

Un riesame dell'idea di ragione pubblica

L'idea di ragione pubblica appartiene, nella mia interpretazione¹, alla concezione di società bene ordinata a democrazia costituzionale. La forma e il contenuto di tale ragione – in che modo i cittadini la intendano e come essa interpreti le loro relazioni politiche – sono elementi della stessa idea di democrazia. Questo perché una caratteristica di base di ogni società democratica è il fatto del pluralismo: che in una tale società esista una molteplicità di dottrine comprensive² ragionevoli tra loro in conflitto (siano esse religiose, filosofiche o morali) è un risultato naturale della sua cultura di libere istituzioni³. I cittadini comprendono che è im-

¹ Si veda il mio *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996 (edizione paperback), par. 8.5 [trad. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999]. Nei rimandi a questo volume si indicheranno la lezione, i paragrafi e i sottoparagrafi; si farà riferimento alle pagine solo se necessario, vale a dire per rimandare a parti di sottoparagrafi. Si tenga presente che l'edizione paperback del 1996 contiene sia una nuova lezione [la IX. N. d. T.], sia una nuova introduzione [non tradotte nell'edizione italiana. N. d. T.]. In quest'ultima cerco, tra le altre cose, di rendere alcuni aspetti del liberalismo politico in modo più chiaro. Il par. 5 di questa introduzione (pp. I-LVII) analizza l'idea di ragione pubblica, illustrando a grandi linee i mutamenti che la mia interpretazione di tale idea ha nel frattempo subito. Sono mutamenti importanti, se si vuole affermare compiutamente questa idea, e nel saggio che propongo qui lo sviluppo ulteriormente. L'impianto dell'edizione paperback riproduce quella dell'edizione originaria.

² In questo saggio, il termine «dottrina» verrà utilizzato solo in riferimento alle prospettive comprensive (di qualunque tipo siano), mentre si riserverà quello di «concezione» alle teorie politiche e alle loro parti costitutive, per esempio la concezione della persona come cittadino. Il termine «idea» può riferirsi, a seconda del contesto, sia alle une sia alle altre.

³ Naturalmente, ogni società comprende anche numerose dottrine irragionevoli. Ma in questo saggio intendo occuparmi della concezione normativa ideale dei regimi democratici, ossia della condotta dei cittadini ragionevoli e dei principi che essi seguono. Assumerò che i cittadini ragionevoli prevalgano sugli altri e control-

possibile raggiungere un accordo, o quanto meno aprire la strada a una reciproca intesa, sulla base delle inconciliabili dottrine comprensive che essi difendono. Ciò che dunque hanno bisogno di fare è esaminare quali tipi di ragioni possano ragionevolmente offrirsi l'un l'altro quando sono in gioco questioni politiche fondamentali. La mia tesi è che nella ragione pubblica le dottrine comprensive della verità e del giusto siano sostituite da un'idea del politicamente ragionevole che possa essere rivolta ai cittadini in quanto cittadini⁴.

Un aspetto centrale dell'idea di ragione pubblica è che essa non critica né attacca nessuna dottrina comprensiva, sia essa religiosa o di altro tipo, a meno che tale dottrina non sia incompatibile con gli elementi essenziali della ragione pubblica e delle società democratiche. La condizione di base imposta alle dottrine ragionevoli è che accettino le forme di governo a democrazia costituzionale e l'idea di diritto legittimo che le accompagna. Per quanto le società democratiche siano l'una diversa dall'altra riguardo alle particolari dottrine che all'interno di ciascuna godono di autorevolezza o sono attive – si pensi alle democrazie dell'Europa occidentale, agli Stati Uniti, a Israele o all'India –, trovare un'idea appropriata di ragione pubblica è un compito che tutte devono affrontare.

1. *L'idea di ragione pubblica.*

1.1. L'idea di ragione pubblica definisce al livello più profondo i valori morali e politici di base che in una società democratico-costituzionale devono dare forma al rapporto

lino la società. Fino a che punto le dottrine irragionevoli possano essere attive e tollerare lo decisione i principi di giustizia e i tipi di azione che essi permettono. Si veda par. 7.2.

⁴ Si veda par. 6.2.

tra potere politico e cittadini, e tra un cittadino e l'altro. Si occupa, in breve, del modo in cui devono essere intesi i rapporti politici. Chi respinge il regime democratico-costituzionale e il suo criterio di reciprocità⁵, respingerà ovviamente anche l'idea di ragione pubblica. Per tali persone, i rapporti politici possono assumere la forma amico-nemico – è amico chi fa parte di una particolare comunità religiosa o secolare, e nemico chi ne è fuori –; o anche consistere in una lotta senza tregua per conquistare il mondo a una qualche verità generale. Il liberalismo politico non attrae chi la pensa in questo modo. La fervida aspirazione a portare l'intera verità nella politica è incompatibile con l'idea di ragione pubblica che accompagna quella di cittadinanza democratica.

L'idea di ragione pubblica ha una struttura definita, e se uno o più dei suoi aspetti viene tralasciato può apparire implausibile, come accade, in effetti, quando la si applica alla cultura di sfondo⁶. Si tratta dei seguenti cinque aspetti: 1) le questioni politiche fondamentali cui si applica; 2) le persone per le quali è valida (gli eletti e i candidati alle cariche pubbliche); 3) il suo contenuto, costituito da una famiglia di concezioni politiche della giustizia ragionevoli; 4) il ricorso a queste concezioni nelle discussioni sulle norme coercitive da promulgare in quanto elementi del diritto legittimo di un popolo democratico; e 5) l'esame che i cittadini conducono sui principi che derivano dalle loro concezioni della giustizia, un esame il cui scopo è verificare se essi soddisfino il criterio di reciprocità.

Tale ragione è pubblica, inoltre, in tre sensi: in quanto ragione di cittadini liberi ed eguali, è la ragione del popolo; il suo oggetto è, in secondo luogo, il bene pubblico, ossia l'insieme delle questioni concernenti la giustizia politica fondamentale, le quali questioni sono di due tipi, relative agli elementi costituzionali essenziali da un lato, e alla giustizia di

⁵ Si veda par. 1.2.

⁶ Si veda il capoverso chiosato dalle note 1.2-1.5.

base dall'altro⁷; e infine sono pubblici la sua natura e il suo contenuto, essendo espressi, nel ragionamento pubblico, da una famiglia di concezioni ragionevoli della giustizia politica, considerate, per buone ragioni, compatibili con il criterio di reciprocità.

È essenziale comprendere che l'idea di ragione pubblica non si applica a tutte le discussioni politiche sulle questioni fondamentali, ma solo alle discussioni su tali questioni che hanno luogo in quello che chiamo foro politico pubblico⁸. Tale foro può essere scomposto in tre parti: il discorso che i giudici conducono nel prendere le loro decisioni, e in particolare dei giudici della corte suprema; il discorso degli eletti, e in primo luogo dei membri dell'esecutivo e dei legislatori; infine, il discorso condotto dai candidati alle cariche pubbliche e dai responsabili delle loro campagne elettorali, in particolare quando parlano in pubblico, stendono il programma del partito o rilasciano dichiarazioni politiche⁹. Abbiamo bisogno di questa tripartizione del foro pubblico perché, come osserverò più avanti, l'idea di ragione pubblica non trova, in questi tre casi, la stessa applicazione, e ancor meno in altri non ancora considerati¹⁰. Nell'analizzare quella che chiamerò

⁷ Per una descrizione di tali questioni, si veda *Political Liberalism* cit., lezione VI, par. 5, pp. 227-30 [trad. it. pp. 195-97]. Si affrontano problemi relativi agli elementi costituzionali essenziali quando ci si chiede, per esempio, quali diritti e libertà politici possano a ragione essere inclusi in una costituzione scritta (possiamo assumere che a interpretare tale costituzione sia la corte suprema o qualche altro analogo organo). I problemi della giustizia di base sono relativi alla struttura di base della società, e riguardano perciò la giustizia economica e sociale e altre questioni non considerate dalla costituzione.

⁸ Tale termine non ha un significato ben definito. Non credo comunque che l'accezione in cui lo uso qui sia particolarmente fuori dal comune.

⁹ Qui ci imbatiamo in un problema, e cioè se si debba o no tracciare una linea divisoria tra i candidati da un lato e, dall'altro, le persone che gestiscono le loro campagne elettorali e più in generale i cittadini politicamente impegnati. Risolvere tale questione assumendo che chi conduce la campagna elettorale di un certo candidato sia responsabile di ciò che viene detto e fatto nel nome di questo candidato quanto il candidato stesso.

¹⁰ Gli autori che si occupano di questo argomento utilizzano non di rado una terminologia che non consente una distinzione tra le componenti della discussione pubblica, per esempio termini quali «piazza pubblica» o «foro pubblico». Nel ritenere che siano necessarie distinzioni più sottili, seguo Kent Greenawalt. Si veda

interpretazione ampia della cultura politica pubblica¹¹, vedremo che l'idea di ragione pubblica si applica nel modo più rigoroso ai giudici, e ciò benché i requisiti della giustificazione pubblica siano, per tale ragione, sempre gli stessi.

Distinta e separata da questo foro politico pubblico tripartito, troviamo quella che io chiamo cultura di sfondo¹². È la cultura della società civile. In una democrazia, non c'è ovviamente un'idea o un principio centrale, sia esso politico o religioso, che possa porsi alla guida di tale cultura. Le sue molte e diverse agenzie e associazioni conducono ciascuna la propria vita interna protette da una cornice di leggi che assicura le familiari libertà di pensiero e di parola e il diritto di associazione¹³. L'idea di ragione pubblica non si applica alla cultura di sfondo e alle sue molte ragioni non pubbliche, e neppure ai mezzi di comunicazione, non importa di che tipo¹⁴. Talvolta, chi sembra respingere l'idea di ragione pubblica intende in realtà sottolineare il bisogno di una discussione piena e aperta all'interno della stessa cultura di sfondo¹⁵.

K. Greenawalt, *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford University Press, Oxford 1988, pp. 226-37 (dove si descrivono le differenze, per esempio, tra l'azione di un leader religioso che sostiene o promuove un movimento per la vita, e l'azione che consiste nel guidare un movimento politico di dimensioni più ampie o nel correre per una certa carica politica).

¹¹ Si veda par. 4.

¹² Si veda *Political Liberalism* cit., lezione I, par. 2-3, p. 14 [trad. it. p. 31].

¹³ La cultura di sfondo comprende, perciò, la cultura delle chiese e delle associazioni di ogni genere, delle istituzioni scolastiche di ogni livello (e in particolare delle università e delle grandi scuole), e delle società scientifiche e di altro tipo. È bene osservare, inoltre, che la cultura politica non pubblica funziona da mediatrice tra la cultura politica pubblica e la cultura di sfondo. Tra gli altri, svolgono tale funzione i media – un nome davvero appropriato – di ogni tipo: quotidiani, riviste, periodici, televisione, radio, ecc. Si confrontino queste distinzioni con la trattazione della sfera pubblica proposta da Habermas. Si veda *Political Liberalism* cit., lezione IX [non tradotta nell'edizione italiana. *N.d.T.*], par. 1-3, p. 382, nota 13.

¹⁴ Si veda *ibid.*, lezione VI, par. 3, pp. 220-22 [trad. it. pp. 189-91].

¹⁵ Si veda il saggio del gesuita D. Hollenbach, *Civil Society: Beyond the Public-Private Dichotomy*, in «The Responsive Community», 5 (inverno 1994-95), p. 15. Hollenbach scrive, per esempio: «Sul bene comune non si discuterà e ragionerà in primo luogo nell'assemblea legislativa o nella sfera politica (angustiatamente concepita come l'ambito in cui si agguiciano gli interessi e il potere). Purtroppo, la discussione si svilupperà liberamente in quelle componenti della società civile che sono le prime portatrici del significato e del valore culturale – le uni-

È un'idea che il liberalismo politico condivide pienamente.

Infine, si deve distinguere tra l'idea di ragione pubblica, così com'è definita dalle cinque caratteristiche elencate sopra, e l'*ideale* della ragione pubblica. Tale ideale è realizzato o soddisfatto ogni volta che i giudici, i legislatori, i membri dell'esecutivo, altri funzionari dello stato e i candidati alle cariche pubbliche agiscono sulla base e seguono l'idea di ragione pubblica, per esempio chiarendo agli altri cittadini le loro ragioni a favore di certe posizioni politiche fondamentali nei termini della concezione politica della giustizia che essi considerano come la più ragionevole. Agendo in questo modo, essi adempiono a quello che chiamerò il loro dovere di civiltà nei confronti l'uno dell'altro e degli altri cittadini. Perciò, se i giudici, i legislatori e i membri dell'esecutivo agiscono sulla base della e seguono la ragione pubblica o meno, lo si può verificare giorno dopo giorno considerando i loro discorsi e il loro comportamento.

Ma come viene realizzato l'ideale della ragione pubblica dai cittadini che non ricoprono cariche politiche? Nei sistemi di governo rappresentativi, i cittadini eleggono i propri rappresentanti – i membri dell'esecutivo, i legislatori, ecc. –, non votano le singole leggi (se non a livello statale, nei sistemi federali, o locale, dove possono essere chiamati a pronunciarsi direttamente su certe questioni grazie all'istituto del referendum, questioni che tuttavia sono raramente fondamentali). Rispondiamo a questa domanda, dicendo che i cittadini realizzano quell'ideale quando pensano a se stessi *come se* fossero legislatori, e si chiedono perciò quali leggi siano a loro giudizio le più ragionevoli da promulgare, e quali ragioni che soddisfino il criterio della reciprocità possano

versità, le comunità religiose, il mondo delle arti e il giornalismo impegnato. Essa può aver inizio in ogni luogo in cui uomini e donne giudiziosi portano le proprie convinzioni sulla vita buona in un incontro intelligente e critico con le interpretazioni di tale bene difese da altre persone con tradizioni diverse. In breve, ha luogo ovunque vi sia educazione al significato della vita buona e disponibilità a un'indagine seria» (p. 22).

essere portate a loro sostegno¹⁶. Quando è stabile e diffusa, la disposizione dei cittadini a considerarsi come legislatori ideali e a ripudiare gli eletti e i candidati alle cariche politiche che violano la ragione pubblica, rappresenta una delle fonti politiche e sociali della democrazia, una fonte di vitale importanza per la forza, il vigore e la solidità di tale regime¹⁷. Perciò, i cittadini assolvono al loro dovere di civiltà e sostengono l'idea di ragione pubblica facendo quello che possono per indurre gli eletti ad attenersi a questa. Tale dovere è, come altri diritti e doveri politici, intrinsecamente morale. Insisto su questo punto perché, se si trattasse di un dovere stabilito dalla legge, entrerebbe in conflitto con la libertà di parola.

I. 2. Passo ora all'analisi di quelli che ho classificato come il terzo, il quarto e il quinto aspetto della ragione pubblica. L'idea di ragione pubblica è un'implicazione della concezione di cittadinanza democratica, la concezione della cittadinanza appropriata a una democrazia costituzionale. Questa relazione politica fondamentale tra cittadini ha due caratteristiche particolari: innanzitutto, è una relazione tra cittadini all'interno della struttura di base della società, una struttura in cui essi entrano nascendo e da cui escono con la morte¹⁸, e in secondo luogo, è una relazione tra cittadini liberi ed eguali che esercitano il potere politico ultimo in quanto corpo collettivo.

¹⁶ Tale criterio richiama sotto certi aspetti il principio di Kant del contratto originario. Si vedano di I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, in *Die Metaphysik der Sitten*, (1797) Ak. VI, par. 47-49, pp. 315-18 [trad. it. *Principi metafisici della dottrina del diritto*, in *La metafisica dei costumi*, Laterza, Bari 1970, pp. 145-48]; e Id., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793), Ak. VIII, pp. 289-306 [trad. it. *Sul detto comune questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 153-159].

¹⁷ Si veda anche par. 4-2.

¹⁸ Si veda *Political Liberalism* cit., lezione I, par. 2.1, p. 12 [trad. it. pp. 29-30]. Sull'uscire dalla società solo con la morte, si veda *ibid.*, lezione IV, par. 1.2, p. 136, nota 4 [trad. it. p. 329].

Queste due caratteristiche sollevano immediatamente una domanda, e cioè come tali cittadini, legati tra loro da quella relazione, possano essere vincolati a onorare la struttura del loro regime democratico-costituzionale e a rispettare le leggi e le norme approvate secondo le sue regole, quando sono in gioco elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia di base. Il fatto del pluralismo ragionevole apre tale questione nel modo più acuto. Esso dice, infatti, che le differenze tra i cittadini derivanti dalle loro dottrine comprensive, siano esse religiose o meno, possono essere insormontabili. In base a quali ideali e principi, allora, i cittadini devono esercitare il potere politico ultimo, un potere cui essi partecipano tutti in eguale misura, in modo che ciascuno possa ragionevolmente giustificare le proprie decisioni politiche a ogni altro?

Rispondiamo a questa domanda dicendo: i cittadini sono ragionevoli quando, considerandosi l'un l'altro come liberi ed eguali all'interno di un sistema di cooperazione sociale che si prolunga di generazione in generazione, sono pronti a proporsi l'un l'altro termini di cooperazione equi secondo quella che essi considerano come la concezione della giustizia politica più ragionevole; e quando accettano di agire sulla base di tali termini anche a scapito, in situazioni particolari, dei loro personali interessi, alla sola condizione che anche gli altri facciano lo stesso. Il criterio di reciprocità richiede che, nel proporre certi termini di cooperazione come i più ragionevoli, chi li difende pensi che anche gli altri possano per buone ragioni accettarli, e farlo in quanto cittadini liberi ed eguali, non assoggettati o manipolati da alcuno, né sotto la pressione di una posizione politica o sociale inferiore¹⁹. Naturalmente, i cittadini non avranno la stessa

opinione sulla concezione della giustizia politica da considerare come la più ragionevole, ma riconosceranno concordemente che quelle proposte lo sono tutte, quanto meno in una certa misura.

Così, se affrontando un elemento costituzionale essenziale o una questione di giustizia di base, tutti gli eletti agiscono sulla base della e seguono la ragione pubblica, e tutti i cittadini ragionevoli pensano idealmente a se stessi come se fossero legislatori e seguono anch'essi la ragione pubblica, la legge che su quella questione esprime l'opinione della maggioranza è diritto legittimo. È possibile che non tutti la considerino come la più ragionevole o la più appropriata, ma essa è politicamente (moralmente) vincolante per ciascun cittadino, e dev'essere accettata come tale. Ognuno sa che tutti hanno parlato e votato in modo quantomeno ragionevole, e pertanto che ciascuno ha seguito la ragione pubblica e onorato il dovere di civiltà.

