tali ragioni, considerandole ragioni 'private'. Ma che il valore della vita dell'embrione sia una questione privata in quanto questione di 'fede' è cosa che molti non sono disposti ad accettare. La conclusione è che l'idea rawlsiana di ragione pubblica sia troppo esclusiva o troppo vincolante se non, addirittura, discriminatoria nei confronti dei portatori di verità religiose, poiché impone ai credenti di rinunciare a difendere tali verità con argomenti che da esse discendono⁷⁸.

Quel che dunque il caso dell'aborto fa emergere è la contestabilità dei requisiti della ragionevolezza e della ragione pubblica a essa collegata. Ci sono questioni come l'aborto che sfuggono al modo in cui la ragione pubblica pensa di trattare i disaccordi morali, cioè relegando le ragioni del disaccordo 'sostanziale' al di fuori della sfera pubblica. Ma su questa sorta di separazione delle ragioni pubbliche e delle ragioni private o non pubbliche i credenti resistono, poiché contestano la maniera in cui la ragione pubblica stabilisce che cosa debba valere come valore politico e che cosa debba invece valere come valore non politico; per i credenti cattolici, e non solo per loro, la vita dell'embrione è, per fare l'esempio più lampante, un valore politico rilevante.

Ora, nonostante le critiche che gli antiabortisti rivolgono a Rawls, sembra che egli non rinunci davvero alla qualifica di 'irragionevoli' a loro riservata. Gli antiabortisti sono chiamati 'irragionevoli' in quanto non disponibili a mettersi a distanza, nel dominio politico, dalle ragioni a difesa della vita dell'embrione⁷⁹.

A parte la questione se il termine 'irragionevoli' non sia in sé offensivo, una questione che è tutt'altro che formale, al fondo si profila la necessità di riflettere sulle condizioni fissate dalla ragione pubblica per l'accesso al dibattito; dobbiamo domandarci se sia effettivamente difendibile l'idea che le persone credenti non possano introdurre nella discussione le loro ragioni 'religiose' solo per il sospetto che queste persone possano imporre la loro verità sugli altri. Nonostante l'intento di Rawls di tutelare, attraverso il requisito della ragione pubblica, tutte le credenze in gioco, religiose e non, offrendo a ciascuna la possibilità di avanzare le proprie ragioni in modo che siano comprensibili da tutti, è però innegabile l'esito divisivo che l'intento di conciliazione della ragione pubblica paradossalmente genera: volta a realizzare una convergenza a partire da giustificazioni complete differenti, essa prescrive di individuare termini che tutti possono condividere ma che, realisti-

⁷⁸ M. Sandel, «Il discorso morale e la tolleranza liberale: l'aborto e l'omosessualità» [1989], in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori Riuniti, 2000, pp. 251-273.

⁷⁹ Le parole di Rawls a riguardo sono eloquenti, benché in seguito rettificata: «qualsiasi dottrina comprensiva la quale porti ad un equilibrio dei valori politici che escluda questo diritto [il diritto di interrompere la gravidanza], debitamente qualificato, nel primo trimestre è, in quanto lo esclude, irragionevole, e – a seconda della sua formulazione particolare – può anche essere crudele e oppressiva, per esempio se nega del tutto i casi di stupro e incesto. Perciò, assumendo che la questione sia un elemento costituzionale essenziale o un problema di giustizia fondamentale, andremmo contro l'ideale della ragione pubblica se votassimo in base a una dottrina comprensiva che negasse questo diritto». Si veda J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 344, nota 32. La rettifica, più nella forma che nella sostanza, è riportata in J. Rawls, «Un riesame dell'idea di ragione pubblica» [1997], in *Saggi*, cit., pp. 275-326, p. 325, in cui Rawls si scusa, per dir così, dell'espressione usata nei confronti dei sostenitori della vita dell'embrione.

camente, condivisi non sono, a meno che non siano già condivisi. Ne sarebbero esclusi coloro che non condividono tali termini e che ritengono di non poterlo fare nel rispetto della loro verità. Per quanto la ragionevolezza rappresenti una sorta di pre-condizione per l'accesso alla sfera politica, per cui si richiede «un certo distacco dal nostro profondo» (non 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 sono comunque – con buona pace di Rawls – ragioni che rinviano a una comune base morale⁸⁰.

