

Religione e liberalismo: ragione pubblica, sfera pubblica e pluralismo culturale¹

di Sebastiano Maffettone²

1. Prologo

Nel discorso d'apertura alla recente conferenza 'Rebuilding the Dialogue with the Arab world' (Roma, dicembre 2008), il poeta siriano-libanese Adonis si è concentrato su due punti: il primo riguardava la relazione tra il sé e l'altro, il secondo l'idea di verità. Le religioni, e in particolare le religioni monoteistiche, compromettono una sana relazione sé-altro e rendono pericoloso l'appello alla verità. Ciò è vero in quanto le religioni (monoteistiche) sono incapaci – ad avviso di Adonis – di comprendere le ragioni dei non credenti e affermano di possedere il monopolio della verità. La questione araba degli ultimi anni è in qualche modo legata a questa *liaison dangereuse* con la religione. Questo fatto dipende da un corto-circuito paradossale: l'*Homo religiosus*, piuttosto che l'*Homo oeconomicus* o l'*Homo politicus*, è l'unico a esprimere propriamente la situazione spirituale dell'odierno mondo arabo, secondo quella che i tedeschi chiamano la *Geistige Situation der Zeit*. Allo stesso tempo, l'*Homo religiosus* incorre nei problemi appena menzionati: egli/ella è incapace di valutare l'altro in modo imparziale e crede, ed è convinto di vivere, in una visione monopolistica della verità. Le conseguenze principali di questo corto-circuito paradossale sono facili da afferrare: il progresso socio-economico e scientifico sono pesantemente minacciate dall'*Homo religiosus*.

In Occidente, un problema di questo genere è stato al cuore del liberalismo classico. Da Bayle a Locke e John Stuart Mill, il liberalismo classico ha aspirato a realizzare la tolleranza tra persone con differenti credenze religiose. I liberali tradizionali non attaccano la religione direttamente, perfino quando vedono la religione come una minaccia per la pace. Distinguono invece tra uso privato e uso pubblico della religione. La religione opera liberamente all'interno del dominio privato, mentre nel dominio pubblico deve vigere una neutralità tra le religioni. È questo,

¹ Questo articolo è stato redatto per la conferenza «Religion and Democracy», Budapest 15-16 dicembre 2008. Debbo ringraziare Aakash Singh e Peter L. per l'invito e gli utili commenti. L'atmosfera della conferenza fu particolarmente piacevole e il dibattito tra i partecipanti molto fruttuoso.

² Traduzione a cura di Federico Morganti.

sebbene in modi differenti, il nucleo del generale tentativo del liberalismo classico di risolvere il problema della coesistenza pacifica tra persone appartenenti a diverse confessioni religiose. È il dominio pubblico, qui, a essere protetto; o, volendo, sono i cittadini a essere difesi da qualsiasi forma di coercizione da parte dello stato in nome della religione.

Nel liberalismo contemporaneo³ la relazione tra politica e religione è posta in modo differente rispetto al liberalismo tradizionale. I liberali tradizionali vedono la relazione tra politica e religione in termini di conflitto potenziale. Per ragioni storiche, essi percepiscono la religione come una minaccia alla stabilità e ritengono che il liberalismo sia l'antidoto appropriato a tale rischio. Da questa ermeneutica del sospetto deriva l'idea di porre dei vincoli alla religione. È per questo che la religione – per un liberale tradizionale – è e dev'essere mantenuta privata. Una tale etica del vincolo è essenzialmente differente da un'etica liberale del rispetto reciproco, com'è quella di Rawls. Per l'odierna etica liberale del rispetto, il problema non è la minaccia della religione alla stabilità, ma piuttosto il bisogno di un cemento sociale basato su di un consenso universale – vale a dire, che valga per le persone religiose e non religiose – in una società pluralista. Per essere universale e preservare il pluralismo, l'etica liberale del rispetto deve basarsi su premesse istituzionali condivise. La ragione pubblica di Rawls incorpora in tal modo la moralità istituzionale di un'ideale meta-comunità. Si tratta, con le sue parole, della più significativa «parte del capitale politico della società» (PL, trad. it. 141).

Debbo dire che l'uso che faccio del termine 'religioso' nel titolo dell'articolo è in qualche modo improprio. È piuttosto ambizioso, in generale, parlare di politica e religione, in quanto presuppone una certa interpretazione della relazione tra una teoria della giustizia politica e diverse teologie della giustizia. Il mio scopo in questo articolo è più modesto, riferendomi, in ciò che segue, al pluralismo culturale, ossia il pluralismo delle dottrine comprensive, piuttosto che al pluralismo delle religioni. Per 'dottrine comprensive' intendo, come di consueto, delle complete e profonde visioni del mondo ispirate a verità fondamentali. La nozione di dottrina comprensiva è culturale più che religiosa, in quanto include le prospettive religiose ma non è esaurita da esse. Ritengo che parlare di dottrine comprensive abbia il merito di porre sullo stesso piano visioni religiose e secolari. Così facendo, sia l'una che l'altra vengono a contare non già per il loro contenuto ma piuttosto per il loro atteggiamento verso la tolleranza. Da ultimo, un regime liberal-democratico è presupposto sullo sfondo del mio resoconto del pluralismo culturale.

In quello che segue, discuterò criticamente una versione del pluralismo culturale all'interno del liberalismo contemporaneo, vale a dire la versione di Rawls. Analizzerò inoltre alcune critiche che gli sono state rivolte, in particolare quelle di Habermas, con l'intenzione di presentare l'abbozzo di un'altra versione di tale relazione (la mia), che è una derivazione di quella rawlsiana. Quest'ultima si basa sulla nozione di

³ L'idea di 'liberalismo contemporaneo' è qui ispirata all'approccio politico di Rawls, in particolare al suo *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971, trad. it. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982, e *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 e 1996, trad. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994. D'ora in avanti, questi libri saranno citati come TJ e PL.

‘ragione pubblica’, mentre quella di Habermas sulla nozione di ‘sfera pubblica’. Tali nozioni non sono identiche, ma condividono l’intenzione generale di risultare aperti e simpatetici nei confronti della religione, ereditando al contempo dal liberalismo tradizionale un atteggiamento prudente riguardo il ruolo pubblico di quest’ultima.

L’articolo è rivolto a un’esplorazione critica della ‘ragione pubblica’ e della ‘sfera pubblica’ che prepari la via per una versione più generale del pluralismo delle dottrine comprensive. La visione rawlsiana del consenso per intersezione (*overlapping consensus*) e della ragione pubblica è, in questo articolo, centrale, mentre la visione habermasiana della sfera pubblica è, piuttosto, strumentale. Naturalmente, questa differenza non ha nulla a che fare con il valore comparativo della due posizioni, ma dipende semplicemente dall’economia dell’articolo. Più precisamente, nella sezione 2 presenterò, come premessa, le idee rawlsiane di ‘consenso per intersezione’ e ‘ragione pubblica’. Nella sezione 3, dopo aver presentato alcune critiche religiose a Rawls, esaminerò la nozione di ‘sfera pubblica’ alla luce della critica di Habermas a Rawls. Qui, sia le critiche religiose che quelle di Habermas sono principalmente usate per riformulare la posizione di Rawls. La quarta e ultima sezione presenta *in nuce* la mia personale visione del pluralismo culturale, che nasce come reinterpretazione di Rawls.

È quasi superfluo ripetere che quest’articolo non tratta direttamente di religione e politica, ma soltanto di alcune strategie filosofico-politiche che diano senso al pluralismo morale, metafisico e religioso all’interno di una cornice liberal-democratica in senso ampio. Nella parte conclusiva dell’articolo, tale cornice sarà trasferita dallo scenario politico nazionale a quello globale.

2. Consenso per intersezione e ragione pubblica

2.1. Consenso per intersezione

Il problema principale posto in *Liberalismo politico* (PL, *Political Liberalism*) è la presenza simultanea, nell’odierna società liberal-democratica, di differenti dottrine comprensive. Tale pluralismo genera delle difficoltà nella prospettiva della stabilità. Nella seconda parte di PL Rawls tenta di risolvere il problema che ha posto nella prima. Lo strumento-chiave per ottenere tale risultato consiste precisamente nella creazione di ciò che egli chiama ‘consenso per intersezione’.