Perciò, quando è basata sul criterio della reciprocità, l'idea di legittimità politica dice: il nostro esercizio del potere politico è corretto solo quando crediamo sinceramente che le ragioni che proporranno a sostegno delle nostre azioni politiche (se dovessimo formularle come farebbero gli eletti) sono sufficienti, e pensiamo inoltre, per buone ragioni, che anche gli altri cittadini potrebbero ragionevolmente accettarle. Tale criterio trova applicazione su due livelli: a quello della struttura costituzionale, e a quello delle singole leggi o norme promulgate in conformità con tale struttura. Per essere ragionevoli, le concezioni politiche devono giustificare solo costituzioni che soddisfino questo principio.

Per spiegare in modo più chiaro il ruolo del criterio della reciprocità quale è espresso dalla ragione pubblica, possiamo dire che esso consiste nello specificare la natura della relazione politica in un regime democratico-costituzionale come una relazione di amicizia tra cittadini. Infatti, se gli eletti agiscono, nelle loro discussioni pubbliche, sulla sua base e gli altri cittadini lo sostengono, tale criterio dà forma alle istitu-

¹⁹ L'idea di reciprocità gioca un ruolo importante anche nell'opera di A. Gutmann e D. Thompson, *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1996, capp. 1-11 e *passim*. Tuttavia, il significato e lo sfondo delle nostre rispettive teorie sono diversi. Nel liberalismo politico, la ragione pubblica è puramente politica, per quanto i valori politici siano anche intrinsecamente morali. La trattazione di Gutmann e Thompson è più generale, e sembra svilupparsi a partire da una dottrina comprensiva.

zioni fondamentali. Per esempio – e cito un caso semplice –, se vogliamo sostenere che ad alcuni cittadini la libertà religiosa dev'essere negata, dobbiamo offrire a tali cittadini non solo delle ragioni che essi possano comprendere – così come Serveto capiva perché Calvino volesse condannarlo al rogo –, ma ragioni che possiamo ragionevolmente aspettarci che essi possano ragionevolmente accettare in quanto cittadini liberi ed eguali. Quando si negano libertà fondamentali, si viola di norma anche il criterio della reciprocità. Quali ragioni, infatti, possono sia soddisfare tale criterio sia giustificare la negazione a qualcuno della libertà religiosa, il mantenere altri in schiavitù, l'idea di subordinare il diritto di voto alla priorità, o la negazione del suffragio alle donne?

Poiché l'idea di ragione pubblica specifica al livello più profondo i valori politici di base e definisce in che modo la relazione politica debba essere intesa, chi pensa che le questioni politiche fondamentali devono essere decise, non sulla base delle ragioni che potrebbero essere condivise da tutti i cittadini come liberi ed eguali, ma alla luce di quelle che egli considera come le ragioni migliori secondo la sua personale idea dell'intera verità – e perciò anche della sua dottrina comprensiva religiosa o secolare –, respingerà, ovviamente, l'idea di ragione pubblica. Il liberalismo politico considera questa insistenza, in politica, sull'intera verità come incompatibile con la cittadinanza democratica e l'idea di diritto legittimo.

1.3. La democrazia ha una lunga storia, dai suoi esordi nella Grecia classica fino ad oggi, e non sorprende, dunque, che ci siano numerosi modi di concepirla.²⁰ Qui mi occupo

²⁰ Per un'utile rassegna storica, si veda D. Held, *Models of Democracy*, Stanford University Press, Stanford Cal. 1997 (trad. it. *Modelli di democrazia*, il Mulino, Bologna 1997). I molti modelli di Held coprono il periodo che va dalla *polis* antica ai giorni nostri (in riferimento ai quali Held chiede cosa per democrazia si debba intendere oggi), e comprendono perciò le numerose forme di repubblicanesimo e di liberalismo classico, nonché la concezione della democrazia delle élite in com-

esclusivamente delle democrazie costituzionali bene ordinate – una definizione che ho già utilizzato all'inizio del saggio –, o potrei anche dire delle democrazie deliberative. A definire la democrazia deliberativa è la stessa idea di deliberazione. Nel deliberare, i cittadini si scambiano opinioni sulle questioni di politica pubblica, e discutono le ragioni che le sostengono. Essi suppongono che, nella discussione con gli altri, i loro convincimenti possano cambiare ed essere rivisti, e perciò non li considerano semplicemente come un risultato immutabile dei loro interessi privati o non politici. È a questo punto che la ragione pubblica si rivela cruciale. Essa caratterizza il modo di ragionare di questi cittadini sugli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia di base. Mi è impossibile analizzare qui in modo esauriente la natura della democrazia deliberativa, ma mi soffermerò ugualmente su alcune sue caratteristiche essenziali. Ciò mi consentirà di mostrare il più ampio posto che la ragione pubblica occupa in essa, e l'importante ruolo che vi gioca.

La democrazia deliberativa è definita da tre elementi essenziali. Il primo consiste nell'idea di ragione pubblica²¹, per quanto non si tratti in tutti i casi della stessa medesima idea. Il secondo è rappresentato dalla struttura delle istituzioni democratico-costituzionali, la quale struttura specifica la posizione degli organi legislativi deliberativi. Il terzo è costituito dal consapevole desiderio dei cittadini in generale di seguire la ragione pubblica e di realizzare il suo ideale nella

Petizione proposta da Schumpeter. Tra gli autori considerati, troviamo Platone e Aristotele, Marsilio da Padova e Machiavelli, Hobbes e Madison, Bentham, James Mill e John Stuart Mill, e infine Marx, analizzato insieme al socialismo e al comunismo. L'esame di ciascuno di questi autori è accompagnato da uno schema sintattico delle istituzioni caratteristiche e dei loro ruoli.

²¹ La democrazia deliberativa limita le ragioni che i cittadini possono portare a sostegno delle loro opinioni politiche alle ragioni coerenti con il fatto di considerare gli altri cittadini come eguali. Si vedano J. Cohen, *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in A. Hamlin e P. Pettit (a cura di), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, Routledge, Oxford, 2002, pp. 171-191; J. Cohen, *What's at Stake in the Review Symposium on Democracy and Its Critics*, in «Journal of Politics», 53 (1991), pp. 223-24; Id., *Democracy and Liberty*, in J. Elster (a cura di), *Deliberative Democracy*, Cambridge University Press, New York 1998.

propria condotta politica. Le implicazioni immediate di questi elementi essenziali sono due: il finanziamento pubblico delle elezioni, e la garanzia di occasioni pubbliche per una discussione ordinata e seria sulle questioni fondamentali e i problemi di politica pubblica. La deliberazione pubblica deve essere resa possibile, riconosciuta come una caratteristica di base della democrazia, e liberata dalla sciagura del denaro.²² Se ciò non accade, la politica finisce con l'essere dominata dagli interessi organizzati delle grandi imprese o di altri attori, i quali, elargendo consistenti contributi alle campagne elettorali, stravolgono la discussione e la deliberazione pubblica fino a renderle impossibili.

La democrazia deliberativa riconosce, inoltre, che senza un'ampia preparazione di tutti i cittadini sugli aspetti di base del regime democratico-costituzionale, e in mancanza di un pubblico informato sui problemi più urgenti, prendere decisioni politiche e sociali importanti è semplicemente impossibile. Se il pubblico è male informato e cinico, è difficile persino persuaderlo ad accettare e seguire innovazioni e riforme di qualità prospettate da qualche leader politico lungimirante. Per esempio, sono state avanzate proposte sensate anche riguardo alla crisi, presumibilmente imminente, del sistema di sicurezza sociale: rallentare l'aumento dei livelli dei trasferimenti, alzare gradualmente l'età pensionabile, imporre limiti alle dispendiose terapie per i malati terminali che prolungano la vita soltanto di qualche giorno o settimana, e infine alzare le aliquote fiscali subito anziché temporeggiare per procedere ad aumenti più pesanti in futuro.²³ Ma chiunque segua «il gran-

²² Si veda R. Dworkin, *The Curse of American Politics*, in «New York Review of Books», 17 ottobre 1996, p. 19 (dove si spiega perché «il denaro rappresenta la minaccia più seria per il processo democratico»). Nello stesso articolo (pp. 21-24), Dworkin critica anche con grande forza il grave errore commesso dalla corte suprema nel caso *Buckley v. Valeo* (in «United States Supreme Court Reports», 424 (1976), p. 1). Si veda anche *Political Liberalism* cit., lezione VIII, par. 12, pp. 359-63 [trad. it. pp. 299-302]. (Il caso *Buckley* suscita [...] uno sconcerto profondo», e corre il rischio di «ripetere l'errore dell'epoca di Lochner»).

²³ Si veda P. Krugman, *Demographics and Destiny*, in «New York Times Book Review», 20 ottobre 1996, p. 12, dove si descrivono e analizzano le proposte avan-

de gioco della politica» sa che nessuna di queste ragionevoli proposte verrà accettata, almeno a giudicare da come oggi vanno le cose. E lo stesso si può dire a proposito dell'importanza del sostegno alle istituzioni internazionali (come le Nazioni Unite), di un uso accorto degli aiuti all'estero, o della protezione dei diritti umani in questo paese e altrove. Continuamente alla ricerca di nuovi finanziamenti per le campagne elettorali, il sistema politico è semplicemente incapace di funzionare. I suoi poteri deliberativi sono paralizzati.

2. Il contenuto della ragione pubblica.

2.1. Quindi, un cittadino partecipa alla ragione pubblica se conduce le proprie deliberazioni sulla base di quella che egli considera sinceramente come la concezione politica della giustizia più ragionevole, una concezione capace di esprimere valori politici che egli ritiene, per buone ragioni, come ragionevolmente accettabili anche dagli altri cittadini in quanto liberi ed eguali. Ognuno di noi deve avere principi e linee guida ai quali potersi appellare in un modo che soddisfi questo criterio. Ho proposto che una strada per identificare questi principi e linee guida sia quella che consiste nel dimostrare che sono i principi e le linee guida su cui si accorderebbero tutti in quella che, in *Political Liberalism*, ho chiamato posizione originaria.²⁴ Ma è possibile che altri considerino più ragionevoli strade diverse.

Il contenuto della ragione pubblica è dato perciò, non da una e una sola concezione politica della giustizia, ma da una

zate da P. G. Peterson, in *Will America Grow Up Before It Grows Old? How the Coming Social Security Crisis Threatens You, Your Family and Your Country*, Random House, New York 1996; e da C. R. Morris, in *The AARP: America's Most Powerful Lobby and the Clash of Generations*, Times Books, New York 1996.

²⁴ *Political Liberalism* cit., lezione I, par. 4, pp. 22-28 [trad. it. pp. 37-42].

famiglia di tali concezioni. Poiché esistono diversi liberalismi e diverse teorie affini, esistono anche diverse forme di ragione pubblica, e a specificarle è la famiglia delle concezioni politiche ragionevoli. La giustizia come equità non è che una di tale concezioni, quali che siano i suoi particolari meriti. La caratteristica distintiva di queste forme di ragione pubblica è il criterio di reciprocità, un criterio che deve valere tra cittadini liberi ed eguali, considerati a loro volta come ragionevoli e razionali. Tre aspetti particolari caratterizzano queste concezioni:

innanzitutto, un elenco di certi diritti, libertà e opportunità di base (del tipo che i regimi costituzionali ci hanno reso familiare);

in secondo luogo, l'assegnazione a questi diritti, libertà e opportunità di una priorità speciale, in particolare rispetto alle pretese avanzate nel nome di qualche bene generale e dei valori perfezionistici; e

infine, misure che assicurino a tutti i cittadini adeguati mezzi per tutti gli scopi, utilizzando i quali essi possano sfruttare effettivamente le loro libertà.²⁵

Ciascuno di questi liberalismi accoglie l'idea di base dei cittadini come persone libere ed eguali, e quella di società come equo sistema di cooperazione che si prolunga nel tempo. Tuttavia, poiché queste idee possono essere interpretate in modi diversi, sono diverse anche le formulazioni dei principi della giustizia e i contenuti della ragione pubblica. Non solo. Da una concezione politica all'altra può anche cambiare l'ordine, o equilibrio, dei principi e dei valori politici. Assumo, inoltre, che questi liberalismi contengano principi di giustizia sostanziali, e che includano pertanto qualcosa di più della giustizia procedurale. Ciò che ci aspettiamo è che specificino le libertà religiose e di espressione artistica di

²⁵ Seguo la definizione proposta in *Political Liberalism* cit., lezione I, par. 1.2, p. 6 [trad. it. p. 25], e lezione IV, par. 5.3, pp. 156-57 [trad. it. p. 141].

cittadini eguali, nonché idee di equità sostanziali che comportino opportunità egue e assicurino adeguati mezzi per tutti gli scopi, e molto altro.²⁶

Perciò, il liberalismo politico non cerca di fissare la ragione pubblica una volta per tutte nella forma della concezione politica della giustizia preferita.²⁷ Procedere in questo modo non sarebbe sensato. Per esempio, il liberalismo politico ammette, tra le altre, anche la concezione discorsiva della legittimità proposta da Habermas (definita talvolta radical-democratica, anziché liberale)²⁸, e persino le teorie cat-

²⁶ Si può pensare che il fatto del pluralismo conduca a una conclusione diversa, e cioè che, rispetto alle dottrine comprensive, possano essere egue solo le forme di giudizio procedurali, non quelle sostanziali. E la tesi sostenuta con forza da Stuart Hampshire in *Innocence and Experience*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989 [trad. it. *Innocenza ed esperienza*, Feltrinelli, Milano 1995]. Nel testo, assumo invece che le forme di liberalismo esistenti siano tutte concezioni sostanziali. Per una trattazione esauriente di tali questioni, si veda J. Cohen, *Pluralism and Proceduralism*, in «Chicago-Kent Law Review», 69 (1994), pp. 589-618.

²⁷ Penso che la giustizia come equità occupi un posto speciale nella famiglia delle concezioni politiche, come sostengo anche in *Political Liberalism* cit., lezione IV, par. 7.4. Ma questa mia opinione non è rilevante per le idee di liberalismo politico e di ragione pubblica.

²⁸ Si veda J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992 [trad. it. *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Guerini e Associati, Milano 1996]. Nel suo *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (Routledge, London 1992), analizzando diversi modelli di spazio pubblico, Seyla Benhabib sostiene che «il modello discorsivo è il solo che sia compatibile tanto con le tendenze sociali generali delle nostre società, quanto con le aspirazioni di emancipazione dei nuovi movimenti sociali, come quello delle donne» (p. 113). Non lo sarebbero infatti né la concezione agonistica della Arendt, come Benhabib la chiama, né il liberalismo politico. Mi è difficile capire, tuttavia, sotto quali aspetti la prospettiva dell'autrice si allontani da una qualche forma di liberalismo politico e di ragione pubblica. Si scopre, infatti, che essa identifica la sfera pubblica in ciò in cui la identifica anche Habermas, e cioè in quella che *Political Liberalism* chiama cultura di sfondo della società civile, alla quale l'ideale della ragione pubblica non si applica. Ne deriva che il liberalismo politico non è restrittivo nel modo in cui l'autrice pensa. Inoltre, per quanto mi è dato capire, Benhabib non dà una dimostrazione della sua tesi - che sia impossibile interpretare certi principi del giusto e della giustizia appartenenti al contenuto della ragione pubblica in un modo che si applichino anche ai problemi sollevati dal movimento delle donne. E in effetti dubito che una tale dimostrazione possa essere data. Le stesse osservazioni valgono anche per S. Benhabib, *Liberal Democracy versus a Critical Theory of Discourse Legitimation*, in N. Rosenblum (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1989, pp. 143, 154-56, in cui i problemi del movimento delle donne sono analizzati in modo simile.

toliche del bene comune e della solidarietà, se sono espresse in termini di valori politici²⁹. Anche se sono relativamente poche le concezioni che finiscono, a lungo andare, col prevalere, e sembra talvolta che sia una sola ad occupare il posto centrale, le forme di ragione pubblica ammissibili sono sempre numerose. È possibile, inoltre, che di tanto in tanto ne vengano proposte nuove varianti, e che quelle vecchie perdano i propri difensori. È importante che sia così; se ciò non accadesse, i gruppi e gli interessi creati dal cambiamento sociale potrebbero non riuscire a dare alle proprie richieste una voce politica appropriata, o essere repressi³⁰.

2.2. Dobbiamo distinguere la ragione pubblica da quella che talvolta viene chiamata ragione secolare – o anche valori secolari. Questa ragione e questi valori non coincidono con la ragione pubblica. Per ragione secolare intendo, infatti, il ragionare in termini di dottrine comprensive non religiose. Queste dottrine e i loro valori sono troppo ampi per servire agli scopi della ragione pubblica. I valori politici non sono dottrine morali³¹, a prescindere da quanto tali dottrine possano essere accessibili alla nostra ragione o alla nostra comune riflessione. Le dottrine morali stanno sullo stesso piano della religione, e in primo luogo della filosofia. Viceversa, per

²⁹ Poiché deriva da Aristotele e Tommaso d'Aquino, l'idea di bene comune occupa un posto fondamentale in gran parte del pensiero morale e politico cattolico. Si vedano, per esempio, J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980, pp. 153-56, 160 [trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Giapichelli, Torino 1996]; e J. Maritain, *L'homme et l'état* (1953) [trad. it. *L'uomo e lo Stato*, Vita e pensiero, Milano 1970, pp. 114-20]. Finnis è particolarmente chiaro, mentre Tommaso d'Aquino è di tanto in tanto ambiguo.

³⁰ Perciò, Jeremy Waldron commette un errore nel sostenere che il liberalismo politico non ammette la nascita di concezioni della giustizia politica nuove o la modificazione di quelle vecchie. Si veda J. Waldron, *Religious Contributions in Political Deliberation*, in «San Diego Law Review», 30 (1993), pp. 837-38. Per una replica alle critiche di Waldron, si veda L. B. Solum, *Noted Public Reasons*, in «Loyola Law Review», 29 (1996), p. 1460. («L'accettazione generale di un ideale di ragione pubblica liberale consentirebbe un forte sviluppo del discorso politico»).

³¹ Per la definizione di «dottrina», si veda, sopra, nota 2.

quanto siano anche intrinsecamente morali, i principi e i valori politici liberali sono definiti da concezioni politiche della giustizia liberali, e rientrano dunque nella categoria del politico. Queste concezioni politiche hanno tre caratteristiche:

innanzitutto, i loro principi si applicano alle istituzioni politiche e sociali di base (alla struttura di base della società); in secondo luogo, possono essere presentate indipendentemente da tutte le dottrine comprensive, di qualunque tipo siano (anche se, ovviamente, possono essere sostenute da un ragionevole consenso per intersezione di tali dottrine); e

infine, possono essere elaborate a partire da idee fondamentali considerate come implicite nella cultura politica pubblica di ogni regime costituzionale, per esempio la concezione dei cittadini come persone libere ed eguali, e quella della società come equo sistema di cooperazione.