A essere fatto oggetto di critica è proprio l'argomento delle «ragioni che tutti possono accettare»⁸¹. Se è chiaro l'intento rawlsiano di affrontare il pluralismo e di considerare impegno fondamentale della democrazia il «darsi reciprocamente ragioni per giustificare politiche e decisioni», non è detto che le ragioni scambiate siano accettabili da tutti o che debbano esserlo, o, ancora, che prima o poi lo saranno. Sembra inoltre che Rawls, ammettendo la necessità che tutti esibiscano, a giustificazione delle proprie scelte, «ragioni che tutti possono accettare», la cui condivisione è appunto la condizione per accedere al dibattito pubblico, non faccia alcuna differenza tra coloro che non condividono tali ragioni perché incompatibili con le proprie e coloro che rifiutano tali ragioni perché animati dall'intento di imporre sugli altri le proprie. Limite di Rawls è il non fare la necessaria differenza tra gli uni e gli altri, chiamando tutti, indistintamente, 'irragionevoli'.

Ma chi sono gli irragionevoli? Se, in generale, Rawls considera irragionevoli coloro che respingono i requisiti della ragionevolezza, ovvero il riconoscimento degli oneri del giudizio e del pluralismo che ne consegue, va detto che non sono 'indistintamente' irragionevoli coloro che respingono tali requisiti per 'inabilità', 'impossibilità' o 'inadeguatezza' e coloro che li respingono perché fanatici e intolleranti, in attesa della prima occasione per imporsi sugli altri con la forza, interferendo nelle altrui decisioni e azioni. Non per tutti, dunque, la mancata condivisione dei requisiti della ragione pubblica dipende da cattiva volontà o da preconcetto rifiuto della cooperazione; per alcuni tale mancata condivisione dipende dalla non disponibilità a condividere la 'morale' sottintesa alla ragionevolezza' per afferenza ad altri contesti valoriali. È necessario, quindi, procedere *oltre Rawls* e rivisitare la nozione di irragionevolezza.

6. I NON-RAGIONEVOLI E LA LORO PARTECIPAZIONE POLITICA

In questo paragrafo intendo dare seguito alle critiche all'ideale rawlsiano della ragione pubblica, specie in riferimento a quelli che possono essere chiamati 'esiti divisivi', se non discriminatori. L'indisponibilità ad assumere i requisiti della ragione-

⁸⁰ S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, cit., pp. 134-135.

⁸¹ Per queste considerazioni si veda J. Bohman e H.S. Richardson, «Liberalism, Deliberative Democracy and Reasons-that-All-Can-Accept», *Journal of Political Philosophy*, 17, 2009, n. 3, pp. 253-274.

volezza, in particolare quello che prescrive la traduzione delle proprie ragioni in «ragioni che tutti possono accettare», ha guadagnato agli 'indisponibili' la qualifica di 'irragionevoli'. Intendo ora procedere a due livelli: in primo luogo revocando in dubbio la necessità che, per partecipare alla discussione pubblica, occorra condividere le stesse ragioni; in secondo luogo rivedendo la categoria degli irragionevoli.

Parto dal requisito dell'adozione delle «ragioni che tutti possono accettare». Come sappiamo, dietro la difesa rawlsiana dell'argomento delle «ragioni che tutti possono accettare», ovvero dietro al principio di legittimità che richiede la condivisione degli stessi termini di giustificazione, sta la preoccupazione per la stabilità, ovvero, in altre parole, la preoccupazione che la giustizia ottenga ampia legittimazione presso i suoi destinatari. Se Rawls è convinto che, per realizzare la giustificazione pubblica e far sì che la concezione politica della giustizia ottenga il consenso dei cittadini, sia necessario che essi condividano gli stessi argomenti a sostegno delle istituzioni, è proprio su questo requisito che è lecito dissentire: ai fini della giustificazione pubblica non è necessario – come dice Gaus⁸² – il consenso sulle stesse ragioni ma è sufficiente la *convergenza* delle rispettive ragioni, una volta che siano state comunicate e rese intelligibili⁸³. Parlando di consenso sulle 'ragioni giuste' Rawls assume – sottolinea Gaus – una premessa troppo esigente, che cioè si condivida lo stesso tipo di argomenti a sostegno della concezione politica della giustizia. Ma la disponibilità di tali argomenti non può essere assunta – commenta Gaus – e, anche nel caso ci fossero ragioni condivise, sarebbero comunque insufficienti a garantire il sostegno ai principi politici. Ossia, anche nel caso di un accordo a livello della giustificazione non è detto che a esso corrisponda un accordo a livello della motivazione. Giustificazione e motivazione non sono la stessa cosa.