Il consenso per intersezione di Rawls riguarda una situazione in cui, in una società ben ordinata, i cittadini che aderiscono a differenti dottrine comprensive tendono ad accettare la stessa visione politica liberale. Il processo non afferma se stesso dal di fuori, ma ha luogo per ciascun cittadino «dalla propria visione comprensiva», traendo vantaggio dalle «motivazioni religiose, filosofiche e morali che esso fornisce» (PL, trad. it. 134). Ciascun cittadino, a prescindere dal fatto che la sua dottrina comprensiva fondamentale sia Musulmana o Cattolica, Secolare o Buddista, utilitarista o kantiana, scettica o pluralista, dovrebbe raggiungere un accordo sui principi giustizia politica liberale ed egualitaria, trovando alcune delle ragioni per far ciò proprio all’interno della sua dottrina comprensiva. Il consenso risultante, secondo Rawls, non è un consenso superficiale o prudenziale, ma è piuttosto di natura morale.

Non ci accordiamo su un semplice compromesso, non basta ciò che Rawls definisce un mero «modus vivendi».

L'intenzione fondamentale consiste nello spezzare la moralità degli individui in due parti. Da un lato, c'è la moralità delle persone vista come un tutto, che riposa su fondamenti etici o religiosi profondi; dall'altro lato, c'è una più limitata moralità istituzionale, che concerne i cittadini piuttosto che le persone e non è radicata nelle convinzioni etiche o religiose profonde di ciascuno, ma piuttosto nella lealtà di tutti al sistema politico e costituzionale in cui essi vivono le loro vite pubbliche. La concezione politica basata sulla moralità istituzionale rende possibile governare il pluralismo delle concezioni del bene. Ciò si verifica proprio attraverso la formazione di un *consenso per intersezione* tra i cittadini, i quali – sebbene rimangano radicati nelle loro convinzioni ultime e, in effetti, si nutrano di esse – nella sfera pubblica (o meglio, in certi aspetti di essa) sono nondimeno in grado di metterle da parte e accettare una moralità istituzionale comune e predominante.

Qui l'idea centrale è la creazione di una moralità istituzionale. Essa ribadisce la rawlsiana «priorità del giusto». In una società ben ordinata il pluralismo regna supremo. Differenti visioni estetiche, etiche e religiose si incontrano e confrontano tra loro. Ma il pluralismo non può avere a che fare con l'intero ordine istituzionale e le strutture politiche fondamentali. Qui, al contrario, abbiamo tutti bisogno di un certo grado di unità, la quale, tuttavia, non può fondarsi su di una singola teoria etica e politica. In questo caso, perciò, abbiamo bisogno di un consenso meno profondo e più ampio, il cui oggetto primario è precisamente una concezione politica della giustizia che ammetta una struttura fondamentale che possa assicurare, entro certi limiti, il pluralismo.

Anche per Rawls, il modello di tale consenso si ispira alla nascita del liberalismo classico e dipende dalla difficile conquista della tolleranza religiosa. Dopo i numerosi scontri dei secoli precedenti, la civiltà europea scoprì, per dirla con Rawls, «una nuova possibilità sociale: quella di una società pluralistica ragionevolmente armonica e stabile» (PL, trad. it. 12). Prima di quel momento era possibile credere soltanto che «l'unità e la concordia sociali richiedessero il consenso intorno a una dottrina, religiosa, filosofica o morale, generale e comprensiva» (*ibid.*). Dopo quel momento gli europei si convinsero che «è difficile, se non impossibile, credere nella dannazione di coloro con i quali abbiamo collaborato a lungo, in fiducia e sicurezza, per la conservazione di una società giusta» (PL, trad. it. 13).

Secondo questo punto di vista tradizionale, non possiamo separare il liberalismo dalla tolleranza, e la tolleranza, a sua volta, dalla rinuncia alla certezza che vi sia un'unica verità. Se il liberalismo della tradizione europea, che è quello che Rawls ha in mente, appariva come il risultato della rinuncia a un'ortodossia, allora la teoria politica liberale dovrebbe oggi essere ancora caratterizzata da una perdita di fede. Non è insolita la credenza che questa separazione tra liberalismo e certezza (per non dire verità) sia stata traumatica e abbia richiesto un lungo processo, con vari stadi intermedi, prima che fosse raggiunta la maturità che Rawls attribuisce alla propria posizione. Perciò, era in un certo senso naturale che il primo tipo di liberalismo fondasse tutte le sue certezze proprio sulla perdita della fede e fosse, come nel caso di Voltaire, di natura

fondamentalmente scettica. O che un secondo tipo di liberalismo operasse alla luce della convinzione ultima di poter ricercare una fondazione alternativa, sebbene altrettanto profonda, delle fedi religiose – come nel caso dei liberalismi comprensivi di Kant e Mill. Al contrario, il liberalismo politico di Rawls respinge questi due percorsi e sceglie una via intermedia, che è quella del consenso per intersezione.

Molti studiosi sono perplessi dalla soluzione rawlsiana del consenso per intersezione. La ragione di tale sfiducia nella soluzione di Rawls risiede nel doppio standard con cui egli giudica i disaccordi concernenti le concezioni del bene e i disaccordi concernenti le concezioni della giustizia. È proprio questa distinzione a porre il problema più ovvio; per la ragione che, così facendo, Rawls sembra immunizzare la nozione di giustizia da qualsiasi conflitto. L'elogio del pluralismo, persino la sua insistenza sul peso dei giudizi, che troviamo in PL, sembra limitata ai disaccordi sul bene. Ma allora le «convinzioni condivise», le «idee fondamentali», le «concezioni politiche» e, soprattutto, il «consenso per intersezione», sembrano confermare l'impressione che, di fronte a profondi disaccordi sul bene, sussista una visione unitaria quantomeno dei caratteri generali della giustizia. Da qui le reazioni dei critici: è possibile concepire un mondo, come quello in cui viviamo, senza pensarlo alla luce dei forti conflitti di natura politica e morale sulla giustizia?

La risposta negativa a questo tipo di domanda è la ragione per cui i sostenitori delle tipiche obiezioni a Rawls propongono le due opzioni critiche principali: o l'immunizzazione della politica avviene attraverso un compromesso *de facto*, quello che Rawls chiama un *modus vivendi*, oppure Rawls reintroduce in PL la concezione della stabilità presente in TJ, che aveva cominciato a criticare in PL, e formula, in altre parole, un'ulteriore versione della 'dottrina comprensiva' liberale.

A mio parere per rispondere a queste obiezioni è anzi tutto necessario assumere che Rawls utilizzi simultaneamente due differenti interpretazioni del liberalismo. Nella prima, il liberalismo è visto come una dottrina comprensiva, che può essere positivamente identificata con la teoria della giustizia come equità – o una sua interpretazione –, ma anche con una concezione kantiana basata sull'autonomia o con qualcos'altro ancora. Questa interpretazione del liberalismo, tuttavia, concerne unicamente il livello della 'giustificazione', che è fondato sulla dottrina comprensiva di ciascuno. Questo livello è esposto ad attacchi a partire dall'«esistenza del pluralismo», tipica delle società contemporanee. Se ci muovessimo soltanto su questo livello, sarebbe impossibile raggiungere una convergenza in merito alla giustizia. Da questa consapevolezza, deriva la possibilità di adoperare il secondo significato di 'liberalismo', basato sul principio di 'legittimazione'. In breve, questa seconda idea suggerisce che vi siano istituzioni e pratiche liberal-democratiche di cui nessuna persona 'ragionevole' farebbe a meno. Esse sono poche e fondamentali e riguardano gli elementi essenziali di una costituzione liberale e alcune questioni minimali di giustizia. La mia tesi è che il consenso per intersezione possa esistere solo nella misura in cui esso unisce le due concezioni del liberalismo, l'una basata sulla giustificazione e l'altra basata sulla legittimazione.

La legittimazione dà conto del fatto che Rawls provi a includere nella sua teoria elementi dell'esperienza storica in grado, per così dire, di

qualificare il consenso con il supporto di fattori esterni in qualche modo indipendenti dall'approccio teorico privilegiato. Secondo questa prospettiva, la via d'uscita dal dilemma sopra menzionato può essere unicamente ispirato dall'esperienza effettiva, che, nel pubblico dominio, è costituita dal modo in cui la struttura fondamentale funziona nell'ambito di un sistema liberal-democratico. E questo, esaminato da vicino, è il punto di vista privilegiato da cui Rawls guarda alla religione entro una teoria della tolleranza, in confronto ai suoi precursori moderni, come Locke e Bayle, i quali dopo tutto, e diversamente da lui, non potevano affidarsi a esempi concreti.