Il contenuto della ragione pubblica è dato perciò dai principi e i valori della famiglia delle concezioni politiche della giustizia liberali che soddisfano queste condizioni. Partecipare alla ragione pubblica significa appellarsi a una di queste concezioni politiche – ai suoi ideali e principi, ai suoi criteri e valori – ogni volta in cui la discussione riguarda questioni politiche fondamentali. Ma è bene osservare che questa condizione non ci impedisce di introdurre nella discussione politica la nostra dottrina comprensiva, religiosa o meno, a patto che si sia disposti, al momento opportuno, a difendere i principi e le politiche che la nostra dottrina comprensiva a nostro dire sostiene portando ragioni appropriatamente pubbliche. Chiamo questa richiesta *clausola condizionale*. La analizzerò in dettaglio più avanti³².

Una caratteristica del ragionamento pubblico, allora, è il suo procedere interamente all'interno di una concezione politica della giustizia. Tra i valori politici rientrano, per fare

³² Si veda par. 4.

qualche esempio, quelli citati nel preambolo alla costituzione degli Stati Uniti: una unione più salda, giustizia, la pace interna, una difesa comune, il benessere generale, e la benedizione della libertà per noi e i nostri discendenti; valori che a loro volta ne sortintendono altri: per esempio, per giustizia intendiamo anche eguali libertà fondamentali, l'egualianza delle opportunità, certi ideali relativi alla distribuzione del reddito e all'imposizione fiscale, e molto altro.

I valori politici della ragione pubblica si distinguono dai valori di altro tipo per il fatto di trovare realizzazione nelle e caratterizzare le istituzioni politiche. Ciò non significa che valori analoghi non possano caratterizzare altre forme sociali. I valori dell'efficacia e dell'efficienza possono caratterizzare sia l'organizzazione sociale delle squadre e dei club, sia le istituzioni politiche della struttura di base della società. E tuttavia, un valore è propriamente politico solo quando è politica la stessa forma sociale che esso caratterizza: quando trova realizzazione, diciamo, in elementi della struttura di base e nelle sue istituzioni politiche e sociali. Ma ciò significa che molte concezioni sono politiche ma non liberali, tra cui quelle faurici dei regimi aristocratici, oligarchici, autocratici e dittatoriali. La categoria del politico comprende tutte queste concezioni³³. E tuttavia, ciò che qui ci interessa è solo l'insieme delle concezioni politiche che sono ragionevoli per i regimi democratico-costituzionali, e come i precedenti capoversi spiegarono bene, possono essere tali solo le concezioni politiche che esprimono ideali e principi politici liberali.

2.3. Un'altra caratteristica essenziale della ragione pubblica riguarda le concezioni politiche che la compiono, le quali dovrebbero essere, infatti, complete. Ciò significa che ciascuna concezione dovrebbe esprimere principi, criteri,

³³ Su questo, si veda *Political Liberalism* cit., lezione IX, par. 1.1, pp. 374-75 [non tradotta nell'edizione italiana, N.d.T.].

ideali e anche linee guida per l'indagine, tali che i valori da essa specificati possano essere appropriatamente ordinati o per qualche altra via collegati l'uno all'altro, in modo che questi stessi valori possano da soli dare una risposta a tutti, o quasi, i problemi relativi agli elementi costituzionali essenziali o alle questioni di giustizia di base. Qui, l'ordinamento dei valori è compiuto alla luce della struttura e delle caratteristiche di questi stessi valori all'interno della concezione politica, e non a partire, in primo luogo, dal modo in cui essi compaiono all'interno delle dottrine comprensive dei cittadini. Nel procedere al loro ordinamento, non dobbiamo guardare ai valori politici come a entità separate, indipendenti l'una dall'altra e dal loro particolare contesto. Non sono burattini manovrati da dietro le quinte da dottrine comprensive³⁴. Possiamo dire che il loro ordinamento non è alterato da tali dottrine se la ragione pubblica lo riconosce come ragionevole. E poiché le strutture istituzionali sono aperte alla vista e gli errori e le lacune dell'ordinamento politico verranno alla luce, la ragione pubblica può davvero riconoscere un certo ordinamento di valori politici come ragionevole (o irragionevole). Perciò, che un certo ordinamento di valori politici non sia distorto da particolari dottrine comprensive ragionevoli è qualcosa che possiamo accertare con una certa sicurezza. (Desidero insistere su questo punto: il solo criterio per stabilire se o no vi sia stata distorsione è l'irragionevolezza o ragionevolezza dell'ordinamento).

L'importanza della completezza può essere spiegata così: una concezione politica incompleta non offre alla riflessione un'intelaiatura adeguata sulla cui base discutere le questioni politiche fondamentali³⁵. Quello che nella ragione pubbli-

³⁴ Devo questa osservazione a Peter de Marneffe.

³⁵ È bene tenere presente, a questo proposito, che a concezioni politiche della giustizia diverse corrispondono diverse interpretazioni degli elementi costituzionali essenziali e delle questioni di giustizia di base. Ma poiché i concetti e i valori di una certa concezione possono anch'essi essere interpretati in modo diverso, esistono anche interpretazioni diverse della stessa concezione. Ne segue che non c'è una linea di confine che delimiti in modo netto dove una concezione politica fini-

ca non possiamo fare è procedere direttamente dalla nostra dottrina comprensiva o da qualche parte di essa a uno o diversi principi e valori politici e alle particolari istituzioni che essi sostengono. Ciò che al contrario dobbiamo fare è andare innanzitutto alle idee di base di una concezione politica completa, e di qui sviluppare i suoi principi e ideali, e utilizzare le argomentazioni che essi consentono. La ragione pubblica ammetterebbe altrimenti argomentazioni eccessivamente immediate e frammentarie.

2.4. Mi soffermo ora su diversi esempi di principi e valori politici per illustrare il contenuto della ragione pubblica in modo più specifico. Mostrerò, in particolare, in quali modi il criterio della reciprocità possa trovare applicazione, e in che senso sia esposto a violazioni.

a) Come primo esempio, considero il valore dell'autonomia. Tale valore può assumere due forme: quella dell'autonomia politica, la quale consiste nella garanzia giuridica dell'indipendenza e integrità dei cittadini e nel loro partecipare in modo eguale all'esercizio del potere politico; e quella puramente morale, la quale definisce un certo tipo di vita e di riflessione, il tipo di vita e riflessione in cui sottoponiamo i nostri fini e ideali più

sca e la sua interpretazione inizi, né ne abbiamo effettivamente bisogno. E tuttavia, una concezione limita fortemente le sue possibili interpretazioni; se non fosse così, la discussione e l'argomentazione non potrebbero procedere. Per esempio, può sembrare che una costituzione che proclami la libertà di religione (compresa la libertà di non professarne alcuna) e la separazione tra stato e chiesa, lasci aperta la questione del finanziamento pubblico alle scuole religiose e delle modalità in cui eventualmente assicurare questo sostegno. Si può pensare che alle diverse disposte a tale questione corrispondano interpretazioni diverse della stessa concezione politica, un'interpretazione a favore del finanziamento pubblico e una contraria; o invece che vi corrispondano due concezioni politiche differenti. Nei casi in cui i dettagli restano imprecisati, non ha importanza per quale lettura si opti. La cosa importante è che il contenuto della ragione pubblica, un contenuto che è dato da una famiglia di concezioni politiche, ammetta le interpretazioni di cui possiamo avere bisogno. Non siamo costretti ad attenerci a una concezione fissa, e ancor meno a una singola particolare interpretazione. Queste considerazioni sono una risposta a K. Greenawalt. *Private Conscience and Public Reason*, Oxford University Press, Oxford 1995, pp. 113-20, in cui si dice che, di fronte al problema di determinare l'interpretazione delle concezioni politiche, *Political Liberalism* si troverebbe in difficoltà.

profondi a un esame critico, proprio come ci invita a fare l'ideale dell'individualità di Mill³⁶. Qualunque cosa si possa pensare dell'autonomia come valore puramente morale, quel che è certo è che esso non può soddisfare il criterio della reciprocità. Dato il fatto del pluralismo ragionevole, è infatti possibile che molti cittadini lo respingano, per esempio i cittadini che sostengono certe dottrine religiose. L'autonomia morale non è dunque un valore politico, mentre lo è l'autonomia politica.

b) Si consideri, come secondo esempio, la celebre parabola del buon Samaritano e i valori in essa celebrati. Tali valori sono propriamente politici, o si tratta invece di valori semplicemente religiosi o filosofici? Mentre l'interpretazione ampia della cultura politica pubblica ci consente, per esempio, di illustrare una certa nostra proposta anche attraverso la parabola del buon Samaritano, la ragione pubblica ci richiede di giustificarla nei termini di valori propriamente politici³⁷.

c) Come terzo esempio, analizzerò gli appelli al merito nelle discussioni sull'equità delle distribuzioni del reddito: le persone sostengono in genere che tali distribuzioni dovrebbero rispettare il criterio del merito. Ma a quale tipo di merito pensano? Intendono forse dire che le persone che ricoprono certe cariche dovrebbero avere le competenze richieste – per esempio, che i giudici devono essere preparati a giudicare – e che tutti dovrebbero avere opportunità eguali di acquisire le qualifiche necessarie a occupare le posizioni favorite? Il valore difeso è in questo caso effettivamente politico. Ma la distribuzione secondo il merito morale – secondo, cioè, il valore morale del carattere, considerato in tutti i suoi aspetti, non esclusa la dottrina comprensiva sostenuta – non è un valore politico. Questo tipo di distribuzione non è un obiettivo politico e sociale realizzabile.

³⁶ J. S. Mill, *On Liberty* (1859), cap. III, cpv. 1-9 [trad. it. *La libertà in 14*, *La libertà, l'utilitarismo, l'asservimento delle donne*, Rizzoli, Milano 1993].

³⁷ Sulla clausola condizionale e il ricorso, nella propria argomentazione, a questa parabola evangelica, si veda par. 4-3. Per un'analisi dettagliata dell'interpretazione ampia della cultura politica pubblica, si veda par. 4 in generale.

d) Si consideri, infine, l'interesse dello stato per la famiglia e la vita umana. Come dev'essere specificato, per essere corretto, il valore politico invocato? In passato, è stato spesso definito in termini piuttosto generali. Ma in un regime democratico, è legittimo solo l'interesse del governo al sostegno e alla regolazione ordinata, per opera del diritto pubblico e della politica, delle istituzioni necessarie a riprodurre nel tempo la società politica. Tra tali istituzioni, rientrano la famiglia (in una forma che sia giusta *just*), le istituzioni che si occupano della cura e dell'istruzione dei bambini, e infine quelle che operano nel settore della salute pubblica in generale. Poiché la società politica è considerata come esistente da sempre e destinata a durare, e dunque impegnata a conservare se stessa, le proprie istituzioni e la propria cultura di generazione in generazione, il sostegno e la regolazione ordinata della sua riproduzione si basa su principi e valori politici. Dato questo interesse, sembra che il governo non debba mostrare alcuna attenzione per la forma della vita familiare o le relazioni tra i sessi, a meno che tale forma o queste relazioni non incidano in qualche modo sulla riproduzione ordinata della società nel tempo. Perciò, se facesse posto ad appelli alla monogamia in quanto tale o a condanne dei matrimoni omosessuali, il legittimo interesse del governo per la famiglia mostrerebbe di riflettere dottrine comprensive religiose o morali. Quell'interesse si rivelerebbe, in tal caso, non specificato nel modo appropriato. Naturalmente, vi sono valori politici alla luce dei quali potrebbe apparire opportuna anche questa specificazione: per esempio, se la monogamia si dimostrasse necessaria a garantire l'eguaglianza delle donne, o i matrimoni omosessuali si rivelassero dannosi per la crescita e l'educazione dei bambini.³⁸

2.5. Questi quattro esempi ci consentono di dare rilievo a un contrasto con il tipo di ragione che più sopra ho chia-

³⁸ Non è mia intenzione, ovviamente, cercare di risolvere tale questione. A interessarsi più piuttosto i tipi di ragioni e di considerazioni che il ragionamento pubblico richiede.

mato secolare³⁹. Una tesi spesso sostenuta dice che, se non dobbiamo, è vero, invocare ragioni religiose o dottrine settarie per giustificare la legislazione di una società democratica, possiamo richiamarci tuttavia alle argomentazioni secolari più solide⁴⁰. Ma in cosa consistono queste dimostrazioni secolari? Alcuni pensano che con questa definizione si intenda qualunque argomentazione meditata, critica, pubblicamente comprensibile e razionale; e pertanto sviluppino diverse argomentazioni di questo tipo, per esempio, a sostegno dell'idea che le relazioni omosessuali siano indegne o degradanti⁴¹. E senza dubbio possibile, naturalmente, che alcune di tali argomentazioni siano meditate e razionali, e perciò secolari, stando alla definizione proposta. E tuttavia, una caratteristica centrale del liberalismo politico è l'idea che queste argomentazioni siano del tutto analoghe a quelle religiose. Dal punto di vista del liberalismo politico, le dottrine filosofiche secolari non forniscono ragioni pubbliche. I concetti e i ragionamenti secolari di questo tipo appartengono piuttosto alla filosofia e alle dottrine morali, non rientrano nell'ambito del politico.

Perciò, nel decidere se le relazioni omosessuali tra cittadini debbano essere trasformate in un reato penale, la domanda cui dobbiamo rispondere non è se queste relazioni siano

³⁹ Si veda par. 2.2.

⁴⁰ Si veda R. Audi, *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*, in «San Diego Law Review», 30 (1993), p. 677. Audi definisce le ragioni secolari nel modo seguente: «Una ragione secolare è, detto alla buona, una ragione la cui forza normativa non dipende in modo evidente né dall'esistenza di Dio o da considerazioni teologiche, né dalle dichiarazioni di una persona o istituzione in quanto autorità religiosa» (p. 692). Questa definizione non distingue in modo chiaro le ragioni secolari che derivano da qualche dottrina comprensiva non religiosa, dalle ragioni di una concezione puramente politica che è parte, come tale, del contenuto della ragione pubblica. Se si riferisce alle ragioni del primo tipo, l'idea di Audi secondo cui anche le ragioni secolari dovrebbero essere portate, insieme a quelle religiose, nella discussione, potrebbe essere intesa nel senso di quella che, nel paragrafo 4.1, chiamo clausola condizionale.

⁴¹ Si veda l'analisi della tesi di John Finnis proposta da Michael Perry, nella quale si nega che tali relazioni possano essere compatibili con il bene umano. M. Perry, *Religion in Politics: Constitutional and Moral Perspectives*, Oxford University Press, Oxford 1997, cap. III, pp. 85-86.

vietate da una degna idea del bene umano autentico, definita da una qualche solida prospettiva filosofica e non religiosa, né se siano ritenute peccato dalle idee di qualche chiesa, ma dobbiamo chiederci innanzitutto se una legge che intenda proibire violi i diritti dei cittadini liberi ed eguali di una democrazia.⁴² Per rispondere a questa domanda, abbiamo bisogno di una concezione politica della giustizia ragionevole che specifichi questi diritti civili – che affronti, cioè, una questione di elementi costituzionali essenziali.

3. *Religione e ragione pubblica in una società democratica.*

3.1. Prima di esaminare l'idea di interpretazione ampia della cultura politica pubblica, è bene che ci poniamo un'altra domanda: com'è possibile per coloro che sostengono dottrine religiose, alcune delle quali basate su autorità confessionali (quali sono, per esempio, la chiesa o la Bibbia), difendere al tempo stesso una concezione politica ragionevole che sostiene un regime democratico-costituzionale ragionevole? Possono queste dottrine essere compatibili per le giuste ragioni con una concezione politica liberale? Perché questa compatibilità sia effettiva, non è sufficiente che queste dottrine accettino i sistemi di governo democratici semplicemente come un *modus vivendi*. Consentiremi di chiamare i cittadini che difendono una dottrina religiosa cittadini di fede. Possiamo porci, allora, la seguente domanda: com'è possibile per i cittadini di fede essere membri convinti di una società democratica, e perciò aderire agli ideali e ai valori politici intrinseci di tale società, anziché semplicemente prendere atto dell'equilibrio delle forze politi-

⁴² Seguo la tesi di T. M. Scanlon, *The Difficulty of Tolerance*, in D. Heyd (a cura di), *Tolerance: An Elusive Virtue*, Princeton University Press, Princeton N.J. 1996, pp. 226-39. Per quanto tutto il saggio sia estremamente interessante, rispetto al problema qui in discussione, è rilevante in particolare il par. 3, pp. 230-33.

che e sociali? Detto con parole più nette: com'è possibile – come accade – che i cittadini di fede, anche non religiosa (o secolare), facciano proprio un regime costituzionale anche quando le loro dottrine comprensive rischiano, sotto le sue condizioni, di non avere fortuna, e persino di decadere? Quest'ultima domanda riporta di nuovo in primo piano sia l'importanza dell'idea di legittimità, sia il ruolo della ragione pubblica nella determinazione del diritto legittimo.

Per chiarire la questione, considererò due esempi. Il primo prende lo spunto dai cattolici e dai protestanti del XVI e XVII secolo, un'epoca in cui il principio di tolleranza era onorato esclusivamente come *modus vivendi*⁴³: se una parte l'avesse avuta vinta sull'altra, avrebbe imposto la propria dottrina religiosa come la sola fede ammissibile. Immaginiamo ora che in una certa società esistano molte fedi religiose diverse, che tali fedi condividano tutte questo atteggiamento, e infine che ciascuna di esse ritenga il numero relativo dei suoi fedeli destinato a restare grosso modo lo stesso per un tempo indeterminato. Una tale società potrebbe avere una costituzione simile a quella degli Stati Uniti. Questa costituzione proteggerebbe pienamente le libertà religiose di tutte le confessioni esistenti, confessioni nettamente divise ma più o meno eguali dal punto di vista del potere politico. Sarebbe onorata, potremmo dire, come un patto per mantenere la pace civile⁴⁴. Probabilmente, per non aprire conflitti religiosi e non provocare ostilità settarie, le questioni politiche verrebbero affrontate in termini di idee e valori politici. La ragione pubblica, cioè, servirebbe semplicemente a mantenere pacifiche le divisioni e a sostenere la stabilità sociale. Il punto è che tale stabilità non si produrrebbe per le giuste ragioni – in quanto assicurata, cioè, da una solida lealtà per gli ideali e i valori politici (moralì) di una società democratica.

⁴³ Si veda *Political Liberalism* cit., lezione IV, par. 3-4, p. 148 [trad. it. pp. 134-135].

⁴⁴ Si veda l'esempio della società dei molti fervidi credenti proposto da Kent Greenawalt, in *Private Consciences and Public Reasons* cit., pp. 16-18, 21-22.

La stabilità non si produce per le giuste ragioni neppure nel secondo esempio – l'esempio di una società democratica nella quale i cittadini accettano come principi politici (morali) le norme costituzionali sostanziali che assicurano le libertà religiose, politiche e civili, ma in cui la lealtà a questi principi costituzionali è così debole che nessuno è disposto a vedere la propria dottrina religiosa o non religiosa perdere influenza o seguaci, ed è pronto, per evitarlo, anche a resistere o a disobbedire alle leggi che minacciano, a suo giudizio, di indebolirla. E lo fa anche se le libertà religiose e di altro tipo sono immancabilmente tutte difese, e la sua particolare dottrina completamente sicura. La democrazia è accettata, anche qui, condizionatamente, e non per le giuste ragioni.