È la struttura della giustificazione pubblica che chiede allora di essere rivista onde rispondere alle obiezioni mosse all'idea di ragione pubblica. In termini più generali, quel che occorre difendere – dice ancora Gaus – è l'oggettività di una *prassi* giustificativa indipendentemente dai possibili esiti: ragionevoli sono tutti i cittadini che riconoscono la centralità della giustificazione nonostante la possibilità che non si giunga a un consenso sui modi e sugli esiti della giustificazione pubblica. Condizione preliminare è riconoscere a ciascuno l'autorità per valutare la razionalità delle sue stesse affermazioni, che siano condivise oppure no. Si tratta infatti, prima di tutto, di comprendere che non è detto che la giustificazione personale della propria credenza sia condivisa. Ora, dire che una credenza è giustificata per qualcuno significa che costui ha ragioni per credere in essa, ma ciò non implica che anche gli altri abbiano le sue stesse ragioni e che, conseguentemente, vi credano. Riconoscere agli altri le loro ragioni, riconoscere che quelle sono ragioni *per loro*, significa che tali ragioni sono *intelligibili anche se non condivise*. Dunque, ammettendo una diversità di ragioni a sostegno della giustificazione pubblica e assumendo la loro intelligibili-

⁸² G. Gaus, *Justificatory Liberalism. Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1996, p. 131-136. Si veda anche G. Gaus, *The Order of Public Reason*, cit., pp. 38-42.

⁸³ Parla di convergenza e non di consenso F. D'Agostino, *Free Public Reason. Making It Up as We Go*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

tà presso chi non le condivide, si eviterebbero le conseguenze negative della ragione pubblica *à la* Rawls, che si limita a discriminare tra ragioni pubbliche e ragioni private, in modo dipendente dalla condivisione delle stesse ragioni per tutti.

Detto questo, cioè assodato che ogni persona ha le sue ragioni per credere giustificatamente alle proprie credenze, è vero che ci sono credenze che richiedono una giustificazione pubblica, dal momento che esse vertono su doveri o oneri che ricadono su tutti. È nel discutere di casi come l'aborto che ciò che si richiede a tutti – ed è ciò su cui si deve realizzare il consenso – è la capacità di distinguere tra le ragioni private e le ragioni pubbliche, laddove queste ultime devono essere giustificate non solo entro il proprio sistema di credenze ma anche all'interno del sistema di credenze altrui. L'impegno per la giustificazione pubblica nasce proprio quando, capaci di vedere la differenza tra ragioni personalmente giustificate e quelle giustificate anche per gli altri, si riconosce che le proprie ragioni non sono necessariamente le ragioni di tutti e anche che in certi casi una giustificazione pubblica potrebbe anche non essere mai raggiunta. Su tale riconoscimento si può e si deve anzi concordare come base della discussione pubblica.

Rimane ora il problema di come gestire il conflitto tra le ragioni che non possono essere composte in una giustificazione pubblica. Il problema non è più giustificativo ma *pratico*: si tratta non di trovare 'a tutti i costi' una giustificazione pubblica, che sembra peraltro indisponibile, ma di decidere *che cosa fare*, e questo qualcosa potrebbe essere soltanto un compromesso⁸⁴. Perseguire il compromesso non significa, però, abbandonare i propri principi. Al contrario, quando non si riesce ad arrivare alla giustificazione pubblica e tutto è lasciato al confronto tra ragioni opposte non pubblicamente giustificabili, è il singolo che deve dire che cosa è disposto ad accettare nei termini del compromesso. Il compromesso interpella le persone reali e i loro principi. Dire questo non significa cancellare né lo spirito della ragionevolezza né l'istanza della ragione pubblica, ma solo essere disponibili a valutare se esistano modi alternativi per trattare le posizioni che non rispondono ai loro requisiti, ovvero quelle posizioni refrattarie alle condizioni di inclusione nella sfera politica.