2.2. Ragione pubblica

Nella sesta lezione di PL (1993), intitolata 'L'idea di ragione pubblica', Rawls propone – ed è l'unica volta nel libro – un argomento mai avanzato in scritti precedenti, tratto dalle Melden Lectures del 1990. Sullo stesso argomento ritornerà nella seconda edizione di PL (1996) e nel suo ultimo articolo, intitolato 'The Idea of Public Reason Revisited'.

La ragione pubblica di Rawls non concerne un oggetto determinato, ma piuttosto i limiti del dibattito pubblico nel momento in cui sono in ballo questioni fondamentali. Da questo punto di vista, la ragione pubblica è la ragione dei cittadini, essendo pubblica in tre modi: (i) in quanto ragione dei cittadini, è anche la ragione del pubblico; (ii) il suo oggetto è il bene pubblico quando sono in questione elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia fondamentale; (iii) la sua natura e il suo contenuto sono pubblici nella misura in cui sono forniti dalla concezione politica (PL, trad. it. 183).

Rawls discute la ragione pubblica mantenendosi nei limiti di una concezione politica liberal-democratica. Da questo punto di vista, il primo vincolo imposto alla ragione pubblica è di tipo istituzionale: per parlare propriamente di ragione pubblica abbiamo bisogno di confrontarci con *elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia fondamentale*. Vi sono, in altre parole, molti argomenti di politica che non rientrano in questo dominio. La ragione pubblica non si applica, ad esempio, a tutti i dibattiti che, sebbene politicamente significativi, hanno luogo al di fuori dei vincoli istituzionali, come quelli che hanno luogo nelle chiese, nella famiglie, nelle università e in altre associazioni. Tutti questi dibattiti non-pubblici appartengono a ciò che Rawls chiama 'cultura di sfondo' (*background culture*). I criteri della ragione pubblica si applicano, al contrario, nel caso delle deliberazioni politiche nei forum pubblici e, in modo più controverso, nelle discussioni tra i cittadini sul voto (PL, trad. it. 185).

Certamente non è facile afferrare la distinzione tra 'cultura di sfondo' e 'cultura pubblica', specialmente se consideriamo il ruolo giocato dalla coercizione statale nella definizione dei limiti della ragione pubblica. Su tale questione Rawls sembra in alcuni casi oscuro: non è del tutto chiaro se i limiti della ragione pubblica si applichino semplicemente quando sono in ballo elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia fondamentale (contenuto), o piuttosto quando è implicata anche la coercizione statale. I vincoli richiesti dal contenuto sembrano a ogni modo più importanti di quelli dipendenti dall'uso della coercizione statale.

Rispetto ai requisiti della ragione pubblica, possiamo immaginare quattro differenti situazioni:

**Vincoli richiesti dal contenuto
(elementi costituzionali
essenziali, giustizia fond.)**

Vincoli	(1) nei forum appropriati
	(2) altrove (p. es. discussioni private)
Richiesti dalla coercizione	(3) nel legislativo
	(4) altrove (amministrazione, polizia)

I requisiti della ragione pubblica si applicano certamente in (1), mediamente si applicano in (2), mentre probabilmente non si applicano in (3) e (4).

Una difficoltà, in un certo qual modo implicita nella nozione di ragione pubblica, risiede nel fatto che tale concetto imponga una sorta di doppio standard. Nei dibattiti politici più rilevanti, si dovrebbe evitare di fare appello a verità e dottrine comprensive generali, e si dovrebbe invece prendere sul serio esclusivamente quella parte di esse che risulti coerente con i vincoli della ragione pubblica (PL, lezione VI, § 3).

Rawls introduce l'idea di ragione pubblica a partire dalla sua teoria della giustizia come equità, da cui prende due tipi di valori costituenti la ragione pubblica. Tali valori sono: in primo luogo, i valori della giustizia politica, connessi con i principi di giustizia; in secondo luogo, alcuni valori provenienti da «regole di orientamento all'indagine [...] che rend[a]no libera e pubblica tale indagine» (PL, trad. it. 192). Rawls ammette che i principi di giustizia e le regole di orientamento all'indagine abbiano in TJ, ma non in PL, «fondamenti sostanzialmente uguali» (PL, trad. it. 193).

Il requisito fondamentale, su cui si basa l'idea di ragione pubblica, è un requisito di «legittimità politica». Secondo il principio di legittimità politica:

«l'esercizio politico è corretto, e quindi giustificabile, solo quando si accorda con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente attendere che tutti i cittadini accolgano i suoi elementi essenziali alla luce di principi e ideali accettabili per loro in quanto persone ragionevoli e razionali» (PL, trad. it. 186).

Da questo principio, deriva un'obbligazione morale chiamata 'dovere di civiltà', ossia il dovere che tutti i cittadini hanno di giustificare gli uno con gli altri i principi politici che essi adottano alla luce della ragione pubblica. È la stessa democrazia liberale che impone un legame speciale, basato sul rispetto reciproco, tra i cittadini.

La legittimità liberale, in PL, eccede la giustizia in due modi tra loro contrapposti. Da un lato, affinché un atto sia giusto non è sufficiente che sia anche legittimato. Dall'altro lato, vi sono leggi e regole legittime che non possiamo pensare come giuste. I cittadini, tuttavia, sono obbligati a rispettare le norme legittimate, sebbene ingiuste. La ragione è che:

«Le decisioni e le leggi democratiche sono legittime non perché giuste ma perché legittimamente promulgate attraverso una legittima procedura democratica approvata» (PL, 2^a ediz., p. 428).

Da questa prospettiva, persino i principi di giustizia di Rawls – anche assumendo la loro correttezza – non sono legittimati. La legittimità liberale dipende dal consenso, ed è difficile immaginare che tutti i cittadini (Rawls incluso) possano credere nella stessa dottrina comprensiva.

Si può comprendere meglio la natura della ragione pubblica confrontandola con le ragioni non-pubbliche (PL, lezione VI, § 3). Le ragioni non-pubbliche sono parte della cultura di sfondo, e i loro standard di correttezza e criteri giustificativi derivano dall'argomento di cui trattano e dal tipo di associazione in cui sono inserite. Al contrario, il contenuto della ragione pubblica dipende dalla concezione politica e presuppone l'autorità dello stato. Com'è stato notato, non bisogna confondere la ragione pubblica con la sfera pubblica. È la sfera pubblica – e non la ragione pubblica – a includere la cultura di sfondo. E i vincoli della ragione pubblica non possono essere applicati nel dominio della cultura di sfondo.

Una concezione politica liberal-democratica fornisce «regole di orientamento all'indagine» che specificano le modalità di ragionamento accettabili e le tipologie di informazione rilevanti (PL, trad. it. 199). Queste regole di orientamento non dipendono direttamente da alcuna dottrina comprensiva. Di conseguenza, la ragione pubblica, quando si discute nei forum pubblici sugli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia fondamentale, non permette alcun appello diretto a dottrine (comprensive) filosofiche o religiose. È possibile, invece, fare affidamento sulle teorie scientifiche più rilevanti, quando sono generalmente approvate dalla comunità degli studiosi.

In TJ, queste regole di orientamento all'indagine traggono la loro base dai principi di giustizia sostantiva. In PL, al contrario, esse sono relativamente indipendenti: differenti concezioni liberal-democratiche non necessariamente condividono i principi di giustizia sostantiva (PL, trad. it. 194). Accettare il principio liberale di legittimità e l'idea di ragione pubblica non significa condividere la stessa dottrina politica comprensiva:

«È cruciale che la ragione pubblica non sia specificata da alcuna concezione politica della giustizia, certamente non dalla sola giustizia come equità. Piuttosto, il suo contenuto – i principi, gli ideali e gli standard cui fare appello – provengono da una famiglia di concezioni politiche ragionevoli» (PL, 2^a ediz., p. 451).