Entrambi questi esempi descrivono società divise in gruppi distinti, ciascuno dei quali persegue un interesse fondamentale diverso e opposto agli interessi degli altri gruppi, ed è disposto, in suo nome, a opporsi al diritto democratico legittimo o a violarlo. Nel primo esempio, si tratta dell'interesse di una particolare religione a stabilire la propria egemonia; nel secondo, dell'interesse fondamentale di una dottrina a mantenere un certo livello di successo e di influenza per la propria prospettiva, sia essa religiosa o non religiosa. Per quanto sia in grado di assicurare a tutte le dottrine ammissibili i diritti e libertà, e perciò di proteggere la libertà e sicurezza di tutti i cittadini, un regime costituzionale richiede anche a ciascuno di noi di accettare, in quanto cittadini eguali tra altri cittadini, gli obblighi del diritto legittimo⁴⁵. Non ci viene chiesto di mettere a rischio la nostra dottrina, religiosa o non religiosa, ma ciascuno di noi deve rinunciare una volta per tutte alla speranza di cambiare la costituzione nel nome dell'egemonia della propria religione, sia alla pretesa di modificare i nostri obblighi al solo scopo di assicurare alla propria dottrina successo e influenza. Conservare questa speranza

⁴⁵ Si veda *Political Liberalism* cit., lezione V, par. 6, pp. 195-200 [trad. it. pp. 170-174].

za e questi obiettivi significa opporsi all'idea di eguali libertà fondamentali per tutti i cittadini liberi ed eguali.

3.2. Sviluppo ulteriormente ciò che ci siamo chiesti più sopra: com'è possibile – come accade – che i cittadini di fede, religiosa o non religiosa (secolare), sostengano un regime costituzionale anche quando le loro dottrine comprensive rischiano, sotto le condizioni di un tale regime, di non avere fortuna o persino di decadere? La risposta sta nella capacità di ciascuna dottrina, religiosa o non religiosa, di comprendere e riconoscere che, a meno di non sostenere una democrazia costituzionale ragionevole, non vi è un modo per assicurare la libertà ai propri sostenitori che sia coerente con le eguali libertà degli altri cittadini in quanto liberi, eguali e ragionevoli. Nel dare il proprio sostegno a un regime democratico-costituzionale, una dottrina religiosa può affermare che sono quelli i limiti che Dio ha stabilito per la nostra libertà; una dottrina non religiosa si esprimerà in qualche altro modo⁴⁶. Ma seppure in modi diversi, en-

⁴⁶ Un esempio di come può farlo una religione è il seguente. Nel suo *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, Syracuse University Press, Syracuse 1990, pp. 52-57, Abdull Ahmed An-Na'im propone di rivedere l'interpretazione tradizionale della *shari'a*, la legge religiosa dei musulmani. Perché sia da questi accettata, la nuova interpretazione deve apparire come l'interpretazione corretta e più alta della *shari'a*. L'idea di fondo di An-Na'im riprende le tesi di uno studioso sudanese scomparso, Mahmud Muhammad Taha, e sostiene che l'interpretazione tradizionale della *shari'a* si rifarebbe agli insegnamenti di Maometto del tardo periodo medinese, mentre sarebbe la dottrina del primo periodo della Mecca a rappresentare il messaggio eterno e fondamentale dell'Islam. An-Na'im afferma che i superiori insegnamenti e principi del periodo meccano sono stati respinti a favore degli insegnamenti più realistici e pratici (nel contesto storico del vi secolo) del periodo medinese perché la società non era ancora pronta a realizzarli. Ma ora che le condizioni storiche sono cambiate, i musulmani dovrebbero interpretare la *shari'a* sulla base dei primi. In questa nuova interpretazione, la *shari'a* sosterebbe, secondo An-Na'im, la democrazia costituzionale (*ibid.*, pp. 69-100).

In particolare, l'interpretazione della *shari'a* basata sugli insegnamenti del periodo meccano difende l'eguaglianza tra uomini e donne, e la piena libertà di scelta in materia di fede e religione, due valori conformi entrambi al principio costituzionale dell'eguaglianza di fronte alla legge. An-Na'im scrive: «Il Corano non ci esalta il costituzionalismo, ma il pensiero e l'esperienza hanno dimostrato che senza di esso la realizzazione della società giusta e buona prescritta dal Corano è destinata

trambe queste dottrine descrivono come la libertà di coscienza e il principio di tolleranza possano accordarsi con una giustizia eguale per tutti i cittadini all'interno di una società democratica ragionevole. Perciò, i principi della tolleranza e della libertà di coscienza devono occupare un posto centrale in tutte le concezioni della democrazia costituzionale. Essi definiscono le basi fondamentali che devono essere accettate da tutti i cittadini in quanto eguali e regolative dei conflitti tra le loro dottrine.

Si osservi che le idee di tolleranza sono due. Una è puramente politica, ed è espressa perciò nei termini dei diritti e dei doveri posti a protezione della libertà religiosa nel modo prescritto da una particolare concezione politica della giustizia ragionevole. La seconda non è puramente politica. È formulata invece nei termini di qualche dottrina religiosa o non religiosa, e può dire, per esempio (lo abbiamo visto più sopra), che sono questi i limiti che Dio ha fissato per la nostra libertà. Questa formulazione ci offre un esempio di ciò che chiamo ragionare per ipotesi⁴⁷. Ragioniamo, cioè, a partire da quelle che crediamo siano, o ipotizziamo essere, le dottrine di base, religiose o filosofiche, delle altre persone, e cerchiamo di dimostrare loro che, a prescindere da ciò che probabilmente pensano, possono sostenere, nondimeno, una concezione politica della giustizia ragionevole. Non dobbiamo far nostra questa ragione di tolleranza, ma semplicemente offrirgliela agli altri in quanto ragione che essi possono difendere restando coerenti con le loro dottrine comprensive.

all'insuccesso. Per i musulmani, è importante che l'Islam possa dare una giustificazione e un sostegno al costituzionalismo. I non musulmani possono avere le giustificazioni loro proprie, secolari o di altro tipo. Ma se tutti concordano sul principio del costituzionalismo e le sue regole, compresa la piena eguaglianza e la condanna della discriminazione sia di genere sia religiosa, non è importante che ciascuno di noi giunga a questo accordo per ragioni sue proprie» (*ibid.*, p. 100). (Si tratta di un esempio perfetto di consenso per intersezione). Devo la conoscenza dell'opera di An-Na'im ad Akrel Bilgrami. Ringrazio anche Roy Mottahedeh per alcune fedeli discussioni.

⁴⁷ Si veda par. 4-3.

4. L'interpretazione ampia della cultura politica pubblica.

4.1. Esamino ora quella che chiamo interpretazione ampia della cultura politica pubblica considerandone due aspetti. Il primo consiste in questo: le dottrine comprensive ragionevoli, siano esse religiose o non religiose, possono essere introdotte nella discussione politica pubblica in qualsiasi momento, a condizione che siano a tempo debito presentate ragioni propriamente politiche – e dunque non ragioni date esclusivamente da dottrine comprensive – sufficienti a sostenere ciò che si dice sostenuto dalle dottrine comprensive introdotte. Chiamo questa ingiunzione a presentare ragioni propriamente politiche *clausola condizionale*; essa definisce la cultura politica pubblica in quanto distinta dalla cultura di sfondo⁴⁸. Il secondo aspetto che desidero analizzare consiste nella tesi seguente: a sostegno dell'introduzione nella discussione politica pubblica di dottrine comprensive possono esserci ragioni positive. Esamino questi due aspetti uno alla volta.

Ovviamente, si possono porre molte domande sul modo in cui la clausola condizionale dev'essere soddisfatta⁴⁹. Una è questa: quando la si deve soddisfare? Il giorno stesso o anche più tardi? O ancora: su chi ricade l'obbligo di onorarla? Naturalmente, la si deve soddisfare – ed è un punto importante – in modo appropriato e in buona fede. E tuttavia, i dettagli sul modo in cui farlo devono essere determinati nella pratica, non possono essere stabiliti da una serie di regole chiare date in anticipo. In che cosa consistano è determinato dalla natura della cultura politica pubblica, e scoprirlo richiede buon

⁴⁸ Si veda *Political Liberalism* cit., lezione I, par. 2-3, pp. 13-14 [trad. it. p. 31] (in cui la cultura politica pubblica viene contrapposta alla cultura di sfondo).

⁴⁹ Ringrazio Dennis Thompson per le sue preziose considerazioni su questo punto.

senso e intelligenza. È importante osservare, inoltre, che l'introduzione nella cultura politica pubblica di dottrine religiose o secolari non cambia la natura e il contenuto della giustificazione nella ragione pubblica, purché naturalmente la clausola condizionale sia soddisfatta. Tale giustificazione è ancora data nei termini di una famiglia di concezioni politiche della giustizia ragionevoli. E tuttavia, sulla formulazione delle dottrine religiose o secolari non vi sono limiti né condizioni; non è importante, per esempio, che siano logicamente corrette (in base a qualche criterio), aperte alla valutazione razionale, o sostenute da prove concrete³⁰. Se debbano esserlo o no è una questione che decide chi le presenta, a seconda del modo in cui vuole che ciò che dice sia preso dagli altri. Ma di norma, avrà interesse, per ragioni pratiche, a rendere le proprie idee accettabili a un pubblico ampio.

4.2. Riconoscendo le dottrine religiose o non religiose che gli altri cittadini introducono nella cultura politica pubblica (nell'interpretazione ampia³¹), ciascun cittadino prende coscienza del fatto che, in una società democratica, la fonte della lealtà dei cittadini alle concezioni politiche sta nelle rispettive dottrine comprensive, sia religiose sia non religiose. In questo modo, la lealtà dei cittadini all'ideale democratico della ragione pubblica si rafforza per le giuste ragioni. Le dottrine comprensive ragionevoli che sostengono le concezioni politiche ragionevoli della società possono essere considerate come le basi sociali essenziali di queste concezioni: esse assicurano loro forza, vigore e solidità. Quando le dottrine comprensive accettano la clausola condizionale, e solo allora entrano nel dibattito pubbli-

³⁰ Greenawalt analizza le tesi di Franklin Gamwell e Michael Perry, i quali impongono alcune condizioni sul modo in cui la religione dev'essere presentata. Si veda K. Greenawalt, *Private Consciences and Public Reason* cit., pp. 85-95.

³¹ In quanto distinta, di nuovo e come sempre, dalla cultura di sfondo, per la quale non vale, lo ripeto, alcuna restrizione.

co, l'impegno a sostenere la democrazia costituzionale è manifestato pubblicamente³². Resi consapevoli di questo impegno, gli eletti e i cittadini sono più disposti a onorare il dovere di civiltà, e il loro seguire l'ideale della ragione pubblica aiuta a promuovere il tipo di società che tale idea le esprime. Questi vantaggi della consapevolezza di ogni cittadino che ciascuno riconosce le dottrine comprensive ragionevoli di ogni altro, rappresentano le ragioni positive per introdurre tali dottrine nella discussione pubblica; non si tratta di ragioni che valgono semplicemente da scusanti, come se l'intrusione di quelle dottrine in questa discussione fosse in ogni caso inevitabile.

Possiamo considerare, per fare un esempio, una questione politica che è oggetto di dure controversie – la questione del finanziamento pubblico alle scuole confessionali³³. Lo scontro è tanto duro che ogni schieramento può finire con il dubitare

³² Secondo alcuni autori, il liberalismo politico dovrebbe sia fornire una spiegazione di queste radici sociali della democrazia, sia chiarire la formazione dei sostegni, religiosi o di altro tipo, su cui essa si basa. Resta il fatto che il liberalismo politico non solo riconosce queste radici sociali, ma ne sottolinea anche la grande importanza. Le concezioni politiche della tolleranza e della libertà religiosa sarebbero state impossibili, è ovvio, in una società in cui la libertà religiosa sarebbe stata onorata e considerata preziosa. Perciò, il liberalismo politico concorda con ciò che scrive il gesuita David Hollenbach: «Non meno importante delle [sue] altre finnovazioni] è l'insistenza [di Tommaso d'Aquino] sul fatto che la vita politica non rappresenti la più alta realizzazione del bene di cui le persone siano capaci – un'idea che sta alla base delle teorie costituzionalistiche dello stato limitato. E per quanto la Chiesa abbia opposto resistenza alla scoperta liberale delle libertà moderne per il liberalismo ha trasformato di tanto in tanto il cattolicesimo. La memoria di questi eventi depositata nella storia della società e delle idee, e l'esperienza della Chiesa cattolica a partire dal Concilio Vaticano II mi inducono a pensare che le comunità sostenitrici di idee diverse sulla vita buona possono ugualmente realizzare qualcosa, se sono disposte a correre il rischio del confronto e della discussione». D. Hollenbach, *Context of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture*, in «San Diego Law Review», 30 (1993), p. 891. È vero che una concezione della razionalità costituzionale e prestare attenzione al modo in cui esse rinascono le sue istituzioni centrali, ma non spetta necessariamente a questa concezione intraprenderlo uno studio su tali questioni. Sulla necessità di considerare questo punto, sono in debito con Paul Withman.

³³ Si veda *Political Liberalism* cit., lezione VI, par. 8.2, pp. 248-49 [trad. it. p. 210].

persino della lealtà dell'altro ai valori costituzionali e politici fondamentali. In questo caso, che ciascun fronte introduca nella discussione pubblica le proprie dottrine comprensive, siano esse religiose o meno, è una scelta saggia. Aiuterà ciascuno a spiegare all'altro in che modo la sua prospettiva non tradisca ma sostenga, in realtà, quei valori politici di base. O pensiamo, ancora, agli abolizionisti o ai militanti del movimento per i diritti civili⁵⁴. Per quanto sia gli uni che gli altri abbiano fortemente insistito sulle radici religiose delle loro dottrine, la clausola condizionale è stata in entrambi i casi soddisfatta. In realtà, quelle dottrine sostenevano, infatti, valori costituzionali di base – come esse stesse dichiaravano –, e di conseguenza anche concezioni della giustizia politica ragionevoli.

4.3. Il ragionamento pubblico aspira a fornire una giustificazione pubblica. Ci appelliamo a concezioni politiche della giustizia, a prove accertabili e a fatti aperti all'esame pubblico, per raggiungere una conclusione a proposito di quelle che pensiamo siano le istituzioni e le politiche più ragionevoli. La giustificazione pubblica non consiste semplicemente in un ragionamento valido; è piuttosto un'argomentazione che rivolgiamo agli altri: parliamo da premesse che accettiamo e riteniamo ragionevolmente condivisibili anche dagli altri, e partendo da questo punto cerchiamo di giungere in modo corretto a conclusioni che pensiamo possano essere ragionevolmente accettate anche dagli altri. Poiché la clausola condizionale viene a tempo debito soddisfatta, è un modo di procedere che onora il dovere di civiltà.

Per quanto non siano forme di ragionamento pubblico, possiamo citare altri due tipi di discorso. Il primo consiste

⁵⁴ Si veda *ibid.*, lezione VI, par. 8.3, pp. 249-51 [trad. it. pp. 210-11]. Non solo gli abolizionisti e Martin Luther King si pronunciarono a *scheda* lo scopo della clausola condizionale. Ma l'abbiano fatto o no, era comunque possibile che ci pensassero. E se avessero conosciuto e accettato l'idea di ragione pubblica, lo avrebbero certamente fatto. Ringrazio Paul Weithman per questa osservazione.

nella dichiarazione: ciascuno di noi dichiara la propria dottrina comprensiva, religiosa o non religiosa. Non ci aspettiamo che gli altri la condividano. Ciascuno di noi mostra piuttosto come, a partire dalla sua dottrina comprensiva, possa appoggiare e appoggi di fatto una concezione politica della giustizia pubblica e ragionevole e i suoi principi e ideali. Lo scopo della dichiarazione è comunicare a chi afferma dottrine comprensive diverse dalla nostra che anche noi accogliamo una concezione politica ragionevole che appartiene alla famiglia di tali ragionevoli concezioni. Nella cultura politica pubblica definita dall'interpretazione ampia, i cittadini di fede che citano la parabola evangelica del buon Samaritano non si fermano qui, ma proseguono fino a dare una giustificazione pubblica delle conclusioni di tale parabola in termini di valori politici⁵⁵. Ciò rassicura i cittadini che sostengono dottrine diverse, e l'amicizia tra cittadini ne esce rafforzata⁵⁶.

Il secondo tipo di discorso consiste di ipotesi, e lo definisco così: ragioniamo sulla base di quelle che crediamo siano, o ipotizziamo essere, le dottrine fondamentali, religiose o non religiose, delle altre persone, e quindi cerchiamo di mostrare loro che, qualunque cosa pensino a questo proposito, esse possono nondimeno sostenere una concezione politica ragionevole su cui fondare ragioni pubbliche. Questo tipo di ragionamento rafforza l'ideale della ragione publi-

⁵⁵ Luca 10, 29-37. Non è difficile capire come questa parabola possa essere utilizzata per sostenere il dovere morale imperfetto dell'altro reciproco, così com'è presentato, per esempio, dal quarto esempio della *Fondazione* (*Grundlegung*) di Kant. Si veda I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, (1785) AK IV, p. 423 [trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 53]. Per dare a questo dovere una formulazione appropriata in termini esclusivamente di valori politici, possiamo considerare una qualche variante del principio di differenza o di qualche analogia idea. Si potrebbe dire che tale principio presta particolare attenzione ai poveri, così come fa la dottrina sociale cattolica. Si veda *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1971, par. 13 (dedicato alla *definizione del principio di differenza*) [trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984].

⁵⁶ Ho riconosciuto l'importanza di questo tipo di discorso grazie alle discussioni con Charles Larmore.

ca. E tuttavia, è importante che il nostro discorso sia sincero e non strumentale. Dobbiamo spiegare in modo franco le nostre intenzioni, e dichiarare che non difendiamo le pretese da cui partiamo, ma che procediamo come se lo facessimo per fare chiarezza su quello che, a nostro giudizio, è un malinteso degli altri, e forse anche nostro⁵⁷.