Fatte queste considerazioni sulla giustificazione pubblica volte all'ampliamento della sua nozione onde estendere le modalità di inclusione del dibattito pubblico, vengo alla discussione intorno agli 'irragionevoli'. Mio intento è cercare un modo per superare le divisioni che il discorso rawlsiano lascia aperte, visti soprattutto i rischi di esclusione dalla sfera politica di chi non sottoscrive le condizioni di accesso stabilite dalla ragione pubblica. Si è visto come si tratti di vincoli molto più stringenti di quanto non sembrino a prima vista; la ragionevolezza, richiesta per poter tradurre le proprie ragioni nel linguaggio della ragione pubblica, non è infatti

⁸⁴ Si veda F. D'Agostino, *Free Public Reason*, cit., p. 25 e seguenti; A. Gutmann e D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Harvard University Press, 1996, pp. 73-85. Sul compromesso si veda R. Bellamy, «Consensus, Neutrality and Compromise», in R. Bellamy e M. Hollis (a cura di), *Pluralism and Liberal Neutrality*, London, Frank Cass, 1999, pp. 54-78, specie le pp. 54-55.

un semplice dispositivo per il dialogo o un requisito formale del discorso, ma si rivela un indicatore di appartenenza, per quanto politica e non metafisica, un segno di condivisione di un ideale di cittadinanza. Per questo i suoi requisiti sono avvertiti da chi sta al di fuori di tale appartenenza come vere e proprie ingiunzioni; costoro sono peraltro chiamati ‘irragionevoli’.

La mia proposta è innanzitutto quella di articolare meglio la categoria generale degli «irragionevoli», distinguendo tre sottogruppi: gli ‘irragionevoli *sic et simpliciter*’, coloro che Rawls teme in quanto si tratta dei fanatici intolleranti pronti a imporre la loro verità sugli altri se solo hanno la possibilità di farlo⁸⁵; i ‘non-ancora-ragionevoli’, coloro cioè che, vivendo al di sotto delle istituzioni giuste e godendo dei benefici della convivenza, si trasformeranno nel tempo in ragionevoli; e i ‘non-ragionevoli’, coloro che, benché non condividano i requisiti della ragionevolezza, ovvero della ragione pubblica così come Rawls la intende, non sono liquidabili come irragionevoli nel primo senso di fanatici intolleranti, essendo tutt’al contrario disposti a mettere in campo le loro ragioni per il dissenso onde costruire con i «ragionevoli» un modo di convivere e cooperare. Riguardo a quest’ultimo gruppo di ‘non-ragionevoli’ intendo vagliare la possibilità che tale modo del convivere – di stare dentro la discussione pubblica – sia interpretabile come uno speciale *modus vivendi*. Anticipo fin da ora che quel che ho in mente non è il ‘mero’ *modus vivendi* hobbesiano, respinto da Rawls come equilibrio instabile di interessi contrapposti, ma non è neppure quel *modus vivendi* *transitorio* corrispondente al tempo necessario alla ‘trasformazione’ degli «irragionevoli» in cittadini ragionevoli; Rawls ‘congettura’⁸⁶ questa trasformazione quale esito della consuetudine a vivere al di sotto delle istituzioni liberali fino ad apprezzarne nel tempo i benefici. Si tratta, invece, di concepire la possibilità di un *modus vivendi stabile*, stabile in virtù della lealtà ‘divisa’ o parziale di cittadini non-ragionevoli, disposti alla cooperazione con i «ragionevoli». Il loro stare nelle istituzioni non sarà nel modo del consenso per intersezione, che si dà nella condivisione delle stesse ragioni pubbliche, ma non sarà neppure un equilibrio instabile di interessi contrapposti, contrario a qualsiasi forma di cooperazione. Il loro stare nelle istituzioni è un partecipare a una prassi giustificativa che non oscura le loro verità ma le rende visibili, così come visibili devono essere in essa le verità di ciascuno. Quanto poi queste possano essere alla fine condivise, dipenderà dagli esiti della giustificazione pubblica.