In tale famiglia sono raggruppate una serie di posizioni liberal-democratiche. È un'idea dalle implicazioni delicate: in PL, ogni ipotesi politica che selezioniamo dev'essere compatibile con una visione liberal-democratica.

3.1 Obiezioni di carattere religioso alla ragione pubblica

Quando si parla di ragione pubblica, generalmente vi sono le seguenti domande di rito: in che modo la ragione pubblica vincola i nostri argomenti? È accettabile che tali vincoli esistano e che, di conseguenza, all'interno del dibattito pubblico alcuni tipi di argomenti siano da evitare?

È corretto il modo in cui Rawls in particolare formula tali vincoli? Si tratta di questioni che possono riguardare (possibili) vincoli alla ragione pubblica in relazione a razza, etnicità o genere. Sono diventate, in ogni caso, frequenti e talvolta persino calde per via di una prolungata serie di critiche di matrice religiosa alla ragione pubblica.

Per porre la discussione nel giusto solco, occorre una premessa: è opportuno cominciare a sbrogliare l'idea di ragione pubblica dalla nozione di ragione secolare⁴.

La religione secolare ambisce a escludere gli argomenti religiosi dal dibattito politico; la ragione pubblica no. Secondo gli standard della ragione pubblica, l'appello ai valori religiosi è ammesso, sebbene debba presentarsi in una certa forma ed essere sottoposto ad alcuni vincoli, il cui obiettivo è il rispetto degli altri cittadini. Inoltre, mentre la ragione secolare è solitamente supposta come autosufficiente nell'espressione delle motivazioni delle persone nei dibattiti politici, la ragione pubblica di Rawls richiede una sorta di complementarità tra il background religioso e il discorso politico. In sostanza, la ragione pubblica richiede sì un sacrificio dei sentimenti e dei valori religiosi, ma in misura senz'altro minore di quello richiesto dalla ragione secolare. Il credente rawlsiano non è visto come un fondamentalista. Al contrario, è possibile che un background religioso risulti di aiuto nella soluzione di dilemmi politici. Rawls ritiene soltanto che un cittadino religioso non possa essere certo che gli altri cittadini comprendano le sue motivazioni basate sulla fede. Ma ciò non implica alcuna negazione di quelle motivazioni. Piuttosto, in casi specifici e limitati, il cittadino religioso è obbligato a rendere il suo credo compatibile, almeno da un punto di vista comunicativo, con le opinioni politiche degli altri cittadini. Parlare, nel caso di Rawls, di «fondamentalismo secolare» è semplicemente fuorviante⁵.

Rawls stesso fu senza dubbio una persona religiosa, sebbene il suo rapporto con la religione divenne sempre più problematico nel corso degli anni⁶. È inoltre probabile che una delle ragioni più profonde dietro la pubblicazione di PL sia consistita proprio nel concedere alle persone religiose il massimo spazio compatibile con una politica liberal-democratica. È per questo che, in PL, il nesso tra ragione pubblica e dottrine comprensive religiose non è mai negato ed è generalmente considerato con rispetto.

Eppure, vi sono state numerose obiezioni religiose all'idea rawlsiana di ragione pubblica⁷. Tali obiezioni possono essere raggruppate in diverse classi, come ad esempio le seguenti: (i) la ragione pubblica di Rawls

⁴ R. Audi, *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*, in «San Diego Law Review», vol. 30, autunno 1993, p. 677. Per Rawls la ragione secolare corre il rischio di diventare una dottrina comprensiva.

⁵ P. F. Campos, *Secular Fundamentalism*, in «Columbia Law Review», vol. 94, n. 6, ottobre 1994, pp. 1814-27.

⁶ Il rapporto di Rawls con la religione è da lui stesso discusso nell'onesto e a volte toccante saggio inedito 'On My Religion'. Tra le altre cose, Rawls menziona tre eventi, due di essi legati alla sua esperienza militare e il terzo non essendo altro che l'Olocausto, che resero la sua fede più problematica.

⁷ Un dibattito significativo su tale questione è svolto in R. Audi & N. Wolterstorff, *Religion in the Public Sphere*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD) 1997. Una interessante difesa di Rawls da un punto di vista Cattolico si trova in L. C. Griffin, *Good Catholics Should Be Rawlsian Liberal*, in «Southern California Interdisciplinary Law Journal», vol. 5, n. 3, estate 1997.

presenta alcuni vantaggi, ma a un prezzo troppo alto⁸; (ii) i liberali pongono sulla religione un eccessivo fardello epistemologico ed etico, che il liberalismo stesso non è in grado di sostenere⁹; (iii) soltanto gli argomenti religiosi possono sostenere adeguatamente le richieste pubbliche.

(i) Secondo alcuni critici religiosi, la supposta esclusione degli argomenti religiosi dalla politica attraverso la ragione pubblica è la conseguenza di una «ipersemplificazione», dipendente a sua volta da una visione riduzionistica della politica. La politica, secondo una visione riduzionistica, si identificherebbe con le decisioni politiche aventi come proprio esito una coercizione. Tuttavia la politica – sostengono questi critici – è molto più di questo, in quanto possiede una dimensione sociale che non può essere ignorata. All'interno di tale dimensione, il ruolo della religione sarebbe significativo e ineliminabile. Non c'è alcun bisogno, in ogni caso, di negare questo ruolo, se teniamo a mente l'importanza assegnata da Rawls alla cultura di sfondo, che è indipendente dalla ragione pubblica. Come ho già detto, la ragione pubblica è soltanto un minuscolo sottoinsieme della sfera pubblica. E naturalmente si può fare politica all'interno della sfera pubblica, dove gli argomenti politici su base religiosa hanno, per Rawls, tutto lo spazio che meritano. In conclusione, su questo punto Rawls non sembra in sostanziale contrasto con i suoi critici.

All'interno di tale dibattito¹⁰, si può anche sostenere – come ha fatto Paul J. Weithman¹¹ – che l'auspicata esclusione degli argomenti religiosi dalla politica attraverso la ragione pubblica comporti una perdita enorme per la comunità, in termini di energia civile e politica. Questa tesi, tuttavia, non sembra in conflitto con il pensiero di Rawls. La tesi di Rawls, in particolare la sua visione inclusiva, non esclude dalla politica gli argomenti religiosi. Al contrario, questi ultimi, come nel caso di Lincoln e King, sono tenuti in grande considerazione.

(ii) Questa critica può essere suddivisa in due parti. (1) Rawls intende limitare l'uso pubblico degli argomenti religiosi a un dominio molto ristretto, attraverso un *proviso*: è possibile, in politica, fare affidamento su argomenti religiosi a patto che vi sia la possibilità di riformularli in modo coerente con la ragione pubblica. I critici religiosi possono obiettare¹² che tale clausola crea un'asimmetria iniqua tra persone laiche e persone religiose¹³: i primi non sarebbero obbligati a ricorrervi, i secondi sì. Tuttavia questa tesi, a un'attenta lettura di Rawls, non è difendibile. La

⁸ P. J. Weithman (a cura di), *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN.) 1997, p. 16.

⁹ Cfr. J. L. A. Garcia, *Liberal Theory, Human Freedom and the Politics of Sexual Morality*, in Weithman (a cura di), *op. cit.*, pp. 218-52.

¹⁰ Un'ottima introduzione a tale dibattito si trova in J. Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, in «San Diego Law Review», vol. 30, 1993, pp. 817-848. In quella sede, Waldron muove dalla 'National Conference of Catholic Bishops' e dalla sua Lettera Pastorale del 1986 dal titolo *Economic Justice for All*.

¹¹ Si veda l'introduzione a P. J. Weithman (a cura di), *op. cit.*

¹² C. J. Eberle, *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, propende per un uso diretto delle argomentazioni religiose nella vita pubblica.

¹³ Un'argomentazione simile è adoperata da J. Habermas, 'Religion in the Public Sphere', in *Between Naturalism and Religion*, Polity Press, Cambridge 2008. Per la critica di Habermas a Rawls cfr. *infra*, § 3.2.1.

clausola infatti non si applica soltanto alle dottrine religiose, ma a tutte le dottrine comprensive. Il problema, in altre parole, non è soltanto di tipo religioso¹⁴. Esso si applica anche ai laici, come i kantiani, gli utilitaristi e – perché no? – i rawlsiani. La ragione pubblica così interpretata non implica alcuna iniqua asimmetria tra laici e religiosi. La ragione pubblica di Rawls è contro ogni forma di interpretazione settaria della vita politica di una democrazia liberale. Le interpretazioni settarie si basano sulle dottrine comprensive, siano esse secolari o religiose.