5. Sulla famiglia in quanto parte della struttura di base.

5.1. Per illustrare ulteriormente l'uso e l'ambito della ragione pubblica, analizzerò ora una serie di questioni relative a una singola istituzione, la famiglia⁵⁸. Lo farò uti-

⁵⁷ Citerò anche una quarta forma di discorso, che definirei di «testimonianza»: è tipicamente utilizzata nelle società ideali, politicamente bene ordinate e pienamente giuste, in cui tutti i cittadini compiono le loro scelte di voto sulla base delle concezioni della giustizia politica che essi considerano come le più ragionevoli. E tuttavia, può ugualmente accadere che alcuni cittadini sentano di dover esprimere il loro dissenso, basato su principi, da certe istituzioni, politiche o leggi. Asserito legittimo, ma che, al tempo stesso, possano dare voce per buone ragioni alla base religiosa del loro pacifismo. (Il caso a questo equivalente dell'opposizione cattolica all'aborto è citato nel par. 6.1.) E tuttavia, poiché non è ai principi e ai valori di una concezione politica (liberale) della giustizia che fa appello, la testimonianza non coincide con la disobbedienza civile. Per quanto questi cittadini appoggino, nel complesso, le concezioni politiche della giustizia ragionevoli che sostengono il regime democratico costituzionale, in questo caso, essi sentono che almeno non solo di dover far conoscere agli altri cittadini la base profonda della loro forte opposizione, ma anche di dover testimoniare, facendo questo, la loro fede. E tuttavia, chi testimonia in questo modo accetta la ragione pubblica. Per quanto tutti i cittadini ragionevoli hanno votato seguendo coscientemente la ragione pubblica, essi lo riconoscono nondimeno come diritto legittimo, e accettano l'obbligo di non violarlo. In una tale società, non c'è spazio per la disobbedienza civile o l'obiezione di coscienza in senso stretto. Ci può essere disobbedienza civile solo nelle società quasi giuste, non in quelle che lo sono pienamente. Si veda *A Theory of Justice* cit., par. 55.

⁵⁸ Era mia convinzione che la pietra miliare di J. S. Mill, *The Subjection of Women* (1869) [trad. it. *L'asservimento delle donne*, in Id., *La libertà, l'utilitarismo, l'asservimento delle donne* cit.], avesse chiarito una volta per tutte che una concezione liberale della giustizia che sia soddisfacente richiede anche una giustizia uguale tra uomini e donne (come fa, tra le altre, anche la concezione che ho chiamato giusti-

lizzando una particolare concezione politica della giustizia, e guardando al ruolo che essa assegna alla famiglia nella struttura di base della società. Poiché il contenuto della ragione pubblica è determinato da tutte le concezioni politiche ragionevoli che soddisfano il criterio della reciprocità, l'insieme delle questioni contemplate da questa particolare concezione mostrerà indirettamente quanto lo spazio per il dibattito e la riflessione rappresentato dalla ragione pubblica sia ampio.

Consideriamo la famiglia come una parte della struttura di base perché uno dei suoi ruoli principali è fare da cardine della produzione e riproduzione ordinata della società e della sua cultura di generazione in generazione. Sappiamo che la società politica è sempre concepita come un sistema di cooperazione sociale che si prolunga indefinitamente nel tempo; l'idea che vi sia un momento futuro in cui i suoi affari devono giungere a termine e la società essere sciolta è estranea alla concezione di società politica. Il lavoro riproduttivo è dunque un lavoro socialmente necessario. Accettando di farsene carico, la famiglia si assume il compito centrale di provvedere in modo ragionevole ed efficace all'allevamento e alla cura dei bambini, di assicurare il loro sviluppo morale e di prepararli a partecipare alla cultura della società⁵⁹. È necessario che i cittadini abbiano un senso di giustizia e le virtù

zia come equità). Riconosco, comunque, che *A Theory of Justice* avrebbe dovuto essere più esplicita a questo proposito, un errore che tuttavia è da imputare a me, non al liberalismo politico. Ho cominciato a pensare che la questione di una giustizia uguale per le donne abbia bisogno di una trattazione liberale grazie alle opere di diverse autrici: S. M. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, Basic Books, New York 1989 [trad. it. *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, Dedalo, Bari 1990]; L. C. McClain, *"Atomistic Man": Revisited: Liberalism, Connection, and Feminist Jurisprudence*, in «Southern California Law Review», 65 (1992), p. 1171; M. Nussbaum, *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, Oxford 1998 (che raccoglie i saggi prodotti tra il 1990 e il 1996, tra cui anche *The Feminist Critique of Liberalism*, la Oxford Amnesty Lecture tenuta dalla Nussbaum nel 1996); e S. A. Lloyd, *Situating a Feminist Criticism of John Rawls's Political Liberalism*, in «Loyola LA Law Review», 28 (1995), p. 1319. Ho imparato molto da questi lavori.

⁵⁹ Si veda *A Theory of Justice* cit., par. 70-76 (in cui si analizzano le fasi dello sviluppo morale e la loro importanza per la giustizia come equità).

politiche che sostengono le istituzioni politiche e sociali. La famiglia deve assicurare la crescita e lo sviluppo di un numero di cittadini di questo tipo adeguato a dare alla società la capacità di durare⁶⁰.

Queste esigenze limitano tutti gli aspetti della struttura di base. Si considerino, per esempio, gli sforzi per realizzare l'eguaglianza delle opportunità. La famiglia impone dei vincoli sui modi in cui questo obiettivo può essere raggiunto, e la formulazione dei principi di giustizia deve cercare di tenerne conto. Ma mi è impossibile qui approfondire queste complicazioni, e assumo perciò che ogni bambino cresca all'interno di un gruppo piccolo, caratterizzato da rapporti di intimità, e in cui gli adulti (di norma i genitori) abbiano una certa autorità morale e sociale.

5.2. Perché la ragione pubblica si applichi ad essa, la famiglia dev'essere concepita almeno in parte come una questione da affrontare in termini di giustizia politica. Qualcuno può pensare, tuttavia, che non è così, che i principi di giustizia non valgano per la famiglia, e che dunque non è in loro potere assicurare una giustizia uguale per le donne e i loro bambini⁶¹. È un'idea sbagliata. È possibile che si formi in questo modo: il primo oggetto della giustizia politica è la struttura di base della società, ossia l'organizzazione delle sue istituzioni principali in un sistema unitario di cooperazione sociale che si prolunga nel tempo; i principi della giustizia politica devono applicarsi direttamente

⁶⁰ E, tuttavia, una concezione politica della giustizia non richiede che la famiglia assuma una forma particolare (monogamica, eterosessuale, o altro), a condizione che sia organizzata in modo da assolvere a quei compiti in modo efficace e strada al modo in cui la giustizia come equità affronta la questione dei diritti e dei doveri dei gay e delle lesbiche, e del modo in cui incidono sulla famiglia. Se questi diritti e doveri sono compatibili con una vita familiare ordinata e l'educazione dei bambini, sono, a parità di condizioni, pienamente ammissibili.

⁶¹ Si veda S. M. Okin, *Justice, Gender, and the Family* cit., pp. 90-93.

a questa struttura, ma non possono valere per la vita interna delle molte associazioni, tra cui la famiglia, che appartengono ad essa. È dunque possibile che si ragioni nel modo seguente: se quei principi non valgano direttamente per la vita interna delle famiglie, non possono neppure assicurare una giustizia uguale per le donne sposate e i loro mariti.

Si pone una questione simile a proposito di ogni tipo di associazione, si tratti di chiese o università, di ordini professionali o società scientifiche, di imprese o sindacati. La famiglia non ha nulla di speciale sotto questo aspetto. Mi spiego meglio: è chiaro che i principi liberali della giustizia politica non chiedono che il potere di una chiesa sia democratico. Non è necessario che vescovi e cardinali siano eletti, né che i vantaggi associati alle cariche della gerarchia ecclesiastica soddisfino un particolare principio distributivo, di certo non il principio di differenza⁶². È questo che si intende quando si dice che i principi della giustizia politica non si applicano alla vita interna di una chiesa; né è desiderabile o coerente con la libertà di coscienza e di associazione che lo facciano.

E tuttavia, è vero anche che i principi della giustizia politica impongono, di fatto, vincoli essenziali riguardanti il potere ecclesiastico. Per esempio, impediscono alle chiese di praticare l'intolleranza effettiva: come i principi di giustizia richiedono, il diritto pubblico non considera, infatti, l'eresia e l'apostasia come reati, e i membri di una confessione religiosa sono liberi di rinnegare la propria fede in ogni momento. Perciò, per quanto non si applichino direttamente alla vita interna di nessuna comunità religiosa, i principi di giustizia proteggono di fatto i diritti e le libertà dei suoi membri imponendo vincoli cui ogni chiesa o associazione deve sottostare. Non intendo con questo negare che vi siano concezioni della giustizia appropriate che si ap-

⁶² Per la definizione del principio di differenza, si veda *A Theory of Justice* cit., par. 13.

plichino direttamente alla maggioranza delle associazioni e dei gruppi esistenti (se non a tutti), o persino a diversi tipi di relazioni tra persone. E tuttavia, queste concezioni della giustizia non sono concezioni politiche. E infine, si tratti di concezioni di un tipo o dell'altro, è bene tenere presente che il problema di quale sia la concezione appropriata è un problema distinto e ulteriore, da affrontare caso per caso, e tenuto conto della natura e del ruolo dell'associazione, gruppo o relazione in questione.

Torniamo ora alla famiglia. L'idea è la stessa: i principi politici non si applicano direttamente alla vita interna della famiglia, ma le impongono vincoli essenziali in quanto istituzione, e in tal modo garantiscono a tutti i suoi membri i diritti e le libertà [*liberties*] di base, e libertà [*freedoms*] e opportunità. Come ho già detto, lo fanno specificando i diritti di base di cittadini uguali che sono membri di famiglie. In quanto parte della struttura di base, la famiglia non può violare queste libertà. Poiché le donne sposate sono cittadini quanto i propri mariti, godono tutte degli stessi diritti, libertà e opportunità fondamentali di questi ultimi; per garantire la loro eguaglianza e indipendenza è sufficiente questo principio e la corretta applicazione degli altri.

Possiamo presentare la stessa questione in modo diverso distinguendo tra il punto di vista delle persone in quanto cittadini, e il loro punto di vista in quanto membri di famiglie o altre associazioni⁶³. Mentre, in quanto cittadini, pensiamo che sia giusto imporre alle associazioni i vincoli specificati dai principi politici della giustizia, in quanto membri di queste stesse associazioni, abbiamo buone ragioni per limitare quei vincoli in modo che a ciascuna associazione resti lo spazio per condurre una vita interna libera e feconda. Riconosciamo anche qui che è necessaria una divisione del lavoro tra tipi di principi diversi. Non vogliamo che i principi politici della giu-

⁶³ È un'idea suggerita da J. Cohen, *On Justice, Gender, and Family*, in «Canadian Journal of Philosophy», 22 (1992), p. 278.

stizia – compresi i principi della giustizia distributiva – si applichino direttamente alla vita interna della famiglia.

Questi principi non ci dicono come crescere i nostri bambini; non ci viene richiesto di trattarli secondo principi politici. Questo tipo di principi è in tale contesto fuori luogo. Nell'educare i propri figli, i genitori devono seguire, senza dubbio, qualche concezione della giustizia (o equità) e del dovuto rispetto, ma superati certi limiti, non spetta ai principi politici prescrivere quale. Nel diritto familiare entrano certamente, quali vincoli essenziali, il divieto di maltrattamento e di abbandono, e molto altro. Ma oltrepassata una certa soglia, la società non può che contare sull'affetto e la disponibilità naturale dei membri adulti della famiglia⁶⁴.

Così come prescrivono che le donne sposate godano di tutti i diritti di ogni altro cittadino, i principi di giustizia impongono vincoli alla famiglia anche nell'interesse dei bambini, ai quali riconoscono i diritti di base in quanto futuri cittadini. Se le donne subiscono da lungo tempo un'ingiustizia è perché su di loro ricade una parte ingiusta dei compiti di allevamento, educazione e cura dei bambini. Dove sono ulteriormente sfavorite dalle leggi che regolano il divorzio, tale fardello le rende profondamente vulnerabili. Ma oltre che sulle donne, queste ingiustizie pesano gravemente anche sui figli; esse tendono, inoltre, a compromettere la capacità dei bambini di acquisire le virtù politiche che sono loro richieste in quanto futuri cittadini di una società democratica vitale. Mill ha sostenuto che la famiglia del suo tempo era una scuola di dispotismo maschile: essa inculcava abitudini mentali e modi di sentire e comportarsi incompatibili con la democrazia⁶⁵. Se è così, i principi di giustizia che aspirano a istituire una società democratico-costituzionale

⁶⁴ Michael Sandel crede che i principi della giustizia come equità valgano in generale anche per le associazioni, famiglie comprese. Si veda M. J. Sandel, *Liberty and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 30-34 [trad. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994].

⁶⁵ J. S. Mill, *Subjection of Women* cit., cap. II, pp. 283-98.

ragionevole possono senza dubbio essere invocati anche per riformare la famiglia.

5.3. Più in generale, nel distinguere tra la giustizia politica che si applica alla struttura di base, e le altre concezioni della giustizia che si applicano alle varie associazioni che a tale struttura appartengono, il liberalismo politico non guarda all'ambito politico e a quello non politico come a due spazi separati e scollegati, ciascuno dei quali governato unicamente dai suoi particolari principi. Anche se è solo la struttura di base il primo oggetto della giustizia, i suoi principi pongono restrizioni essenziali anche sulla famiglia e ogni altra associazione. I membri adulti di queste famiglie e di queste associazioni sono in primo luogo eguali cittadini: è questa la loro condizione di base. Nessuna istituzione o associazione che li costringa può violare i loro diritti in quanto cittadini.

Un cosiddetto ambito o sfera di vita non è perciò qualcosa di già dato separatamente dalle concezioni politiche della giustizia. Un ambito non è una sorta di spazio o luogo, ma piuttosto e più semplicemente il risultato o esito del modo in cui i principi della giustizia politica sono applicati – in modo diretto alla struttura di base, e in modo indiretto alle associazioni che si trovano al suo interno. I principi che definiscono le eguali libertà e opportunità di base dei cittadini valgono sempre in e attraverso i cosiddetti ambiti, nessuno escluso. Gli eguali diritti delle donne e i diritti di base dei loro figli in quanto futuri cittadini sono inalienabili, e li proteggono ovunque si trovino. Le differenze di genere che limitano questi diritti e libertà sono escluse⁶⁶. Perciò, le sfere del politico e del pubblico, del non pubblico e del privato, sono il risultato del contenuto e dell'applicazione della concezione di giustizia e dei suoi principi. Se per sfera privata si intende uno spazio che sia esente dalla giustizia, allora si deve dire che non esiste una tale sfera.

⁶⁶ Si veda *A Theory of Justice* cit., par. 16, p. 99 [trad. it. p. 96].

La struttura di base è un sistema sociale unico, ogni parte del quale può influire sull'altra. I principi di base della giustizia politica che la regolano specificano ogni suo elemento principale, e i suoi diritti di base si estendono ovunque. Del sistema che ha prodotto e continua a produrre una divisione sociale del lavoro basata sul genere, la famiglia rappresenta solo una parte (sebbene estremamente importante). Per esempio, secondo alcuni, è la discriminazione delle donne sul mercato la chiave della storica divisione del lavoro all'interno della famiglia basata sul genere. Le differenze salariali tra i sessi che da tale discriminazione risultano renderebbero economicamente sensato che le madri trascorrono con i figli più tempo dei padri. D'altra parte, vi sono autori secondo i quali è la stessa famiglia il fulcro⁶⁷ dell'ingiustizia di genere. In ogni caso, è possibile che una concezione liberale della giustizia non possa vietare qualsiasi forma tradizionale di divisione del lavoro basata sul genere – si immagini, per esempio, che la base di alcune sia la fede religiosa –, ma le consentirà solo a condizione che siano pienamente volontarie e non risultino da o conducano a ingiustizie. In questo contesto, diciamo che una certa divisione del lavoro è pienamente volontaria se è adottata dalle persone sulla base della loro fede religiosa – dal punto di vista politico, infatti, professare una certa religione è un atto volontario⁶⁸. Ma non lo è cer-

⁶⁷ È il termine utilizzato dalla Okin. Si veda S. M. Okin, *Justice, Gender, and the Family* cit., pp. 6, 14, 170.

⁶⁸ Su questo punto si veda J. Rawls, *Political Liberalism* cit., lezione VI, par. 3.2, pp. 221-22 [trad. it. p. 190]. Se sia davvero volontario e a quali condizioni è una questione controversa. Volendo essere sintetici, possiamo dire che a entrare in gioco è la distinzione tra il ragionevole e il razionale. In questo modo: un'azione che è volontaria in un senso, può non esserlo nell'altro. Può esserlo dal punto di vista razionale: fare la cosa razionale nelle circostanze date anche se queste comportano condizioni inique; ma può esserlo anche dal punto di vista del ragionevole: fare le cose razionali solo quando le condizioni relative sono eque. Naturalmente, il termine «volontario» è utilizzato nel testo in questo secondo senso: professare la propria religione è un atto volontario se le condizioni circostanti sono ragionevoli o eque. In queste osservazioni, ho sempre assunto che le condizioni soggettive della volontarietà (in qualunque cosa consistano) siano presenti, e ho concentrato l'attenzione solo su quelle oggettive. Un'analisi completa ci porterebbe lontano.

tamente se è adottata perché altre forme di discriminazione presenti in certe parti del sistema sociale la rendono razionale e meno costosa sia per l'uomo sia per la donna.

Alcuni aspirano a una società in cui la divisione del lavoro basata sul genere sia ridotta al minimo. Ma dal punto di vista del liberalismo politico, non è possibile realizzare tale obiettivo procedendo a divieti. Non si può proporre che l'eguale divisione del lavoro all'interno della famiglia sia semplicemente dichiarata obbligatoria, e stabilire una pena per chi non la adotta. A escludere una tale soluzione è la relazione tra questo tipo di divisioni del lavoro e le libertà fondamentali, compresa la libertà di religione. Perciò, per il liberalismo politico, cercare di ridurre la divisione del lavoro basata sul genere significa cercare di realizzare una condizione sociale in cui di tale divisione sopravvivano solo le forme volontarie. In linea di principio, è dunque possibile che la divisione del lavoro basata sul genere resti consistente. Ad essere ridotta a zero è solo la divisione del lavoro non volontaria.

La famiglia è perciò un luogo cruciale per verificare se il sistema unitario della struttura di base assicuri una giustizia uguale a uomini e donne. Se la divisione del lavoro basata sul genere all'interno delle famiglie si rivelerà come di fatto pienamente volontaria, allora potremo concludere, a ragione, che il sistema unitario della struttura di base realizza l'equa eguaglianza delle opportunità per entrambi i sessi.

5.4. Una democrazia aspira alla piena eguaglianza di tutti i cittadini, donne comprese, un obiettivo che essa deve perseguire dotandosi degli strumenti necessari. Se dunque una causa importante (se non la principale) della disegualianza delle donne è rappresentata dai duri compiti di allevamento e cura dei bambini che la tradizionale divisione del lavoro all'interno della famiglia affida loro, si deve fare qualcosa o per compensare le loro fatiche, o per distribuire in mo-

do eguale i compiti di cura⁶⁹. Quale sia il modo migliore di farlo nelle diverse condizioni storiche non spetta alla filosofia politica deciderlo. Ma ciò che oggi da più parti si propone è che la legge assuma, come norma generale, che il lavoro di allevamento dei bambini dia alla donna (dove essa sostiene tale carico, come di fatto accade ancora di frequente) il diritto a una quota eguale del reddito guadagnato dal marito nel corso della vita matrimoniale. In caso di divorzio, essa dovrebbe avere una quota eguale dei beni della famiglia nel frattempo accumulati.