Per cogliere il senso di questa rivisitazione del *modus vivendi* è opportuno ricordare il trattamento che Rawls riserva ai primi due sottogruppi di «irragionevoli». Nei confronti dei fanatici intolleranti, Rawls adotta la tolleranza, unita a sforzi di accomodamento che la ‘società dei ragionevoli’ deve predisporre ai fini di una pacifica convivenza: «la stessa esistenza di dottrine che respingono una o più libertà

⁸⁵ «Una persona è invece irragionevole [...] quando desidera impegnarsi in sistemi cooperativi ma non è disposta a onorare o anche solo a proporre [...] alcun principio o criterio generale che specifichi equi termini di cooperazione. Simili persone sono pronte a violare questi termini ogni volta che ne hanno la convenienza e che le circostanze glielo consentano». J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 58-59.

⁸⁶ La «congettura» è ciò che fa sperare a Rawls nel progressivo ampliamento del consenso. Si veda J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 32, p. 150.

democratiche è – o almeno sembra essere – un fatto permanente della vita. Ciò significa che abbiamo, nella pratica, il compito di tenerle a bada – come le guerre e le malattie – affinché non sovvertano la giustizia politica»⁸⁷. Nel caso di costoro il modo del convivere sarà un hobbesiano e dunque instabile *modus vivendi* in cui l'adesione alle istituzioni avviene per ragioni non morali, che possono essere la paura, la prudenza o l'opportunità. In questo caso «l'unità sociale è solo apparente, perché la sua stabilità è legata all'eventualità che la situazione rimanga tale da non perturbare una fortunata convergenza di interessi»⁸⁸. La speranza della 'società dei ragionevoli' è però che gli «irragionevoli», vivendo nella società giusta e godendo dei benefici della stabilità, possano gradualmente fare propri i valori politici e altrettanto gradualmente aderire al consenso per intersezione su cui essa si regge. Prima di giungere al consenso, gli «irragionevoli» abiteranno la 'società dei ragionevoli' secondo un *modus vivendi* che non è instabile in senso hobbesiano ma neppure stabile, dal momento che evolve in direzione del consenso; si tratta di un *modus vivendi* visto come tappa del percorso verso l'inclusione nella 'società dei ragionevoli', in direzione della condivisione della cittadinanza.

Per spiegare come ciò accada Rawls rimanda agli eventi successi dopo la Riforma: l'accettazione del principio di tolleranza si ebbe dapprima con riluttanza – spiega Rawls – cioè come un *modus vivendi*, e poi venne inserito nelle istituzioni politiche esistenti come unica alternativa praticabile a una guerra civile. Si può dire che il consenso sia stato frutto di una prassi che si è consolidata nel tempo⁸⁹.

Si sono fin qui visti due tipi di *modus vivendi*, quello instabile è questo, non stabile perché in via di evoluzione nella direzione del consenso, che interessa coloro che non sono ancora ragionevoli ma che lo diventeranno, favoriti in ciò dalla funzione educatrice e 'trasformatrice' delle istituzioni liberali. Con un'immagine, si può dire che Rawls confidi nella possibilità di un progressivo 'spostamento' di queste persone nella 'giusta' direzione della ragionevolezza; il loro vivere nell'iniziale *modus vivendi* altro non sarebbe che una fase di transito da una qualche specie di irragionevolezza – o di assenza di ragionevolezza – alla ragionevolezza. Non possono dirsi, a rigore, persone ragionevoli, dal momento che esse non sottoscrivono ancora le 'ragioni giuste' per aderire al consenso. Non sono però persone irragionevoli *sic et simpliciter*, nel senso più negativo paventato da Rawls.

Ora, le due versioni del *modus vivendi* fin qui esplorate non sono però adeguate per dire del modo del convivere che riguarda il terzo gruppo di 'non-ragionevoli', coloro che non condividono le istanze della ragione pubblica e che tuttavia non rappresentano una minaccia per la stabilità. A differenza di quanto Rawls sostiene, non condividere i requisiti della ragionevolezza non equivale a essere necessariamente pronti ad attentare alla stabilità delle istituzioni; non significa neppure assumere che gli 'irragionevoli' si trasformino gradualmente in 'ragionevoli', disin-

⁸⁷ Ivi, p. 322, nota 19.

⁸⁸ Ivi, p. 133.