(2) V'è un ulteriore modo possibile di concepire un'asimmetria dell'onere della prova per le persone religiose. Si può riconoscere la necessità di un onesto sforzo giustificatorio del tipo inteso da Rawls in PL, negando al contempo l'opportunità di collocare gli argomenti religiosi tra gli argomenti incapaci di svolgere questo compito giustificatorio¹⁵. Tacciare di irragionevolezza chiunque opti per una soluzione diversa da una di tipo contrattualista, equivarrebbe in un certo senso a dare per scontata la tesi liberale. Inoltre, sarebbe offensivo imporre alle persone religiose l'esclusione dal dibattito in virtù di premesse che derivano direttamente dalla loro fede. Così facendo, Rawls sottovaluterebbe i «collateral commitments»¹⁶ delle persone religiose nel nome del diritto della comunità liberal-democratica di proteggere se stessa. La proposta rawlsiana – secondo Stout – implicherebbe un eccessivo «pensiero di gruppo», perché i singoli individui sarebbero pronti a discutere criticamente questioni di politica basati su premesse religiose¹⁷.

Si può replicare a tale critica in due modi. In primo luogo, è controverso sostenere che Rawls voglia semplicemente porre dei limiti a coloro che si affidano alle dottrine comprensive. Forse sta offrendo loro, piuttosto che una scelta drammatica, un'opportunità aggiuntiva: mantenere la propria fede puntando allo stesso tempo, nella discussione di argomenti di dominio pubblico, su una moralità istituzionale. In secondo luogo, seguendo la mia ipotesi teorica iniziale (cfr. § 1), si può riconoscere lo sforzo giustificatorio delle persone religiose accettando allo stesso tempo l'ideale di ragione pubblica secondo cui è necessaria una certa uniformità in termini di legittimazione.

(iii) Questa critica sostiene che un fondamento religioso sia spesso sufficiente a sostenere le rivendicazioni pubbliche fondamentali, anche perché a lungo andare la strategia argomentativa religiosa non è differente da quella liberale.

Per cominciare con la seconda parte dell'argomento, i liberali non sono in grado – secondo alcuni critici religiosi – di mantenere i pretenziosi standard della ragione pubblica. Il liberalismo non sarebbe cioè in grado di auto-sostenersi. In un regime di autentico pluralismo, i liberali non potrebbero sopporre l'esistenza di visioni 'condivise', in sintonia con la pubblica autorità, indipendentemente da virtù particolari, come quelle

¹⁴ Cfr. C. Larmore, *Political Liberalism*, in «Political Theory», vol. 18, n. 3 (ago. 1990), pp. 339-60.

¹⁵ Non tutti gli argomenti religiosi sono da considerare 'irragionevoli'. Cfr. J. Spinner-Halev, *Surviving Diversity: Religion and Democratic Citizenship*, The John Hopkins University Press, Baltimore-London 2000, pp. 99-100.

¹⁶ L'espressione si trova in J. Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 70.

¹⁷ *Ivi*, pp. 71-72.

coltivate dalle persone religiose¹⁸. Le virtù civiche derivano dalla tradizione, e le tradizioni includono le religioni. La meta-comunità istituzionale ideale che i liberali hanno in mente semplicemente non esiste se fondata su una base volontaristica (come nel contrattualismo). Più radicalmente: il liberalismo, così descritto, è solo un'altra forma di «teologia politica»¹⁹.

Se, d'altro canto, la sostanza etica ed epistemica degli argomenti liberali non è così differente da quella degli argomenti religiosi, allora dovrebbe essere possibile fare affidamento su questi ultimi. Inoltre, virtù quali l'autonomia personale o la lealtà istituzionale possono avere un'origine e un background religioso. In alcuni casi, questo argomento è rinforzato dalla tesi 'eccezionalista'. Questo genere di tesi sostiene che i filosofi liberali, perfino nella forma matura della visione basata sul rispetto, accettino alcune eccezioni alla strategia della ragione pubblica. Eccezioni standard – accettate, tra gli altri, da Rawls – sono il sostegno alla ragione pubblica basato sull'argomento anti-abolizionista prima della Guerra di Secessione e l'argomento per i diritti civili à la Martin Luther King. Tuttavia, si possono trovare sul tavolo argomenti altrettanto efficaci, in termini di ragione pubblica, provenienti dalla religione, come quelli a favore della famiglia e contro la poligamia, o gli argomenti contro i duelli²⁰. Inutile dire che questo argomento ha senso. Si può soltanto obiettare che il problema posto dalla ragione pubblica è di carattere normativo e non descrittivo²¹. Ciò implica che, anche accettando il ruolo positivo della religione nella società civile, non si sia obbligati a sostenere che la religione possa avere in linea di principio il ruolo della ragione pubblica.

3.2 Sfera pubblica

Traggo la nozione di 'sfera pubblica' dall'opera di Habermas, in particolare dal suo *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962, 1989). Questa versione deriva inoltre dalla teoria politica occidentale moderna ed è stata spesso accusata di non aver preso le religioni e le altre tradizioni nella dovuta considerazione. Negli ultimi anni, Habermas ha compiuto un notevole sforzo per mostrare come la sua versione sia compatibile con la religione, basandola sull'idea di mutuo apprendimento tra la visione del mondo laica e quella religiosa. Ha inoltre esplorato il dibattito sulle 'modernità multiple' (Eisenstadt, ecc.) per mediare tra la sua versione e questo framework alternativo.

La versione di Habermas è notoriamente basata sull'associazione della sfera pubblica a una visione idealizzata della società civile borghese dell'Illuminismo europeo. Nel corso degli anni, Habermas ha tentato di qualificare la sfera pubblica alla luce della sua teoria generale: (i) come istanza di azione comunicativa; (ii) facendone lo spazio ideale dove un'etica discorsiva della reciprocità possa aver luogo; (iii) infine, facendone

¹⁸ Questa tesi è difesa, tra gli altri, da D. A. Dombrowski, *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, State of University of New York Press, Albany (N.Y.) 2001, in particolare pp. 41 e ss.

¹⁹ Su tale concetto cfr. H. de Vries e L. C. Sullivan (a cura di), *Political Theologies*, Fordham University Press, New York 2006, in particolare l'Introduzione al volume.

²⁰ Cfr. Eberle, *op. cit.*, pp. 5-7.

²¹ Sulla distinzione cfr. Eberle, *op. cit.*, e D. Hollenbach, 'Active Churches: Some Empirical Prolegomena to a Normative Approach', in L. Weithman (a cura di), *op. cit.*, pp. 291-306.

derivare la produzione standard di norme entro un regime liberal-democratico idealizzato.

Sebbene la sfera pubblica condivida le stesse origini kantiane della ragione pubblica di Rawls, differisce da quest'ultima nei seguenti modi:

- la nozione di sfera pubblica è più ampia della ragione pubblica di Rawls;
- la realizzazione di una sfera pubblica normativa significativa è strettamente connessa con la pratica democratica;
- è possibile concepire l'idea di sfera pubblica *à la* Habermas come la conseguenza concettuale di una dottrina comprensiva, in quanto tale in contrasto con il liberalismo; assumendo la plausibilità dei punti (i-iii), si potrebbe dire che la sfera pubblica è al contempo più aperta e più chiusa nei confronti della religione.

3.2.1. HRE

Lo scambio Habermas-Rawls (HRE, *Habermas-Rawls Exchange*) fu pubblicato la prima volta nel 1995 sul *Journal of Philosophy*. In HRE, Rawls discute pubblicamente Habermas per la prima volta. Al contrario, Habermas aveva già a lungo discusso Rawls almeno in due occasioni, e anche in seguito avrebbe proseguito con la sua argomentazione critica. Mi riferisco in particolare ai capitoli 2 e 3 di *Between Facts and Norms* e alle pagine 25-28 di 'Remarks on Discourse Ethics', scritto prima di HRE, 'Reasonable versus True, or the Morality of Worldviews', scritto prima e pubblicato dopo HRE (in *The Inclusion of the Other*) e 'Religion in the Public Sphere', scritto dopo (ma vi sarebbero ulteriori passaggi in diversi altri articoli).