Qualunque allontanamento da tale norma avrebbe bisogno di una giustificazione speciale e chiara. Appare intollerabilmente ingiusto che un uomo possa abbandonare la propria famiglia portando con sé la sua capacità di guadagno e lasciare che moglie e figli sperimentino una condizione di grande svantaggio. Costretti a provvedere da soli a se stessi, la loro posizione economica è spesso precaria. Una società che permette che ciò accada non si cura delle donne e ancor meno della loro eguaglianza, ma dimentica anche i bambini che di quella società rappresentano il futuro.

E possibile che la questione cruciale sia questa: quali sono precisamente le istituzioni strutturate sul genere? Dove corrono i loro confini? Se diciamo che il sistema di genere comprende qualsiasi assetto sociale che incida negativamente sia sulle eguali libertà e opportunità di base delle donne, sia su quelle dei loro bambini in quanto futuri cittadini, allora possiamo anche dire che i principi di giustizia non mancheranno di opporsi a tale sistema. La domanda cui rispondere sarà allora se o no la realizzazione di tali principi sia sufficiente a correggerne i difetti. Credo che le correzioni da apportare debbano essere individuate alla luce, in parte, an-

⁶⁹ Si veda V. R. Fuchs, *Women's Quest for Economic Equality*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1986. I capp. III e IV sono una critica, corroborata da molte prove, della tesi secondo cui la principale causa della disegualianza delle donne andrebbe cercata nella discriminazione sul mercato del lavoro. I capp. VII e VIII avanzano proposte sul da farsi.

che della teoria sociale, della psicologia umana, e di molto altro. Non le si potrà decidere ricorrendo unicamente a una concezione di giustizia.

A conclusione di queste osservazioni sulla famiglia, è bene che precisi di nuovo che il mio obiettivo non era cercare di difendere certe particolari conclusioni. Intendeva semplicemente mostrare – lo ripeto – in che modo una concezione politica della giustizia e l'ordinamento dei suoi principi si applichino a una singola istituzione della struttura di base, riuscendo ad occuparsi di buona parte dei suoi aspetti (se non tutti). Come ho già detto, questi valori sono ordinati all'interno della particolare concezione politica ai quali appartengono⁷⁰. Tra questi valori rientrano la libertà e l'egualianza delle donne, l'egualianza dei bambini in quanto futuri cittadini, la libertà di religione e, infine, il valore della famiglia nell'assicurare la produzione e riproduzione ordinata della società e della sua cultura di generazione in generazione. Questi valori forniscono ragioni pubbliche a tutti i cittadini. E questo vale non solo per la giustizia come equità, ma per tutte le concezioni politiche ragionevoli.

6. Alcune domande sulla ragione pubblica.

Passo ora ad alcune domande e alcuni dubbi sull'idea di ragione pubblica, per cercare di rispondere alle prime e di dissolvere i secondi.

6.1. Qualcuno può sostenere, in primo luogo, che l'idea di ragione pubblica limiterebbe irragionevolmente i temi e le considerazioni utilizzabili nell'argomentazione e nel dibattito politico, e che dunque dovremmo piuttosto adottare

⁷⁰ Si veda par. 2.3.

quella che possiamo definire una prospettiva aperta del tutto priva di vincoli. Cercherò di respingere questa obiezione esaminando due diversi problemi.

a) Chi ritiene che la ragione pubblica sia eccessivamente restrittiva può pensare che sia tale nel tentativo, sbagliato, di risolvere le questioni politiche in anticipo. Per comprendere meglio questa obiezione, possiamo considerare la questione della preghiera nelle scuole. Si può pensare che i liberali contestino l'ammissibilità di questa pratica nelle scuole pubbliche. Ma perché è così? Per rispondere a questa domanda, dobbiamo considerare tutti i valori politici che potrebbero essere invocati, e vedere da che parte cadano le ragioni decisive. Il celebre dibattito sulla proclamazione della Chiesa anglicana a religione ufficiale della Virginia e l'introduzione dell'insegnamento della religione nelle scuole che tra il 1784 e l'anno successivo ha visto coinvolti Patrick Henry e James Madison, è stato condotto quasi esclusivamente in termini di valori politici. Fautore della religione di stato, Henry ha basato la propria argomentazione sull'idea secondo cui «la dottrina cristiana ha una tendenza naturale a correggere i costumi degli uomini, a contenere i loro vizi, e a mantenere la società nella pace, obiettivi che, in mancanza di un fondo adeguato a favore degli insegnanti preparati, non potremmo vedere realizzati»⁷¹. Henry non sembra difendere la dottrina cristiana come buona in se stessa, bensì piuttosto come un mezzo efficace per realizzare valori politici di base, e cioè una condotta dei cittadini buona e pacifica. Assumo, perciò, che per «vizi» egli intenda, tra le altre

⁷¹ Si veda T. J. Curry, *The First Freedoms: Church and State in America to the Passage of the First Amendment*, Oxford University Press, Oxford 1986, pp. 139-48. La frase citata (si veda p. 140) è tratta dal preambolo al *Bill Establishing a Provision for Teachers of the Christian Religion* (Disegno di legge per la creazione di un fondo a favore degli insegnanti di religione cristiana) proposto nel 1784. È bene ricordare che il popolare Patrick Henry è stato anche l'oppositore più tenace del *Bill for Establishing Religious Freedom* (Disegno di legge per il riconoscimento della libertà religiosa) proposto da Jefferson nel 1779, un disegno di legge che tuttavia, risottoposto al voto dell'Assemblea legislativa della Virginia nel 1786, è alla fine riuscito a passare (*ibid.*, p. 146).

cosa, anche le azioni contrarie alle virtù politiche celebrate dal liberalismo politico⁷², ma che troviamo anche in concezioni della democrazia di tipo diverso.

Un'ovvia difficoltà è se si possano comporre orazioni che soddisfino tutte le necessarie restrizioni della giustizia politica. La critica di Madison al disegno di legge di Henry non affronta tuttavia tale questione. Le sue obiezioni sono piuttosto una risposta alla domanda se la proclamazione di un certo culto a religione di stato sia effettivamente necessaria per garantire una società civile ordinata, e la conclusione è negativa. Ma a suo sostegno, Madison cita, tra le altre cose, anche gli effetti che le iniziative di quel tipo hanno storicamente prodotto sia sulle società, sia sull'integrità delle stesse confessioni. Madison sa che le colonie senza religione di stato sono più prospere delle altre, la Pennsylvania in particolare; cita la forza del primo cristianesimo in opposizione all'aggressivo Impero romano, e la corruzione dei precedenti stati confessionali⁷³. Non è difficile riformulare queste argomentazioni nei termini dei valori politici della ragione pubblica, e se si fa un po' di attenzione lo si può fare con tutte o quasi.

L'esempio delle preghiere nelle scuole è di particolare interesse perché ha il pregio di mostrare chiaramente che l'idea di ragione pubblica non ha per oggetto istituzioni o misure politiche specifiche. Essa riguarda, piuttosto, il tipo di ra-

⁷² Per un'analisi di queste virtù, si veda *Political Liberalism* cit., lezione V, par. 5-4, pp. 194-95 (trad. it. pp. 169-70).

⁷³ Si veda J. Madison, *Memorial and Remonstrance* (1785), in M. Meyer (a cura di), *The Mind of Founders*, Bobbs-Merrill, Indianapolis Ind. 1973, pp. 8-16. Il par. 6 si sofferma sulla forza del primo cristianesimo rispetto all'impero romano, mentre i par. 7 e 11 si occupano dell'influenza corruttrice che la proclamazione di un culto a religione ufficiale esercita sia sullo stato sia sulla fede. La libertà e prosperità che la separazione tra stato e chiesa avrebbe garantito alla Pennsylvania le troviamo decantate e celebrate nella corrispondenza tra Madison e William Bradford, un procuratore della Pennsylvania che Madison aveva incontrato a Princeton. Si veda *The Papers of James Madison*, a cura di W. T. Hutchinson e W. M. E. Rachal, University of Chicago Press, Chicago Ill. 1962, vol. I. Di particolare interesse sono le lettere del 1° dicembre 1773 (pp. 100-01); del 24 gennaio 1774 (pp. 104-106); e del 1° aprile dello stesso anno (pp. 111-13). In una sua lettera a Madison (4 marzo 1774), Bradford definisce la libertà lo spirito della Pennsylvania (*ibid.*, p. 109). Si veda anche Curry, *The First Freedoms* cit., pp. 142-48.

gioni su cui i cittadini devono basare le proprie tesi politiche quando si offrono l'un l'altro le loro rispettive giustificazioni politiche per sostenere leggi o provvedimenti che riguardano questioni politiche fondamentali e chiamano in causa i poteri coercitivi dello stato. Ma è prezioso anche per un secondo motivo: esso infatti ci aiuta a sottolineare che, dato il fatto del pluralismo, i principi a sostegno della separazione tra stato e chiesa devono assumere un contenuto e una forma che siano accettabili a tutti i cittadini liberi ed eguali.

Tra le ragioni a sostegno della separazione tra stato e chiesa, possiamo citare innanzitutto le seguenti. Tale separazione protegge la religione dallo stato e lo stato dalla religione, e inoltre i cittadini dalle loro rispettive confessioni⁷⁴, e ciascuno cittadino da ogni altro. È un errore dire che il liberalismo politico è una concezione politica individualistica. Il suo obiettivo è infatti proteggere gli interessi più diversi nella libertà, sia degli individui sia delle associazioni. Ma è un errore – e grave – anche pensare che la separazione tra stato e chiesa abbia lo scopo in primo luogo di proteggere la cultura secolare; naturalmente, essa tutela tale cultura, ma non più di quanto protegga le confessioni religiose. La vitalità e ampia diffusione della religione negli Stati Uniti è spesso considerata il segno della particolare disposizione virtuosa del popolo americano. È possibile che sia così, ma forse la si può anche ricondurre al fatto che, in questo paese, le diverse religioni sono state protette dalle istituzioni statali dal Primo emendamento, e nessuna di esse ha potuto dominare e sopprimere le altre ricorrendo all'arresto o avvalendosi del potere dello stato⁷⁵. Per quanto alcune abbiano senza dubbio

⁷⁴ Lo fa proteggendo la loro libertà di cambiare religione. L'eresia e l'apostasia non sono reati.

⁷⁵ Al contrario di quanto hanno fatto, invece, i cristiani, che fin dai tempi dell'imperatore Costantino, nel IV secolo, hanno cercato sia di punire l'eresia, sia di sopprimere con la persecuzione e le guerre di religione ogni dottrina che essi considerassero falsa (si pensi, per esempio, alla crociata contro gli Albigesi condotta da Innocenzo III nel XIII secolo). Per perseguire questi obiettivi, essi hanno utilizzato i poteri coercitivi dello stato. Istituita da papa Gregorio IX, l'Inquisizione è ri-

nutrito questa aspirazione fin dai primi giorni della repubblica, nessuna ha mai cercato davvero di realizzarla. Tocqueville riteneva che tra le spiegazioni principali della forza della democrazia in America andasse annoverata proprio la separazione tra stato e chiesa⁷⁶. Nell'accettare questa tesi, il

maso attiva fino alla fine delle guerre di religione, nel XVII secolo. Anche se la maggioranza delle colonie americane ha avuto, di fatto, qualcosa di simile a una religione di stato (nel New England lo era quella congregazionalista, nel Sud quella episcopaliana), gli Stati Uniti non hanno mai proclamato un qualche culto a religione ufficiale, a conseguenza in parte della molteplicità delle sette religiose presenti, e in parte dell'approvazione del Primo emendamento. Il fervore persecutorio che l'ha sempre animata è stata la grande sciagura della religione cristiana. Lo hanno condiviso Lutero, Calvino e i riformatori protestanti, e la Chiesa cattolica lo ha sconfessato solo con il Concilio Vaticano II. Nella *Dichiarazione «Dignitatis Humanae» sulla libertà religiosa* di questo concilio, la Chiesa cattolica si impegna a sottoscrivere il principio della libertà religiosa nella forma realizzata dai regimi democratici costituzionali. Vi si trovano affermate la dottrina etica della libertà religiosa che si fonda sulla dignità della persona umana; una dottrina politica sui limiti dello stato riguardo alle questioni religiose; e una dottrina teologica della libertà della Chiesa nei suoi rapporti con il mondo politico e sociale. Ogni persona ha diritto alla libertà religiosa negli stessi termini delle altre, qualunque sia la sua fede. *Dichiarazione conciliare «Dignitatis Humanae» sulla libertà religiosa. Il diritto della persona e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia religiosa* (1965), in *I documenti del Concilio Vaticano II*, Edizioni Paoline, Torino 1987. Come scrive il gesuita John Courtney Murray: «È stata finalmente sciolta un'ambiguità di antica data. La Chiesa non si rapporta all'ordine secolare nei termini di un doppio criterio – la libertà per la Chiesa quando i cattolici sono in minoranza, il privilegio della Chiesa e l'intolleranza per gli altri quando i cattolici sono in maggioranza» (J. C. Murray, *Religious Freedom*, in W. Abbott (a cura di), *Documents of Vatican II*, Chapman, New York 1966, p. 673). Si veda anche l'interessante analisi proposta in P. E. Sigmund, *Catholicism and Liberal Democracy*, in R. B. Douglas e D. Hollenbach (a cura di), *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, in particolare pp. 233-39.

⁷⁶ A. de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-1940) [trad. it. *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1992, pp. 296-302]. Nella sua analisi sulle *Principali cause che rendono la religione potente in America*, Tocqueville sostiene che i cattolici «attribuivano principalmente alla completa separazione della chiesa dallo stato il pacifico impero esercitato dalla religione nel loro paese. Posso affermare senz'altro che durante il mio soggiorno in America non ho incontrato un solo uomo, prete o laico, che non fosse d'accordo su questo punto» [trad. it. p. 297]. E prosegue: «Si sono viste religioni intimamente unite ai governi terreni dominare le anime col terrore e con la fede; ma, quando una religione contrarie una simile alleanza, non temo di dirlo, agisce come potrebbe farlo un uomo: sacrifica l'avvenire in vista del presente e, ottenendo un potere che non le spetta, mette a repentaglio il suo potere legittimo. [...] La religione non può dunque condividere la forza materiale dei governanti senza caricarsi di una parte degli odi che questi fanno nascere» [trad. it. pp. 298-99]. Egli osserva, inoltre, che queste considerazioni valgono a maggior ragione per i paesi democratici. Una religione che in un tale paese voglia assicurarsi il potere politico dovrà allearsi, infatti, a un qualche partito, ma allora sarà costrutta

liberalismo politico concorda con molte altre prospettive liberali⁷⁷. Alcuni cittadini di fede hanno creduto che quella separazione fosse nociva per la religione, e hanno cercato di combatterla. Ma a mio avviso, agendo in tal senso, essi hanno mostrato di non riconoscere una delle cause principali della forza della religione in questo paese, e, come ha osservato Tocqueville, hanno rischiato di metterla in pericolo per qualche vantaggio temporaneo in termini di potere politico.

b) Ma altri autori potrebbero pensare che la ragione pubblica è eccessivamente restrittiva in un senso diverso: rischierebbe di condurre a punti morti⁷⁸, di non riuscire a portare a decisioni sui problemi controversi. Che si giunga in qualche senso a un punto morto è in effetti possibile, ma è un rischio che non riguarda esclusivamente la riflessione morale e politica; qualsiasi forma di ragionamento può incepparsi, scienza e senso comune compresi. Ma non è questo che conta. Il confronto importante è con le situazioni in cui una qualche decisione la si deve necessariamente prendere, per esempio, la situazione dei legislatori impegnati a promulgare una legge, o dei giudici incaricati di emettere una sentenza. In questi casi, una qualche regola d'azione politica la si deve obbligatoriamente stabilire, ma è anche necessario che ciascun cittadino sia in condizione di accettare, sulla base di buone ragioni, il processo attraverso il quale la decisione è stata raggiunta. Si ricordi che la ragione pubblica considera il compito dei cittadini analogo a quello di un giudice, e il loro dovere di civiltà corrispondente al dovere di questi di emettere una sentenza. Proprio come i giudici devono giun-

anche a subire le ostilità che a questo si oppongono [trad. it. pp. 299-300]. E ritenendosi alla causa del declino della religione in Europa, conclude: «Sono profondamente convinto che questa causa particolare e accidentale è l'intima unione della politica con la religione. [...] In Europa il cristianesimo ha permesso che lo si unisse intimamente alle potenze terrene» [trad. it. p. 302]. Il liberalismo politico accetta le idee di Tocqueville, e ritiene che esse illustrino, per quanto è possibile, il fondamento della pace tra dottrine compresenti sia religiose sia secolari.

⁷⁷ Con Locke, Montesquieu, Constant, Kant, Hegel e Mill.

⁷⁸ È un termine suggerito da Philip Quinn. L'idea è presentata in *Political Liberalism* cit., lezione VI, par. 7.1-2, pp. 240-41 [trad. it. pp. 204-05].

gere alle loro sentenze sulla base, per esempio, delle ragioni giuridiche costituite dai precedenti, dei canoni di interpretazione della legge riconosciuti, o di altri appropriati fondamenti, così, ogni volta in cui in questione vi sono problemi relativi agli elementi costituzionali essenziali o alla giustizia di base, i cittadini devono ragionare attraverso la ragione pubblica, e porsi sotto la guida del criterio di reciprocità.

Perciò, quando le argomentazioni giuridiche sembrano pendere in modo eguale da entrambe le parti – quando sembra, cioè, che si sia giunti a un punto morto –, i giudici non possono risolvere il caso semplicemente appellandosi alle loro personali idee politiche. Se lo facessero, verrebbero meno al loro dovere. Ma lo stesso vale per la ragione pubblica: se, giunti a un punto morto, i cittadini non fanno altro che invocare ragioni fondanti delle loro prospettive comprensive⁷⁹, violano il principio della reciprocità. Dal punto di vista della ragione pubblica, i cittadini devono votare per l'ordinamento dei valori politici, che essi considerano sinceramente come il più ragionevole. Non facendolo, essi esercitano il potere politico in modi che non soddisfano il criterio di reciprocità.

I cittadini devono votare secondo il loro ordinamento completo dei valori politici in particolare quando sorgono questioni altamente controverse che minacciano di condurre a una situazione di stallo tra concezioni politiche diverse, per esempio, questioni come quella dell'aborto⁸⁰. Ma che questo suc-

⁷⁹ Utilizzo la locuzione «ragioni fondanti» perché chi tende ad appellarsi a queste ragioni, tende spesso anche a vedere in esse i veri fondamenti (o le basi autentiche) sia degli ideali e dei principi della ragione pubblica, sia delle concezioni politiche della giustizia – siano essi religiosi, filosofici o morali.