⁸⁹ Si veda S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, cit., p. 118.

nescando aprioristicamente ogni potenziale pericolosità per l'ordine. Per indicare queste persone che Rawls chiamerebbe indistintamente «irragionevoli», trovo più adeguato il nome di 'non-ragionevoli', essendo costoro disponibili a una forma di cooperazione stabile anche se non per le «ragioni che tutti possono accettare». Da costoro non ci si deve necessariamente attendere la 'trasformazione' in ragionevoli, come invece fa Rawls; ci si deve piuttosto aspettare che siano cittadini leali, benché la loro potrà verosimilmente essere una lealtà 'divisa' e parziale, una lealtà alle istituzioni di cui non accettano però le basi morali⁹⁰.

Parlando dei 'non-ragionevoli' ho in mente persone che non rinviando all'ideale della ragione pubblica; i 'non-ragionevoli' non si riferiscono allo standard comune della giustificazione pubblica, e infatti, a fronte di una materia conflittuale, userebbero per dirimerla le stesse ragioni che valgono nel contesto della loro credenza, senza rendersi conto che la credenza non può fondare un'istanza politica valida per tutti. I 'non-ragionevoli', direi così, possiedono tra le caratteristiche della ragionevolezza quella che impegna alla cooperazione, ma senza che tale impegno comporti la condivisione di valori liberali; sono disposti a entrare stabilmente nella cooperazione pur non riconoscendo gli oneri del giudizio né il pluralismo che ne consegue (non condividendo, cioè, i restanti requisiti della ragionevolezza).

La domanda è su che base essi possano dunque instaurare rapporti di cooperazione pur non condividendo i valori fondanti la società liberale. Si potrebbe rispondere dicendo che si tratterebbe di una cooperazione intrapresa per le *loro* ragioni che non sono però le ragioni condivise da tutti, il che non equivale in sé a dire che si tratta di ragioni prudenziali o di mera opportunità (come nel caso del *modus vivendi* hobbesiano). La necessità che essi siano disponibili, come tutti gli altri, a esibire le *loro* ragioni permette di includerli in una prassi giustificativa più ampia di quella basata sulla condivisione delle ragioni pubbliche. L'idea è allora quella di aprire il processo giustificativo – come sopra si auspicava – anche a persone non di per sé in grado di condividere le stesse ragioni fissate dalla ragionevolezza, ma disponibili a esibire agli altri le loro ragioni, con l'unica regola di renderle intelligibili e di ammettere che non è detto che una giustificazione pubblica possa essere ottenuta e, tanto meno, che un consenso sia comunque raggiungibile.

È proprio in assenza di un consenso, laddove il consenso pensato da Rawls non è in grado di includere persone che non sono disponibili a condividere i valori su cui si basa la società liberale, che si apre uno spazio per uno speciale *modus vivendi*. Intendo dire che, oltre al sostegno garantito dal consenso per intersezione che si realizza sugli stessi valori politici e sulle stesse ragioni pubbliche, un supporto alle istituzioni può essere offerto da un *modus vivendi* che non è un 'mero' *modus vivendi* né è

⁹⁰ Per fare un esempio, potrebbero rientrare all'interno di questo gruppo le persone le cui dottrine non sono ragionevoli e che non sono spontaneamente inclini al confronto in quanto cresciute, poniamo, in una cultura in cui non vige lo scambio di opinioni; non è detto che queste persone non possano essere motivate a comportarsi in modo cooperativo, adottando modalità ragionevoli di relazionarsi con gli altri. Si veda E. Ceva, *Giustizia e conflitti di valori. Una proposta procedurale*, Milano, Bruno Mondadori, 2008.

il *modus vivendi* 'evolutivo' quale stadio intermedio verso il consenso. È invece un *modus vivendi stabile* che riguarda le persone non-ragionevoli così come le ho presentate, persone portatrici di dottrine irragionevoli, ma tali da poter essere incluse in una prassi allargata di giustificazione. Si tratta di confidare in una modalità di inclusione di questi cittadini non-ragionevoli, il cui sostegno alle istituzioni liberali avviene sulla base di ragioni che gli-altri-non-possono-accettare, ma per ragioni buone *per loro* alla luce del loro piano di vita. Potremmo dire che essi 'danno il loro assenso' all'autorità pur non 'acconsentendo' a essa⁹¹. Ci si può volontariamente assoggettare alle leggi senza condividere le ragioni 'giuste' per farlo, le ragioni valide per chiunque sia rawlsianamente ragionevole e che corrispondono alla moralità costituzionale delle società liberali. Ci si può adeguare volontariamente alle istituzioni avendo solo le 'proprie' ragioni per farlo, che non sono, necessariamente, motivi prudenziali o di mera opportunità, ma ragioni che potrebbero rimandare a una visione del mondo in cui, per fare un esempio, non ci sono individui liberi ed eguali, ma persone di buona volontà e peccatori, salvati e dannati, un mondo in cui i primi hanno una missione, quella di convertire i secondi a eterno beneficio della loro anima.