Questi scritti sono di grande aiuto nel chiarire le intenzioni di Habermas come interprete di Rawls. Habermas concorda con Rawls nell'adottare una filosofia sociale pluralista ma normativa ('Reasonable versus True', p. 79) e nell'optare per Kant contro Hobbes da un punto di vista fondazionale ('Remarks on Discourse Ethics'). In particolare, Habermas è favorevole all'intento di Rawls di incorporare uno schema kantiano all'interno del «mondo sociale» (*ivi*, p. 26). Allo stesso tempo, condanna il contrattualismo di Rawls per via del suo background volontaristico.

In seguito a HRE, Habermas si interessa maggiormente del dibattito politica-religione. A tal proposito, attacca la ragione pubblica di Rawls, rea di trasformare la necessaria separazione stato-religione in un eccessivo fardello mentale e psicologico per le persone religiose. Il nucleo dell'argomentazione di Habermas risiede nella critica del concetto rawlsiano di *freestanding neutrality*.

In 'Reasonable versus True' – pubblicato dopo HRE – Habermas si concentra sulla natura del 'politico' in Rawls, in quanto opposto al 'metafisico'. Habermas ritiene che l'uso rawlsiano della distinzione tra metafisico e politico corrisponda, in primo luogo, a una peculiare visione della neutralità, come separata da ogni dottrina profonda; e, in secondo luogo, a uno speciale statuto epistemico che renderebbe possibile la coesistenza di differenti dottrine comprensive. Qui Habermas sostiene che Rawls isoli in modo improprio, se non arbitrario, la teoria politica dall'etica, dalla religione e dalla metafisica.

La critica fondamentale di Habermas consiste nel dire che Rawls confonde nella propria analisi il livello descrittivo con quello normativo. Questa confusa sovrapposizione renderebbe l'argomentazione del liberalismo di Rawls una sorta di ideologia. Da questo punto di vista, Habermas è convinto che la sua idea di legittimazione democratica funzioni meglio della visione rawlsiana della giustizia liberale.

Il nucleo delle argomentazioni di Habermas contro Rawls è già sostanzialmente presente nello scambio del '95. In HRE, Habermas presenta una triplice critica a Rawls: (i) la 'posizione originaria' non è in grado di garantire il livello di imparzialità cui ambisce (pp. 111-19); (ii) Rawls non può distinguere propriamente – specialmente quando parla di consenso per intersezione – tra accettabilità astratta, cioè giustificazione, e accettabilità concreta, perdendo così una parte sostanziale del valore cognitivo e normativo della sua argomentazione (pp. 119-26); (iii) Rawls non è nelle condizioni di separare nettamente la libertà degli antichi da quella dei moderni perché la sua visione del liberalismo oscura la democrazia (pp. 126-conclusione). Tali critiche, considerate congiuntamente, permettono a Habermas di affermare che la visione liberale di Rawls risulterebbe modesta da un punto di vista normativo, sebbene non «nel modo sbagliato» (pp. 110-11).

In questa sede non ci interessa molto la critica (i). La critica (ii) concerne il consenso per intersezione, la (iii) la ragione pubblica.

La critica (ii) si basa su quella che Habermas vede come una confusione tra normativo e descrittivo, tra accettabilità ideale e accettazione *de facto*. Questa critica si applica in generale alle argomentazioni di Rawls in PL e in particolare alla sua trattazione del consenso per intersezione (cfr. PL, cap. 4). Secondo Habermas, Rawls risponde troppo timidamente alla sfida delle argomentazioni comunitariste e così facendo oscura, nella sua teoria della giustizia come equità, alcune fondamentali argomentazioni normative.

Habermas è convinto – e francamente anch'io – che il consenso per intersezione giochi un ruolo centrale nella teoria di Rawls in LP. È tuttavia preoccupato dal fatto che, non avendo opportunamente distinto il normativo dal positivo, l'intero modello rawlsiano possa perdere il suo valore cognitivo e normativo. Il rischio per Rawls sarebbe quello di confondere il consenso per intersezione come dispositivo normativo in grado di sostenere la stabilità morale con il consenso per intersezione come fatto empirico in grado di sostenere soltanto la stabilità sociale.

Il problema posto da Habermas è chiaro: o il consenso per intersezione ha un forza normativa indipendente, oppure non può risolvere il problema della stabilità. In quest'ultimo caso, esso non sarebbe la via per l'accettabilità della teoria ma piuttosto uno strumento per controllare la sua già realizzata accettazione. Naturalmente Habermas ritiene che Rawls sia assai più vicino a questa seconda versione del consenso per intersezione.

In altre parole, se Habermas ha ragione non potrebbe esservi alcun nuovo contributo normativo dal consenso per intersezione. È effettivamente così? In effetti, la costruzione rawlsiana del consenso per intersezione in PL ambisce a ottenere un consenso intersoggettivo tra le posizioni di differenti individui e gruppi, posizioni che si riflettano nelle dottrine comprensive dei cittadini. A questo riguardo, è in un certo senso

vero che il raggiungimento di un consenso per intersezione sarebbe un esito fortuito. Non vi sono garanzie a priori che ci si arrivi. Come Habermas dice correttamente: «Accade e basta...».

Questa conclusione non convince Habermas, il quale – riconoscendo, all'interno di un *milieu* post-metafisico, un ineliminabile pluralismo – preferirebbe che i discorsi reali tra i cittadini democratici possano convergere su un ulteriore livello imparziale. Com'è ovvio, il problema di questa visione è che concede troppo poco al pluralismo, perché l'equilibrio che suppone di ottenere è semplicemente un'altra e più alta forma di imparzialità kantiana. Invece la tesi di Rawls, posto che il raggiungimento di quest'esito fortunato possiamo soltanto sperarlo – dato che, come Rawls riconosce, il consenso per intersezione «accade e basta...» – opta per un'altra visione del pluralismo. Secondo questa visione noi possiamo ottenere una possibile, e certamente non garantita, convergenza tra i cittadini che sostengono differenti dottrine comprensive assumendo il consenso su alcune fondamentali questioni istituzionali. Queste ultime corrispondono ad esempio ad alcune prerogative del regime costituzionale americano e ai diritti umani come premessa per un'interazione globale dignitosa (cfr. sez. 4). Da questo punto di vista, l'affermazione di Rawls secondo cui la teoria habermasiana dell'agire comunicativo è una visione comprensiva acquista senso, in quanto Habermas pretende – a differenza di Rawls – che vi sia un livello indipendente e superiore di verità rispetto alle singole dottrine religiose, metafisiche e morali (PL 378-79)²².

Per Rawls, quando si tratta del consenso per intersezione, accettabilità e accettazione non possono essere separate con nettezza. Non esiste alcun punto da cui si possa osservarle da una distanza tale, da poter osservare le dottrine comprensive come meri elementi del nostro passato. Le dottrine comprensive, al contrario, sopravvivono all'interno di una concezione politica generalmente condivisa, in una dialettica permanente tra due prese di posizione etiche, una più profonda ma meno condivisibile, l'altra meno superficiale ma più condivisibile.

Habermas vede Rawls in un equilibrio precario tra affermazioni normative e affermazioni empiriche. Questa difficile coesistenza è rivelata dal fallimento di Rawls nel presentare il 'vero' in tandem con il 'ragionevole', dove il vero – secondo Habermas – corrisponderebbe alla validità cognitiva e il ragionevole alla validità etico-politica. Sempre secondo Habermas, all'interno della cornice rawlsiana questo parallelo è impossibile, *perché lo spazio logico della verità è occupato dalle dottrine comprensive*. Di conseguenza, l'idea rawlsiana del ragionevole non può sostenere epistemicamente pretese significative in etica e politica. La teoria politica di Rawls, in altre parole, non può pretendere di fondare se stessa su una dottrina vera. Piuttosto, essa assume significato in virtù di un efficace compromesso tra differenti dottrine comprensive, ciascuna delle quali con le proprie pretese di verità. Sostanzialmente, questa obiezione non è diversa da quella precedente e più generale: in un regime pluralistico, l'equilibrio di Rawls – dice Habermas – non può avanzare

²² Il saggio intitolato *Reply to Habermas* apparve per la prima volta sul «Journal of Philosophy», vol. 92, n. 3, marzo 1995, e fu in seguito incluso nella seconda edizione di *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1996. Di conseguenza non compare nella traduzione italiana del '94, condotta sulla prima edizione. Per tale ragione, l'indicazione delle pagine è relativa in questo caso all'edizione originale [N.d.T.].

pretese normative che siano più forti di quelle avanzate dalle differenti dottrine comprensive. Habermas, al contrario, opta per un'etica del discorso in cui un punto di vista imparziale superiore possa essere raggiunto a partire dalle proprie pretese di verità. Come afferma esplicitamente: «C'è da chiedersi se i cittadini possano effettivamente intendere qualcosa come “ragionevole” qualora non sia loro possibile *assumere un terzo punto di vista* – al di là di quello dell'osservatore e del partecipante»²³.