⁸⁰ Alcuni hanno interpretato, piuttosto naturalmente, la nota n. 32 di pp. 243-244 di *Political Liberalism* cit. (si veda lezione VI, par. 7.2 [trad. it. p. 344]) come un'argomentazione in difesa del diritto di aborto entro il primo trimestre. Non l'ho scritta, tuttavia, con questa intenzione. (Essa esprime la mia opinione, ma la mia opinione non è un'argomentazione). Il mio obiettivo era semplicemente illustrare e corroborare la tesi cui la nota si riferisce, ma non chiarendo a sufficienza ho commesso un errore. Si tratta della tesi seguente: «Le sole dottrine comprensive irrimediabilmente separate dalla ragione pubblica sono quelle incapaci di sorreggere un equilibrio [o ordinamento] ragionevole dei valori politici [sulla questione in discussione]» (p. 243 [trad. it. p. 206]). Per cercare di illustrarla, ho fatto dunque ri-

ceda è in effetti nella norma: non dobbiamo aspettarci un pieno accordo delle opinioni. Le concezioni politiche della giustizia ragionevoli non conducono sempre alla stessa conclusione⁸¹, e sulle questioni particolari non concordano sempre neppure i cittadini che difendono la stessa concezione. E tuttavia, come ho già sostenuto più sopra, se tutti gli eletti di un regime costituzionale ragionevolmente giusto sono sostenuti da cittadini ragionevoli e votano sinceramente secondo l'idea di ragione pubblica, l'esito della votazione dev'essere considerato legittimo. Non ne segue che esso sia vero o corretto, ma è ragionevole e parte del diritto legittimo, ossia vincolante per tutti i cittadini in virtù del principio di maggioranza.

È possibile, naturalmente, che alcuni respingano certe decisioni legittime. Può accadere, per esempio, che la decisione di riconoscere il diritto di aborto sia contestata dai cattolici. Possiamo immaginare che essi presentino nella ragione pubblica un'argomentazione che esclude un tale diritto, ma che non riescano a ottenere la maggioranza⁸². E tuttavia,

corso a tre valori politici (cui naturalmente se ne possono aggiungere altri) riferibili alla tormentata questione del diritto di aborto, una questione alla quale può sembrare improbabile poter applicare valori di questo tipo. Credo che un'interpretazione più dettagliata di quei tre valori possa condurre a un'argomentazione ragionevole, se sviluppata in modo appropriato nella ragione pubblica. Non voglio dire che si tratterebbe della più ragionevole o di quella decisiva; non so in cosa una tale argomentazione consisterebbe, e neppure se esista. (Per un esempio di un'interpretazione più dettagliata, si veda J. Jarvis Thomson, *Abortion*, in «Boston Review», 20 (estate 1995), p. 11; anche se a quanto l'autrice sostiene avrei diverse cose da aggiungere). Si supponga ora, a scopo di illustrazione, che venga sviluppata nella ragione pubblica un'argomentazione ragionevole a favore del diritto di aborto, ma che non vi sia alcun equilibrio o ordinamento di valori politici altrettanto ragionevole che sostenga la negazione di un tale diritto. Allora si può dire che, in questo tipo di caso, ma solo in questo, una dottrina comprensiva che negasse il diritto di aborto entrerebbe di fatto in collisione con la ragione pubblica. Se tuttavia una tale dottrina riuscisse a soddisfare la clausola condizionale dell'interpretazione ampia della ragione pubblica, e lo facesse meglio o tanto bene quanto altre prospettive, allora dovremmo riconoscere che essa dimostra la sua tesi nella ragione pubblica. Naturalmente, una dottrina comprensiva può essere irragionevole su una o più questioni senza esserlo del tutto.

⁸¹ Si veda *Political Liberalism* cit., lezione VI, par. 7.1, pp. 240-41 [trad. it. pp. 204-5].

⁸² Per una tale argomentazione, si veda il saggio *The Consistent Ethic: What Sort of Framework?*, in «Origins», 16 (30 ottobre 1986), pp. 347-50, del cardinale

essi non devono esercitare in prima persona il diritto di aborto. Ciò che dunque possono fare è riconoscerlo in quanto appartenente al diritto legittimo promulgato in conformità con le istituzioni politiche legittime e la ragione pubblica, e per tanto evitare di opporsi ad esso con la forza. Resistere in modo ostinato è irragionevole: significa cercare di imporre una dottrina comprensiva che la maggioranza dei cittadini che seguono la ragione pubblica non accetta, non senza ragioni. Naturalmente, i cattolici non perdono per questo la facoltà di continuare a proporre argomenti contrari al diritto di aborto. La riflessione non trova nella ragione pubblica una conclusione definitiva più di quanto la trovi in altre forme di ragionamento. Che inoltre la ragione non pubblica della Chiesa cattolica richieda ai fedeli di seguire la dottrina cristiana è pienamente compatibile con il loro (dei fedeli) onorare anche la ragione pubblica.⁸³

Non intendo comunque discutere il problema dell'aborto. Il mio obiettivo non è infatti risolvere tale questione, ma

Joseph Bernadin. L'idea di ordine pubblico presentata si basa sui tre seguenti valori politici: la pace pubblica, l'importanza centrale della protezione dei diritti umani, e le norme di comportamento morale comunemente accettate in una comunità di diritto. L'autore riconosce che non tutti gli imperativi morali devono essere tradotti in norme giuridiche vincolanti, e ritiene che la cosa essenziale sia, dal punto di vista dell'ordine politico e sociale, proteggere la vita umana e i diritti umani di base. L'idea del saggio è che la negazione del diritto di aborto possa essere giustificata sulla base di questi tre valori. Non è mia intenzione, naturalmente, valutare l'argomentazione proposta. Desidero solo osservare che l'autore la presenta chiaramente in qualche forma di ragione pubblica. Se sia ragionevole o meno, o più ragionevole delle argomentazioni a sostegno della tesi opposta, è un'altra questione. Come qualsiasi ragionamento sviluppato nella ragione pubblica, può essere fallace o sbagliato.

⁸³ Se non capisco male, questo approccio è simile a quello suggerito da padre John Courtney Murray a proposito della posizione che la Chiesa dovrebbe assumere riguardo al problema della contraccezione. Si veda J. C. Murray, *We Hold These Truths: Catholic Reflections on American Proposition*, Sheed and Ward, New York 1960, pp. 157-58 [trad. it. *Noi crediamo in queste verità*, Morcelliana, Brescia 1965]. Si veda anche la Notre Dame Lecture che Mario Cuomo ha tenuto sul tema dell'aborto nel 1984, in M. Cuomo, *More Than Words: The Speeches of Mario Cuomo*, St Martin's, New York 1993, pp. 32-51. Ringrazio Leslie Griffin e Paul Weithman per le discussioni e i chiarimenti su alcune delle questioni toccate in questa e nella nota precedente. Devo a loro anche la conoscenza dell'approccio di padre Murray.

piuttosto sottolineare che il liberalismo politico non sostiene che l'ideale della ragione pubblica debba sempre condurre a un accordo generale, né che è un errore che non lo faccia. I cittadini imparano e traggono profitto dal dibattito e dalla discussione, e quando le loro argomentazioni seguono la ragione pubblica, essi arricchiscono la cultura politica della società e approfondiscono la loro comprensione reciproca, ed è così anche quando raggiungere un accordo è impossibile.

6.2. Alcune delle considerazioni alla base dell'obiezione del punto morto sono a fondamento anche di una critica alla ragione pubblica più generale, la critica secondo la quale ad essere eccessivamente ristretto sarebbe lo stesso contenuto della famiglia delle concezioni politiche della giustizia ragionevoli sulla quale la ragione pubblica si basa. Secondo questa obiezione, ciò che dovremmo fare è sempre presentare le ragioni vere o fondanti delle nostre prospettive. Dovremmo esprimere, cioè, il vero o il giusto per come lo intendiamo nelle nostre dottrine comprensive.

E tuttavia, come ho già sostenuto all'inizio del saggio, le idee della verità o del giusto basate sulle dottrine comprensive vengono sostituite, nella ragione pubblica, da un'idea del politicamente ragionevole da rivolgere ai cittadini in quanto cittadini. Compiere questo passo è indispensabile se si vuole stabilire una base del ragionamento pubblico che possa essere condivisa da tutti in quanto cittadini liberi ed eguali. Poiché il nostro obiettivo è cercare giustificazioni pubbliche di istituzioni politiche e sociali – della struttura di base di un mondo politico e sociale –, guardiamo alle persone come a cittadini. Questo punto di vista assegna a ciascuna persona la stessa condizione politica di base di ogni altra. Nel proporre le nostre ragioni agli altri cittadini, non guardiamo ad essi come a persone socialmente situate o radicate in altro modo, ossia come a persone appartenenti a questa o quella classe sociale, a questo o quel gruppo di reddito o ricchezza, o schie-

rate per questa o quella dottrina comprensiva. Né ci appelliamo agli interessi di ciascuna persona o ciascun gruppo, anche se resta vero che di tali interessi ci si deve a un certo punto occupare. Piuttosto, concepiamo le persone come cittadini ragionevoli e razionali, liberi ed eguali, dotati di due poteri morali⁸⁶, e mossi, in ogni dato momento, da una particolare concezione del bene, una concezione che tuttavia può nel tempo cambiare. Queste caratteristiche dei cittadini sono implicite nel loro partecipare a un sistema di cooperazione sociale equo, e nel loro cercare e presentare giustificazioni pubbliche dei loro giudizi sulle questioni politiche fondamentali.

Sottolineo di nuovo che questa idea di ragione pubblica non entra in conflitto con le molte forme di ragione non pubblica⁸⁷. Queste ultime appartengono alla vita interna delle molte associazioni della società civile, e ovviamente sono una differente dall'altra; le diverse ragioni non pubbliche sostenute dai fedeli delle associazioni religiose corrispondenti non coincidono con le ragioni non pubbliche delle società scientifiche. Ma il nostro obiettivo è cercare una base pubblica di giustificazione che sia condivisibile da tutti i cittadini, un obiettivo che non possiamo realizzare offrendo a certe persone o gruppi determinate giustificazioni e ad altre persone o comunità giustificazioni diverse finché non le abbiamo tutte comprese. Dal canto suo, l'idea di rivolgersi a tutte le persone della società ci costringerebbe a un discorso eccessivamente generico, a meno di non supporre che esse siano nella loro natura fondamentalmente eguali. In effetti, le idee sulla natura umana sviluppate dalla filosofia politica hanno avuto, tra gli altri, anche l'obiettivo di definire le persone in qualche modo comune o canonico, e se le persone sono ugua-

⁸⁶ Per un'analisi di questi poteri – della capacità di seguire una concezione della giustizia, e della capacità di formarsi una concezione del bene –, si veda *Political Liberalism* cit., in particolare lezione I, par. 3-5, p. 19 [trad. it. pp. 34-35]; lezione II, par. 7-1, p. 81 [trad. it. p. 83]; lezione III, par. 3-5, pp. 103-04 [trad. it. p. 100]; e lezione III, par. 4-1, p. 108 [trad. it. p. 104].

⁸⁷ *Ibid.*, lezione VI, par. 3, pp. 220-23 [trad. it. pp. 189-91].

li si può immaginare che accettino lo stesso tipo di ragioni⁸⁸. Ma nel liberalismo politico cerchiamo di evitare le teorie naturali o psicologiche di questo tipo, tanto quanto le dottrine teologiche o secolari. Le spiegazioni della natura umana le mettiamo da parte, e ci basiamo invece su una concezione politica delle persone in quanto cittadini.

6.3. Come ho sottolineato in molte pagine di questo saggio, per il liberalismo politico è importante che i cittadini liberi ed eguali affermino sia una dottrina comprensiva sia una concezione politica. E tuttavia, il rapporto tra tale dottrina e la concezione politica che l'accompagna è facilmente frainteso.

Con l'idea di consenso per intersezione ragionevole di dottrine comprensive⁸⁷, il liberalismo politico intende indicare il sostegno che tali dottrine, siano esse religiose o non religiose, assicurano a una concezione politica della giustizia che appoggia una società a democrazia costituzionale regolata da principi, ideali e norme che soddisfano il criterio di reciprocità. Le dottrine ragionevoli sostengono tutte, perciò, una tale società e le sue istituzioni politiche: gli eguali diritti e le eguali libertà fondamentali di tutti i cittadini, compresa la libertà di coscienza e la libertà di religione⁸⁸. Le dottrine comprensive che invece non sono in grado di sostenere una tale società democratica, sono dette irragionevoli. I loro principi e ideali non soddisfano il criterio di reciprocità, e non riescono, in vari modi, a stabilire le eguali libertà fon-

⁸⁶ Talvolta si utilizza il termine «normalizzazione» in questo contesto. Si assume, per esempio, che le persone abbiano certi interessi fondamentali di tipo religioso o filosofico; o anche certi bisogni naturali di base. O ancora, che seguano un certo modello generale di realizzazione di sé. Un tomista dirà che il nostro desiderio più alto è sempre, lo si sappia o no, quello di contemplare Dio; un sostenitore del platonismo affermerà che l'obiettivo dei nostri sforzi è intuire il bene, e un marxista che aspiriamo all'autorealizzazione in quanto membri della specie umana.

⁸⁷ L'idea di consenso per intersezione è analizzata in vari luoghi di *Political Liberalism* cit. Si vedano in particolare la lezione IV, e l'indice analitico.

⁸⁸ *Ibid.*, p. xviii (della nuova introduzione all'edizione paperback, non tradotta nell'edizione italiana. N.d.T.).

damentali. Per fare qualche esempio, possiamo citare le molte dottrine religiose fondamentaliste, la dottrina del diritto divino del sovrano, le diverse forme di aristocrazia, e, da non dimenticare, i molti regimi autocratici o dittatoriali.

Non accade mai, inoltre, che il giudizio vero di una dottrina comprensiva ragionevole entri in conflitto con il giudizio ragionevole della concezione politica che quella dottrina sostiene. È così perché il giudizio ragionevole della concezione politica dev'essere confermato dalla dottrina comprensiva come vero o giusto. Naturalmente, spetta agli stessi cittadini difendere, rivedere o cambiare le loro dottrine comprensive. Alcuni cittadini possono sostenere dottrine che calpestano o ignorano i valori politici di una società democratico-costituzionale. Ma questi cittadini non possono affermare che le loro dottrine sono ragionevoli. Poiché il criterio di reciprocità è un ingrediente essenziale per la definizione della ragione pubblica e del suo contenuto, il liberalismo politico respinge queste dottrine come irragionevoli.

È possibile che le dottrine comprensive ragionevoli, e in particolare quelle religiose, esprimano ordinamenti di valori diversi da quelli che potremmo aspettarci. Consentitemi di chiamare i valori, per esempio, della salvezza o della vita eterna – della contemplazione di Dio – *trascendenti*. Questi valori sono più alti o superiori, potremmo dire, dei valori politici ragionevoli di una società democratica costituzionale. I valori politici sono valori terreni, e perciò si collocano su un piano diverso, o più basso, di quei valori trascendenti. E tuttavia, non ne segue che questi valori più bassi e però ragionevoli siano messi in secondo piano o calpestati dai valori trascendenti della dottrina religiosa. E in effetti, una dottrina comprensiva *ragionevole* è una dottrina in cui essi non sono calpestati; sono le dottrine irragionevoli a non tenere i valori politici ragionevoli in nessun conto. Si tratta di una conseguenza dell'idea del politicamente ragionevole per come è formulata dal liberalismo politico. Lo si è già detto più

sopra: nell'appoggiare un regime democratico-costituzionale, una dottrina religiosa può affermare che sono quelli i limiti che Dio ha fissato per la nostra libertà⁸⁹.

Il fraintendimento del rapporto tra dottrina comprensiva e concezione politica è alla base anche della tesi secondo cui la ragione pubblica non consentirebbe di sviluppare nessuna argomentazione che sia a favore di Lincoln e contro Douglas a proposito del tema oggetto, nel 1858, delle loro controversie⁹⁰. Ma perché no? Di certo, la discussione verteva sui principi politici fondamentali relativi agli aspetti giusti e sbagliati della schiavitù. E poiché la condanna di un tale istituto è una chiara difesa dell'elemento costituzionale essenziale rappresentato dalle eguali libertà fondamentali, la prospettiva di Lincoln era certamente ragionevole (anche se non la più ragionevole), mentre quella di Douglas non lo era. Le idee di Lincoln sono perciò sostenute da qualsiasi dottrina comprensiva ragionevole. Che esse siano coerenti con le dottrine religiose degli abolizionisti e del movimento per i diritti civili non è dunque una sorpresa. Per illustrare la forza della ragione pubblica nella vita politica non potremmo trovare esempio migliore⁹¹.

⁸⁹ Si veda par. 3.2. Alcuni autori si sono chiesti perché il liberalismo politico attribuisca ai valori politici un'importanza tanto grande, come se lo si potesse fare solo valutando questi valori in un confronto con i valori trascendenti. Ma come si è osservato nel testo, il liberalismo politico non istituisce questo tipo di confronti, né ha bisogno di farlo.

⁹⁰ Su questo, si vedano di M. J. Sandel, *Review of Political Liberalism*, in «Harvard Law Review», 107 (1994), pp. 1778-82, e il più recente *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1996, pp. 21-23.

⁹¹ Qualcuno può pensare che le concezioni politiche della giustizia non riguardino ciò che è giusto o sbagliato (dal punto di vista morale). Se è così, commette un errore. Una tesi simile è semplicemente falsa. Come ho sottolineato fin dall'inizio del saggio, le concezioni politiche della giustizia sono costituite da idee intrinsecamente morali, e come tali sono un tipo di valore normativo. Ma qualcuno può anche pensare che le concezioni politiche rilevanti siano definite dal modo in cui un popolo costruisce di fatto le sue istituzioni concrete – il politico sarebbe dato, potremmo dire, *dalla politica*. In questa interpretazione, *dato* la *largha* diffusione, nel 1858, della schiavitù, le critiche di Lincoln appaiono come morali, una questione di giusto o sbagliato, ma non certamente come di pertinenza della politica. L'idea che il politico sia definito dalla politica di un certo popolo rientra tra

6.4. Una terza obiezione generale afferma che, in una democrazia costituzionale che sia solida, la ragione pubblica è superflua, che in una tale società non avrebbe alcuno scopo. I suoi limiti e le sue restrizioni si rivelerebbero utili essenzialmente nelle società nettamente divise, composte di associazioni religiose e gruppi secolari ostili, ciascuno dei quali in lotta contro ogni altro per la conquista della posizione di forza politica dominante. Ma nelle società politiche dell'Europa democratica e degli Stati Uniti, le preoccupazioni che essa esprime sarebbero inutili.