È l'esempio dei gruppi di predicatori di qualsiasi confessione: essi mostrano la disponibilità a vivere sotto le istituzioni liberali pur non condividendone le basi morali. Il modo in cui considerano gli 'altri sulla terra', per quanto irragionevole sia non essendo fondato sull'eguale rispetto, né sul riconoscimento degli oneri del giudizio e del conseguente pluralismo, non è però ascrivibile a una forma di violazione dei diritti o di imposizione coatta della verità o di danno a terzi; costoro non sono i fanatici intolleranti cui si riferisce Rawls nell'accezione più negativa di «irragionevoli». Se ragionevolezza significa riconoscimento della libertà e dell'eguaglianza degli altri nonché del pluralismo come esito del libero uso della ragione, certamente costoro non sono ragionevoli: convivono pacificamente con gli altri cittadini con atteggiamento collaborativo ma non in base a equi termini di cooperazione; collaborare con il 'prossimo' è prescritto non dal principio dell'eguale rispetto ma dalla conformità a un disegno divino che fa pregare per la 'salvezza' di chi si riesce a illuminare con la propria fede, con la predicazione e il buon esempio⁹².

7. CONCLUSIONE

In conclusione, è possibile difendere oltre il consenso un *modus vivendi stabile* come forma di inclusione per i 'non-ragionevoli'. Certo un *modus vivendi* quale che sia non

⁹¹ D. Archard, «Political Disagreement, Legitimacy and Civility», *Philosophical Explorations*, 3, 2001, pp. 201-222.

⁹² Ulteriore esempio è fornito da Wenar (L. Wenar, «Political Liberalism: An Internal Critique», cit., p. 46): è rawlsianamente irragionevole la chiesa che distingue le persone in salvati e dannati. Tuttavia non è contraddittorio che essa coltivi la libertà di coscienza anche per i miscredenti. Può essere infatti difesa la dignità di tutti gli esseri umani, miscredenti inclusi, in quanto creature divine. Una società liberale potrebbe essere l'ambiente migliore per la diffusione della parola di Dio.

può, nell'ottica rawlsiana, sostituirsi alla giustificazione pubblica che si esprime nel consenso per intersezione, sottoscritto sulla base di ragioni morali. Come bene sottolinea Rossi, il *modus vivendi* non è un'alternativa percorribile se si intende salvaguardare il principio rawlsiano della legittimità liberale; Rossi ha ragione a sottolineare l'importanza della motivazione morale per arrivare al consenso per intersezione: nel caso del 'mero' *modus vivendi*, le motivazioni non sono ragioni morali ma ragioni prudenziali, sono interessi o preferenze. Per questo il *modus vivendi* non è compatibile con il resoconto liberale della legittimità basata sul consenso, cioè con la visione secondo la quale l'autorità politica è giustificata a condizione che i cittadini ne condividano i valori fondamentali. Il requisito delle ragioni morali è imprescindibile per parlare di legittimità liberale così come ne parla Rawls. Se, dunque, il progetto rawlsiano della giustificazione pubblica mira a vincere la sfida lanciata dalla diversità senza rinunciare all'obiettivo del consenso, il *modus vivendi* non può servire a questa sfida laddove implicitamente rinuncia al consenso che si ottiene solo sulle ragioni morali⁹³.