La critica (iii) di Habermas può essere diretta contro l'uso rawlsiano della ragione pubblica. Essa si appella alla relazione tra libertà degli antichi e libertà dei moderni. La libertà dei moderni include le classiche libertà civiche, dove la libertà degli antichi concerne partecipazione e comunicazione. Sullo sfondo, c'è una distinzione tra autonomia pubblica e private. Habermas afferma esplicitamente: «Rawls potrebbe soddisfare più elegantemente l'onere della prova in cui incorre in virtù del suo forte e presuntivamente neutrale concetto di persona morale se sviluppasse le assunzioni e i concetti sostantivi al di fuori della procedura dell'uso pubblico della ragione»²⁴.

Per Habermas, il modo in cui i principi di giustizia sono derivati dalla posizione originaria rende i cittadini in «carne e ossa» soggetti a norme già anticipate da un punto di vista teorico (HRE, p. 128). In tal modo: «essi non possono riaccendere i radicali tizzoni democratici della posizione originaria nella vita civica della loro società, perché dalla loro prospettiva tutti i discorsi di legittimazione *essenziali* hanno già avuto luogo» (*ibid.*).

Sotto questo riguardo, essi possono contribuire a quella che Rawls chiama 'stabilità politica', ma al costo di essere privati della propria autonomia. Nella cornice rawlsiana, sorgerebbe un confine tale da separare il privato dal pubblico, ignorando così il postulato habermasiano secondo cui i diritti umani e la sovranità popolare sarebbero co-generati. Soltanto assumendo la loro co-originarietà, invece, è possibile far corrispondere l'autonomia privata con quella pubblica. L'idea di Habermas è che nel liberalismo politico di Rawls i diritti individuali avrebbero la meglio sulla pratica democratica. La teoria della giustizia di Rawls esproprierebbe i cittadini dei loro poteri democratici. L'alternativa habermasiana consiste nel prendere sul serio il processo democratico di formazione della legge. In tal modo, l'approccio procedurale discorsivo risulterebbe confermato. Per Habermas, il significato e la forza della legge non possono dipendere sul ragionamento filosofico. Piuttosto, essi presuppongono un impegno effettivo della ragione pubblica nelle pratiche democratiche discorsive.

Curiosamente il punto di vista di Habermas è qui più modesto e al contempo più ambizioso di quello di Rawls. È più modesto nella misura in cui l'uso pubblico della ragione è, entro il suo ambito, esclusivamente procedurale: i filosofi non sono autorizzati a decidere su questioni sostantive di giustizia, quest'ultime essendo lasciate al dialogo tra i cittadini. È più ambizioso nella misura in cui Habermas non accetta un

²³ J. Habermas, *Ragionevole contro vero: La morale delle visioni del mondo*, in *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, a cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1998, p. 100, corsivo aggiunto.

²⁴ Id., *Reconciliation Through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, in «The Journal of Philosophy», vol. 92, n. 3 (mar., 1995), p. 127.

metodo di esclusione, che permetterebbe – nell’ottica di Rawls – di bypassare alcune controversie fondamentali nell’uso pubblico della ragione.

È a questo punto che Rawls riprende la sequenza argomentativa in quattro stadi avanzato in T.J. Habermas – secondo Rawls – non andrebbe oltre il primo stadio, cioè la posizione originaria, e soltanto per questo motivo può immaginare che i principi di giustizia siano decisi «una volta per tutte» (PL, 2^a ediz., p. 399). Per Rawls, invece, è opportuno considerare il passaggio dal primo stadio, la ‘posizione originaria’, al secondo, la ‘convenzione costituzionale’, per andare quindi al terzo, in cui i legislatori approvano le leggi, e concludere con il quarto, l’applicazione delle norme (PL, 2^a ediz., p. 397). Un nuovo livello d’informazione è disponibile in ciascuno di questi stadi, in cui progressivamente i cittadini si confrontano gli uni con gli altri e con le istituzioni fondamentali. Queste ultime non derivano la loro autorità dalla “testa di un filosofo”, ma piuttosto dal «lavoro delle generazioni passate» (PL, 2^a ediz., p. 399).

È in tal modo che nel liberalismo politico è garantita l’autonomia politica dei cittadini. Libertà ed eguaglianza non sono regolate da una decisione istantanea ma da un continuo processo inter-generazionale. In ogni caso, i «valori non-pubblici», come Rawls preferisce chiamarli, non possono essere derivati dal contenuto ontologico determinato da una dottrina comprensiva. Sono derivati invece dalla «volontà del popolo» (PL, 2^a ediz., p. 405).

È a partire da questa prospettiva che Rawls rifiuta la tesi principale di Habermas in *Between Facts and Norms*. Secondo tale tesi, il liberalismo à la Rawls non può mostrare in che modo «l’autonomia pubblica e privata sono co-originarie e di eguale peso» (PL, 2^a ediz., p. 412). Per Rawls, invece, il rapporto tra la posizione originaria e gli altri tre stadi della sequenza assicurano un opportuno equilibrio tra autonomia pubblica e privata. A tal proposito, Rawls è acuto nel negare che il suo liberalismo «lasci l’autonomia politica e privata in una irrisolta competizione» (PL, 2^a ediz., p. 416). Il liberalismo politico, secondo Rawls, affronta invece uno strutturale e inevitabile dilemma della democrazia: le leggi morali non possono essere imposte alla sovranità popolare e la sovranità popolare non dovrebbe violare i diritti fondamentali. In sostanza, dice Rawls, nel liberalismo politico non v’è alcuna «competizione irrisolta» tra autonomia pubblica e privata.

La differenza in ballo qui è chiara. Per Habermas, i limiti del politico non possono essere decisi *a priori* né costituzionalmente né filosoficamente. Devono invece essere decisi attraverso un effettivo dibattito tra individui reali. Questi ultimi, e la generalizzazione proveniente dalla discussione pubblica non distorta, si muoverebbero cioè su versanti opposti (McCarthy, pp. 331-32). La tesi di Rawls, su questo punto, è filosoficamente e costituzionalmente più orientata.

4. Come accogliere il pluralismo culturale

In questa sezione conclusiva, sviluppo un’argomentazione in due punti. Nel primo, provo a chiarire cosa intendo per ‘legittimazione’. Questo tentativo include un resoconto teorico della normatività politica basato su una distinzione non-standard tra giustificazione e legittimazione. Nel

secondo, estendo la tradizionale interpretazione statalista del consenso per intersezione fino a coprire alcuni aspetti di politica globale. Tale movimento presuppone l'ideale politico che ho etichettato come 'integrazione pluralista'.

4.1. Legittimazione

In questa parte tento di definire – *per differentiam specificam*, contrastandolo con altri concetti classici quasi-sinonimi – la nozione di legittimazione. Per legittimazione intendo un tipo di legittimità attribuita in modo quasi-generale, o almeno largamente riconosciuta. Così dicendo sembra tuttavia che l'onere della definizione sia semplicemente trasferito dalla 'legittimazione' alla 'legittimità'. Per andare oltre, dobbiamo cominciare distinguendo la legittimità da altre tradizionali nozioni filosofico-legali, come 'effettività', 'legalità' e 'validità'. La distinzione rispetto all'effettività è piuttosto immediata. Il mero fatto che una regola o disposizione legale funzioni non dice nulla di speciale sulla sua legittimità, che presuppone qualcosa di più di una conformità occasionale, come una sorta di parziale assenso o consenso morale. La stessa distinzione può grossomodo essere tracciata tra legittimità e legalità, sebbene probabilmente in una forma più sfumata. La legalità di una regola o disposizione legale implica l'accettabilità del suo pedigree formale. La legalità insieme all'effettività, in altre parole la legalità unita a un grado sostanziale di conformità, implica la validità. La legittimità – a differenza della validità – presuppone tuttavia che tale potenziale accettazione sia un'accettazione per le giuste ragioni.