Si tratta comunque di un'obiezione fuori luogo e sociologicamente scorretta. È infatti la lealtà dei cittadini alla ragione pubblica e il loro onorare il dovere di civiltà a garantire che tra le dottrine comprensive sostenute non si aprano col tempo divisioni e conflitti. L'armonia e la concordia tra tali dottrine non è purtroppo una condizione della vita sociale permanente. Tale armonia e concordia dipendono piuttosto dalla vitalità della cultura politica pubblica, dalla devozione dei cittadini all'ideale della ragione pubblica, e dalla loro capacità di realizzarlo. I cittadini cadono facilmente preda del rancore e del risentimento, se perdono di vista l'importanza del loro affermare un ideale di ragione pubblica fino al punto di disconoscerla del tutto.

Per tornare al punto di partenza di questo paragrafo: non so come si possa provare che la ragione pubblica non è eccessivamente restrittiva, e verificare se o no le sue forme siano descritte in modo appropriato. Temo che sia impossibile. Ma non si tratta di un problema serio. Credo, infatti, non solo che la sua struttura sia in grado di far posto alla grande maggioranza delle questioni, ma anche che i problemi che ne

le possibili accezioni del termine. Ma in una tale interpretazione, esso cessa di essere un'idea normativa, e di conseguenza anche di far parte della ragione pubblica. Non dobbiamo abbandonare l'idea del politico come categoria fondamentale. Esso comprende le concezioni politiche della giustizia in quanto valori intrinsecamente morali.

restrano fuori abbiano caratteristiche speciali capaci sia di farci comprendere le ragioni delle difficoltà che essi causano, sia di mostrarci come affrontarle. Restano dunque aperte due domande generali, e cioè se esistano questioni importanti che non si adattano alla struttura della ragione pubblica, riguardano esse gli elementi costituzionali essenziali o la giustizia di base, e per quali motivi causino difficoltà. In questo saggio non cercherò di affrontarle.

7. Conclusione.

7.1. In queste pagine, mi sono occupato di una questione che nel mondo di oggi è pressante e al tempo stesso estremamente complessa: possono la democrazia e le dottrine comprensive, religiose o non religiose, essere tra loro compatibili? E se sì, in che modo? A porre tale questione sono oggi i molti conflitti che oppongono la religione alla democrazia. Per risolverla, il liberalismo politico introduce una distinzione tra le concezioni politiche della giustizia da un lato, concezioni considerate come autonome [*self-standing*], e le dottrine comprensive dall'altro. Si prenda una dottrina religiosa che faccia appello all'autorità della chiesa o della Bibbia. Una tale dottrina non è, ovviamente, una dottrina comprensiva liberale: i suoi valori religiosi e morali principali non sono i valori di Kant o Mill. E tuttavia, queste sue caratteristiche non le impediscono di appoggiare una società democratica costituzionale e di riconoscere la sua ragione pubblica. La cosa essenziale è che la ragione pubblica sia un'idea politica, che appartenga alla categoria del politico. Il contenuto di tale ragione è dato dalla famiglia delle concezioni politiche della giustizia (liberali) che soddisfanno il criterio della reciprocità. Essa non si contrappone alle credenze e alle ingiunzioni della religione, a condizione che queste siano

compatibili con le libertà costituzionali essenziali, la libertà di religione e la libertà di coscienza comprese. Non c'è una guerra tra religione e democrazia, né deve esserci. Sotto questo aspetto, il liberalismo politico si allontana profondamente dal liberalismo illuminista, e lo respinge. Diversamente da questo, esso non attacca l'ortodossia cristiana.

Entro i limiti fissati dai principi di giustizia ragionevoli di una società a democrazia costituzionale, i conflitti tra la democrazia e le dottrine religiose ragionevoli, e tra una dottrina religiosa e l'altra, sono profondamente attenuati e contenuti. Tale attenuazione è dovuta all'idea di tolleranza, un'idea di cui ho distinto, più sopra, due forme⁹². Una è puramente politica, ed è espressa nei termini dei diritti e dei doveri che proteggono la libertà religiosa nel modo prescritto da una concezione politica della giustizia ragionevole⁹³. La seconda non è puramente politica, ed è formulata all'interno di dottrine comprensive sia religiose sia non religiose. E tuttavia, i giudizi ragionevoli delle concezioni politiche devono essere confermati dalle dottrine comprensive ragionevoli in quanto veri o giusti⁹⁴. Assumo, perciò, che le dottrine comprensive ragionevoli accettino, in qualche forma, l'argomentazione politica a sostegno della tolleranza. Naturalmente, i cittadini possono pensare che le ragioni fondanti a sostegno della tolleranza (come degli altri elementi della so-

⁹² Si veda par. 3, 2.

⁹³ Si veda *Political Liberalism* cit., lezione II, par. 3, 2-4, pp. 60-62 [trad. it. pp. 66-68]. Le tesi principali possono essere sinteticamente presentate nel modo seguente: 1) Le persone ragionevoli non difendono tutte la stessa dottrina comprensiva. Che sia così è considerata una conseguenza degli oneri del giudizio. Si veda nota 95. 2) Le dottrine ragionevoli difese sono molte, e non tutte possono essere vere o giuste (quando sono giudicate dall'interno di una particolare dottrina comprensiva). 3) Difendere una qualsiasi di tali dottrine comprensive ragionevoli non è irragionevole. 4) Ciascuno di noi riconosce che chi difende una dottrina ragionevole diversa dalla nostra è anch'egli ragionevole, o comunque non irragionevole per questo. 5) Nell'andare oltre il nostro riconoscere la ragionevolezza di una certa dottrina e il proclamare il nostro sostegno ad essa, non siamo irragionevoli. 6) Le persone ragionevoli pensano che sia irragionevole utilizzare il potere politico, qualora lo possedessero, per reprimere le dottrine che sono diverse dalla loro e tuttavia ragionevoli.

⁹⁴ Si veda par. 6, 3.

cietà a democrazia costituzionale in cui vivono) non siano politiche, ma che appartengano piuttosto alle loro dottrine religiose o non religiose. Essi potrebbero anche dire che queste ragioni sono le vere o giuste ragioni, e contrapporle come profonde alle ragioni politiche, considerate superficiali. E tuttavia, non ci troviamo in presenza di un conflitto, ma semplicemente di fronte a giudizi concordi pronunciati dall'interno delle concezioni politiche della giustizia da un lato, e delle dottrine comprensive dall'altro.

Vi sono dei limiti, tuttavia, alle possibilità di riconciliazione attraverso la ragione pubblica. Tre tipi principali di conflitto vedono i cittadini opporsi l'uno all'altro: i conflitti derivanti da dottrine comprensive inconciliabili; quelli che traggono origine da differenze di status, classe e occupazione da un lato, e di appartenenza etnica, razza e genere, dall'altro; e infine i conflitti riconducibili agli oneri del giudizio⁹⁵. Il liberalismo politico si occupa principalmente del primo tipo di conflitti. Esso afferma che, se anche difendiamo dottrine comprensive inconciliabili e caratterizzate da differenze non componibili, i cittadini ragionevoli che sostengono dottrine ragionevoli possono condividere, nondimeno, ragioni di un tipo diverso, e cioè ragioni pubbliche formulate nei termini di concezioni della giustizia politiche. Credo, inoltre, che una tale società possa risolvere anche il secondo tipo di conflitti, i conflitti, cioè, che dividono i cittadini in relazione ai loro interessi fondamentali – siano essi politici, economici o sociali. Non è detto, infatti, che si aprano conflitti del genere o che si aprano con forza, purché i cittadini abbiano accettato principi di giustizia ragionevoli che riconoscono come tali (anche se forse non come i più ragionevoli), e sappiano, o credano sulla base di buone ragioni, che le

⁹⁵ Questi oneri sono analizzati in *Political Liberalism* cit., lezione II, par. 2. Detto in breve, sono le fonti o cause alla base del disaccordo ragionevole tra persone ragionevoli e razionali, e consistono, per esempio, nelle difficoltà che si incontrano nel mettere a confronto il peso di tipi diversi di prove, di tipi diversi di valori, ecc., e incidono sia sui giudizi teorici sia su quelli pratici.

istituzioni politiche e sociali della loro società soddisfano quei principi. Il liberalismo politico non considera esplicitamente questo tipo di conflitti, e lascia che ad affrontarli sia la giustizia come equità o qualche altra concezione della giustizia politica ragionevole. I conflitti, infine, riconducibili agli oneri del giudizio esistono sempre, limitando l'estensione dei possibili accordi.

7.2. Le dottrine comprensive sono dette ragionevoli se non respingono gli elementi essenziali dei regimi democratico-costituzionali⁹⁶. Quanto alle persone, posseggono, se sono ragionevoli, due caratteristiche: in primo luogo, sono disposte a proporsi equi termini di cooperazione tra eguali, e se le altre fanno altrettanto, esse rispettano tali termini anche quando il farlo non va a loro vantaggio⁹⁷; e in secondo luogo, riconoscono e accettano le conseguenze degli oneri del giudizio, e questo le conduce all'idea di tolleranza ragionevole in una società democratica⁹⁸. Giungiamo così all'idea di diritto legittimo, un'idea che i cittadini ragionevoli sanno di dover applicare alla struttura generale dell'autorità politica⁹⁹. Essi sono consapevoli che nella vita politica è raro che si raggiunga l'unanimità, e accettano perciò che le costituzioni democratiche ragionevoli includano procedure di voto basate sul principio di maggioranza, assoluta o relativa¹⁰⁰.

Dati gli scopi della ragione pubblica quando in gioco vi sono questioni politiche fondamentali, l'idea del politicamente ragionevole è sufficiente a se stessa. Naturalmente, le dottrine religiose fondamentaliste, i governanti dispotici e i dittatori respingeranno le idee di ragione pubblica e di de-

⁹⁶ *Ibid.*, p. xviii [introduzione non tradotta nell'edizione italiana. *N.d.T.*].

⁹⁷ *Ibid.*, lezione II, par. 1.1, pp. 49-50 [trad. it. pp. 58-59].

⁹⁸ *Ibid.*, lezione II, par. 2.3-4, pp. 54-60 [trad. it. pp. 62-68].

⁹⁹ *Ibid.*, lezione IV, par. 1.2-3, pp. 135-37 [trad. it. pp. 125-126].

¹⁰⁰ *Ibid.*, lezione IX, par. 2.1, p. 393 [Non tradotta nell'edizione italiana. *N.d.T.*].

mocrazia deliberativa. Le prime diranno che la democrazia conduce a una cultura contraria alla religione, i secondi che sopprime valori che solo un regime autocratico o dittatoriale può assicurare¹⁰¹. La loro idea è che il religiosamente o filosoficamente vero passa sopra al politicamente ragionevole. Di tali dottrine diciamo semplicemente che sono politicamente irragionevoli. All'interno del liberalismo politico, non è necessario aggiungere altro.

All'inizio di questo saggio¹⁰², ho osservato che qualsiasi società effettivamente esistente, non importa quanto numerosi e dominanti siano i suoi cittadini ragionevoli, conterrà normalmente molte dottrine irragionevoli incompatibili con il regime democratico – o dottrine religiose, come quelle fondamentaliste, o dottrine non religiose (secolari), come quelle che difendono i regimi autocratici e dittatoriali, regimi di cui il nostro secolo ci ha offerto esempi odiosi. Anche se in questa trattazione della ragione pubblica abbiamo concentrato l'attenzione sul ragionevole e il ruolo dei cittadini ragionevoli, stabilire fino a che punto le dottrine irragionevoli possano essere attive e debbano essere tollerate in un regime democratico-costituzionale non è un problema che sia nuovo e diverso da quelli già affrontati. Le teorie della tolleranza non sono due, una relativa alle dottrine ragionevoli e una relativa a quelle irragionevoli. Questi tipi di situazioni trovano entrambi soluzione nei principi politici della giustizia appropriati e nella condotta che tali principi permettono¹⁰³. Poiché è per loro impossibile rispettare i regimi costituzionali se non come *modus vivendi*, le dottrine irragionevoli sono una minaccia per le istituzioni democratiche. L'obiettivo della piena realizzazione di una società democratica ra-

¹⁰¹ Si osservi che nessuna di queste obiezioni alla democrazia può trovare espressione nella ragione pubblica, né quelle delle dottrine religiose fondamentaliste, né quelle dei governanti dispotici.

¹⁰² Si veda nota 3.

¹⁰³ Si vedano *A Theory of Justice* cit., par. 35 (sulla tolleranza per gli intolleranti), e *Political Liberalism* cit., lezione V, par. 6.2, pp. 197-99 [trad. it. pp. 171-72].

gionevole, del suo ideale di ragione pubblica e della sua idea di diritto legittimo, trova nella loro esistenza un vincolo. Ma che sia così non segnala un difetto o un fallimento dell'idea di ragione pubblica. Indica piuttosto che vi sono dei limiti a ciò che la ragione pubblica può fare. L'esistenza di dottrine irragionevoli non diminuisce il grande valore e l'importanza del tentativo di realizzare quell'ideale nel modo più pieno possibile.

7.3. Desidero concludere questo saggio richiamando l'attenzione sulla differenza più importante tra *A Theory of Justice* e *Political Liberalism*. La mia prima opera cerca esplicitamente di sviluppare, a partire dall'idea di contratto sociale elaborata da Locke, Rousseau e Kant, una teoria della giustizia che sia capace sia di rispondere alle obiezioni spesso ritenute fatali per quella idea, sia di dimostrarsi superiore alla tradizione a lungo dominante dell'utilitarismo. Essa spera di presentare le caratteristiche strutturali di una tale teoria in modo che essa ci appaia come l'approssimazione migliore ai nostri giudizi ponderati di giustizia, e la base morale più appropriata di una società democratica. Ma in *A Theory of Justice* la giustizia come equità è anche presentata come una dottrina liberale comprensiva (sebbene il termine "dottrina comprensiva" non vi compaia), come la dottrina che tutti i membri della società bene ordinata che essa descrive difendono. Questo tipo di società bene ordinata contraddice il fatto del pluralismo ragionevole, e di conseguenza, in *Political Liberalism*, è considerato irrealizzabile.

Political Liberalism affronta, perciò, una questione diversa: com'è possibile per persone che affermano dottrine comprensive, siano esse religiose o non religiose, e in particolare dottrine basate su qualche autorità confessionale, come la chiesa o la Bibbia, difendere anche una concezione politica della giustizia ragionevole che sostiene un regime democratico-costituzionale? Per *Political Liberalism*, le concezioni

politiche sono liberali e autonome, ma non comprensive, mentre le dottrine religiose possono essere comprensive ma non liberali. *A Theory of Justice* e *Political Liberalism* sono asimmetrici, ma contengono entrambi un'idea di ragione pubblica. Mentre nel primo la ragione pubblica è data da una dottrina liberale comprensiva, nel secondo è un modo di ragionare sui valori politici che è condiviso dai cittadini in quanto liberi ed eguali e che non viola le dottrine comprensive, a condizione che tali dottrine siano compatibili con gli ordinamenti di una società democratica. Perciò, la società democratica costituzionale bene ordinata di *Political Liberalism* è una società in cui i cittadini che controllano la società e ne costituiscono la maggioranza, affermano e agiscono sulla base di dottrine comprensive inconciliabili e tuttavia ragionevoli. Ma tali dottrine sostengono a loro volta concezioni politiche ragionevoli – per quanto non necessariamente la più ragionevole – le quali definiscono i diritti, le libertà e le opportunità fondamentali dei cittadini nella struttura di base della società.

John Rawls

Il diritto dei popoli

A cura di Sebastiano Maffettone

Titolo originale *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*

© 1999 by the President and Fellows of Harvard College

All rights reserved

© 2001 Edizioni di Comunità, Torino

Traduzione di Giampaolo Ferranti e Paola Palminiello.

In particolare Giampaolo Ferranti ha tradotto *The Law of Peoples*,
Paola Palminiello ha tradotto *The Idea of Public Reason Revisited*.

www.comunita.einaudi.it

ISBN 88-24-50591-0

Edizioni di Comunità

Indice

p. vii	<i>Premessa</i> di Sebastiano Maffettone
xxix	<i>Prefazione</i>

Il diritto dei popoli

3	Introduzione
15	I. La prima parte della teoria ideale
30	1. Il diritto dei popoli come utopia realistica
38	2. Perché popoli e non stati?
46	3. Due posizioni originarie
56	4. I principi del diritto dei popoli
70	5. La pace democratica e la sua stabilità
	6. La società dei popoli liberali: la sua ragione pubblica
77	II. La seconda parte della teoria ideale
82	7. Tolleranza per i popoli non liberali
93	8. L'estensione ai popoli gerarchici decenti
103	9. La gerarchia di consultazione decente
108	10. Diritti umani
113	11. Osservazioni sulla procedura del diritto dei popoli
	12. Osservazioni conclusive
119	III. Teoria non ideale
126	13. La dottrina della guerra giusta: il diritto alla guerra
141	14. La dottrina della guerra giusta: la conduzione della guerra
151	15. Le società svantaggiate
	16. Sulla giustizia distributiva fra i popoli
161	IV. Conclusione
165	17. Ragione pubblica e diritto dei popoli
	18. Riconciliazione con il nostro mondo sociale

Un riesame dell'idea di ragione pubblica

p. 173	
176	1. L'idea di ragione pubblica
187	2. Il contenuto della ragione pubblica
198	3. Religione e ragione pubblica in una società democratica
203	4. L'interpretazione ampia della cultura politica pubblica
208	5. Sulla famiglia in quanto parte della struttura di base
218	6. Alcune domande sulla ragione pubblica
233	7. Conclusione
241	<i>Indice analitico</i>

Premessa

di Sebastiano Maffettone

1. Quando si legge un classico della filosofia come Rawls su un tema importante quale è di certo quello trattato in *Il diritto dei popoli*, non si può fare a meno di confrontarsi con due tipi di questioni. Intendo riferirmi da un lato ai problemi legati allo sviluppo del pensiero di Rawls nel corso degli anni, e dall'altro alle difficoltà inerenti a una teoria etico-politica delle relazioni internazionali, quale è quella presentata in questo libro. Qualsiasi sforzo, destinato a separare le due cose, risulta, a mio avviso, insieme tanto indispensabile dal punto di vista intellettuale quanto in ultima analisi insoddisfacente. Per essere più chiaro: il modello teorico-politico che Rawls adopera in questo libro è, per sua stessa ammissione, ripreso da *Political Liberalism*¹, opera in cui si presenta una concezione politica della giustizia ispirata alla – ma tuttavia differente da quella – elaborata più di vent'anni prima dallo stesso Rawls in *A Theory of Justice*², concezione quest'ultima che comunque viene anche qui sostanzialmente utilizzata. Gli interpreti si sono sbizzarriti nel suggerire diverse ipotesi sulla continuità, o viceversa sulla discontinuità, tra la struttura teorica di queste due opere, tanto che sarebbe impossibile cercare di recuperare in questa sede il senso di un simile discorso. Al tempo stesso, però,

¹ J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 [trad. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Torino 1999].

² Id., *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1971 [trad. it. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982].