Ora, la mia ragione per accordare valore al *modus vivendi* dopo averlo ripensato è la stessa che muove Rossi a respingerlo: è un'istanza realistica quella che spinge a immaginare un modo diverso per sottoscrivere la società liberale non sovrapponibile a quello dettato dal principio della legittimità liberale *à la* Rawls. La mia difesa del *modus vivendi* non ritiene infatti che non debbano esserci ragioni morali forti per aderire alle istituzioni, al contrario auspica che ci siano; ma, realisticamente, è ben difficile che un *consenso morale* si realizzi davvero, a meno di non presumerlo, come in fondo fa Rawls. La mia difesa del *modus vivendi* corrisponde alla proposta di estendere la prassi giustificativa affinché nel dialogo pubblico possano rientrare, a difesa delle loro posizioni, anche i non-ragionevoli. Una forma più ampia di giustificazione pubblica può essere ipotizzata laddove non ci sono soltanto ragioni morali condivise per il consenso, non ci sono solo motivazioni di tipo morale che inducono a perseguire un accordo nel rispetto delle leggi. È stato proprio Rawls, del resto, ad averci invitato a prendere sul serio il pluralismo; ma un pluralismo preso davvero sul serio non è soltanto quello ragionevole, cioè quello che si fa espressione, pur in svariate sfumature, di una premessa condivisa, la ragionevolezza. Prendere sul serio il pluralismo significa riconoscere che esistono anche i 'non-ragionevoli'. La loro esistenza è un 'fatto politico' di cui la teoria politica non può non tenere conto. Pensare teoricamente e normativamente la politica non significa non doverla pensare anche realisticamente; anzi, verrebbe da precisare, significa pensarla a partire dalla realtà così come essa è⁹⁴.

Parlare di *modus vivendi* significa allora assumere – come suggerisce McCabe⁹⁵ – un approccio anti-utopistico: a differenza di Rawls, che confida nella condivisione di

⁹³ E. Rossi, «Modus Vivendi, Consensus and (Realist) Liberal Legitimacy», *Public Reason*, 2, 2010, n. 2, pp. 21-39.

⁹⁴ J. Horton, «Realism, Liberal Moralism and Political Theory of Modus Vivendi», *European Journal of Political Theory*, 9, 2010, n. 4, pp. 431-448, p. 437.

⁹⁵ D. McCabe, *Modus Vivendi Liberalism. Theory and Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.

una morale quale base dell'unità sociale, bisogna ed è giusto accontentarsi, in certe circostanze, di accomodamenti e compromessi. L'idea è, dunque, che un sostegno alle istituzioni liberali possa essere persino l'esito di un compromesso tra cittadini che riconoscono il valore della vita politica ordinata ma che sono anche consapevoli che non c'è una visione politica condivisa a giustificazione di tali istituzioni. Se per Rawls il *modus vivendi* esprime forse l'incompiutezza di un progetto di società realizzata sull'unità nonostante le differenze, vorrei difenderlo come un modo diverso per concepire e difendere il liberalismo. La domanda è quindi come il *modus vivendi* possa rispondere alle istanze giustificative del liberalismo; una risposta viene non dall'appello a ideali morali ma dalla garanzia dell'ordine, nel rispetto della libertà di ciascuno di perseguire i propri fini⁹⁶. Anche la priorità data all'ordine implica al fondo un assunto morale: l'idea che nulla è più importante per le persone del loro essere libere di vivere secondo i loro valori più profondi⁹⁷. Quello che allora caratterizza il liberalismo del *modus vivendi* non è il rifiuto di ideali morali ma il suo impegno a un 'universalismo morale minimo' fondato sull'assunzione che gli interessi di tutte le persone concreteentino alla stessa maniera⁹⁸. Significa ammettere, oltre alle ragioni morali al fondo della convivenza, anche ragioni non morali, ragioni che possono essere dettate da interesse o opportunità. Si tratta di accettare l'idea che gruppi diversi possano avere le *loro* ragioni per accettare le istituzioni e le regole della convivenza come un mix di ragioni morali e non morali. Si tratta, infine, di accettare che in certi casi prevale l'impossibilità pratica di tracciare confini certi tra la morale, la prudenza e l'auto-interesse. E anche di accettare il fatto che non c'è garanzia perenne di stabilità di un assetto politico, e che ciò tuttavia non significa che esso sia privo di una qualche legittimità.

⁹⁶ D. Reidy, «Reciprocity and Reasonable Disagreement: From Liberal to Democratic Legitimacy», *Philosophical Studies*, 132, 2007, n. 2, pp. 243-291.

⁹⁷ Sul punto si veda C. Mills, «Not a Mere Modus Vivendi: The Basis for Allegiance to the Just State», in V. Davion e C. Wolf (a cura di), *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000, pp. 190-220.

⁹⁸ D. McCabe, *Modus Vivendi Liberalism*, cit., p. 138.