Quest'ultimo punto mi esorta a presentare la mia principale distinzione all'interno della teoria politica normativa, quella tra legittimazione e giustificazione. Posta una definizione iniziale di legittimazione, come legittimità quasi-generale o estesa, attribuita pubblicamente, è certo che la legittimazione si sovrapponga in parte alla giustificazione (essendo entrambi oggetti morali). Il problema della giustificazione è che essa non può essere pubblica o estesa a causa di quello che Rawls chiama «pluralismo ragionevole». In un universo legale-morale plausibile, vi sono per così dire molte giustificazioni dietro a una sola legittimazione. Il fatto che si possano avere – in un regime di vero pluralismo – molte giustificazioni, in termini di giustezza relativa e forse di differenti origini culturali, sembra sufficientemente chiaro. Si pensi a ciò che Rawls intende per «oneri del giudizio»: non si può immaginare, nemmeno in linea di principio, che giustificazioni etiche e metafisiche profonde convergano verso il medesimo punto focale.

Al contrario la legittimazione si basa proprio su tale possibile unità. Ma cosa s'intende qui per 'unità'? L'idea è che la legittimazione possa contare sulla generale accettazione di un sistema istituzionale. In tal modo, essa fornisce l'unica risposta plausibile al quesito hobbesiano di come l'ordine e la stabilità siano possibili: sono possibili combinando un punto di vista socio-politico con uno legale-morale. Ed è così – secondo tale risposta – perché crediamo che alcune regole e disposizioni legali fondamentali debbano essere generalmente accettate per dar senso all'idea di un ordine (morale) legale. Tali regole possono concernere, sebbene in

modi diversi, sia l'ordine interno dello stato, i suoi «elementi costituzionali essenziali», sia l'ordine internazionale tra gli stati. La legittimazione si concentra sugli aspetti fondamentali della legge, essendo l'unico modo in cui una possibile convergenza in un regime di pluralismo possa essere raggiunta. Come vedremo, questa complementarità cooperativa tra giustificazione e legittimazione funziona, nel mio modello, in virtù di un'interpretazione di ciò che Rawls chiama «consenso per intersezione».

La mia ipotesi teorica riposa sulla dialettica tra giustificazione e legittimazione. Sebbene solitamente, nella letteratura politica e teorica, tali termini si sovrappongano, ritengo sia importante distinguerli appropriatamente. Secondo la mia distinzione, la giustificazione ricerca il migliore argomento teorico, è intrinsecamente sostantiva, si muove dall'alto verso il basso ed è radicata nelle basi morali e metafisiche di una specifica cultura. La legittimazione, al contrario, è normalmente basata su una pratica di successo, è procedurale e fattuale, riguarda gli input di un processo politico, si muove dal basso verso l'alto e non fa appello alle radici profonde di una cultura. La mia tesi è che giustificazione e legittimazione debbano essere rese complementari. Se non per altre ragioni, perché noi – assumendo come un fatto il pluralismo delle odierne società liberal-democratiche e il conseguente bisogno di stabilità – possiamo avere differenti giustificazioni plausibili nei conflitti reciproci, ma possiamo talvolta affidarci alle medesima, unica legittimazione.

4.2. Consenso per intersezione globale

Nella sezione precedente ho presentato l'idea rawlsiana di 'consenso per intersezione'. La sua applicazione allo scenario globale è evidentemente più complicata e inusuale.

Come sappiamo da PL, una strategia basata sul consenso per intersezione presuppone che vi sia soltanto una e una medesima realtà istituzionale – cioè lo stato-nazione liberal-democratico – su cui possa esistere un consenso, sia pur a partire da differenti premesse morali, religiose e metafisiche. All'interno di questa realtà istituzionale, è plausibile assumere che differenti dottrine comprensive si fronteggino reciprocamente in un regime di ragionevole pluralismo e tolleranza. Chiaramente tale opzione è storicamente collegata all'esistenza dello stato-nazione. In tal caso, è plausibile supporre che la maggioranza dei conflitti intellettuali siano per così dire parziali (o 'ragionevoli', per usare il termine standard) e che in altre parole chiunque possa accettare, mantenendo la propria visione comprensiva profonda, la cornice istituzionale in cui tali conflitti hanno luogo.

La stessa strategia adottata per lo stato nazione potrebbe non sembrare *prima facie* applicabile al dominio internazionale, non essendovi alcuna cornice istituzionale comune cui attenersi. La mia tesi attacca questo teorema dell'impossibilità.

Se assumiamo – come sembra normale fare – che i diritti umani non siano soltanto un insieme di imperativi morali, bensì anche un insieme di requisiti legali, allora possiamo assumere che tale serie di norme legali costituisca un formidabile sfondo non facilmente removibile. È effettivamente difficile pensare di sostituire i diritti umani esistenti con un diverso insieme di imperativi morali, capaci in linea di principio di

difendere e proteggere la dignità umana, ma privi di un simile sfondo storico di successo. Questa conclusione implica che differenti morali, religioni e metafisiche possano ben fondare il medesimo insieme di diritti umani, ma anche che sia difficile che si possa sostituire il secondo (l'insieme esistente di diritti umani) con le prime (le religioni del mondo, ecc.). In altre parole, è meglio accomodare le diverse religioni, morali e metafisiche all'interno del pacchetto di diritti umani esistenti, piuttosto che il contrario. L'integrazione di una piattaforma già esistente di diritti umani e di svariate giustificazioni profonde degli stessi deve nondimeno essere, a mio avviso, pluralista e critica. Ciò significa che i diritti umani esistenti – come vedremo – non possono essere dati per scontati e la loro forza legittimante dev'essere discussa e valutata attraverso un dialogo interculturale aperto. Se accettiamo tale tesi, allora il modello del consenso per intersezione può essere applicato al dominio dei diritti umani.

Per capire come, dobbiamo in qualche modo presupporre quell'ideale politico che chiamo 'integrazione pluralista'. In base a questa proposta i diritti umani, come la democrazia politica e lo stato di diritto, non possono essere difesi al centro per essere successivamente imposti alla periferia del sistema mondiale. Al contrario, il loro successo dipende dalla possibilità di diventare patrimonio delle singole culture nazionali. Ritengo non vi siano dubbi in merito alla ragionevolezza politica di questa proposta. Se è inutile imporre le certezze occidentali a membri di culture che non le percepiscono come tali, non ha molto senso nemmeno santificare le culture locali, astenendosi da una valutazione critica dei loro contenuti. In ogni caso, la ragionevolezza politica della proposta non ne costituisce la forza filosofica. Ecco perché in questo articolo la mia proposta è, in sostanza, ricercare uno sfondo filosofico consistente con la proposta di una integrazione pluralista.

L'idea filosofica fondamentale che soggiace all'integrazione pluralista prevede, da parte di ciascuno, un duplice livello di appartenenza e lealtà. Su un piano etico e metafisico, ciascuno mantiene la sua tradizionale prospettiva culturale e religiosa ma, allo stesso tempo, su un piano politico, sceglie una visione che sia convergente con quella degli altri membri della comunità internazionale, attraverso la progressiva affermazione di una sorta di consenso per intersezione multiculturale. Secondo la tesi del consenso per intersezione applicata ai diritti umani, questi ultimi sono elementi condivisi, di natura legale e politica, coerenti con svariati fondamenti morali, religiosi e metafisici. Perciò, tale tesi presuppone l'esistenza di un potenziale critico inerente tutte le culture, che in ultima istanza consentirà loro di convergere parzialmente verso la direzione auspicata dai difensori dei diritti umani.

Tale visione ci permette di riconciliare due visioni in disaccordo su questo tema. Secondo la prima, la sensibilità culturale alle tradizioni locali dovrebbe avere la precedenza sull'universalità dei diritti umani. In base alla seconda, è l'universalità dei diritti umani che, al contrario, dovrebbe avere la meglio sulle tradizioni locali. La tesi basata sull'integrazione pluralista tenta di riconciliare le due tesi a un livello più alto.