



Democrazia come reciprocità *L'idea di ragione pubblica in John Rawls*

articolo di Duccio Zola*

1. Introduzione

L'intero arco dell'opera di John Rawls è segnato dall'intento di offrire una prospettiva filosofica in grado di giustificare e coniugare le ragioni dell'equità, della libertà e dell'uguaglianza. Allo stesso modo, negli scritti che toccano il tema della democrazia, Rawls si è confrontato in modo sistematico con i problemi della giustizia politica e della convivenza civile, problemi dettati dal radicalizzarsi del pluralismo etico e religioso e dalla persistenza di profonde diseguaglianze sociali ed economiche.

Nel corso di questo articolo ci proponiamo di indagare la concezione rawlsiana della ragione pubblica, così come si sviluppa a partire dalla pubblicazione di *Liberalismo politico*¹. Quello della ragione pubblica è uno dei cardini del pensiero del "secondo" Rawls, attorno a cui ruota l'articolazione di una base di giustificazione pubblica delle questioni costituzionali e delle istituzioni di base dello stato democratico². Da un punto di vista normativo, la ragione pubblica definisce l'ambito del consenso politico sulle fondamenta sociali e istituzionali delle democrazie costituzionali moderne e regola la relazione tra cittadini liberi e uguali sulla base di un vincolo di reciprocità che può essere ragionevolmente accettato e condiviso da tutti. In questo senso, essa appare intimamente connessa all'ideale della legittimità democratica.

* Articolo online dal 1 febbraio 2010.

¹ J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993; trad. it., *Liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 1992.

² Cfr. Ch. Larmore, *Public Reason*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, a cura di S. Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 368-393.

Pertanto, nel prossimo paragrafo verranno sinteticamente presentati alcuni tratti essenziali del liberalismo di Rawls, indispensabili per inquadrare il tema della ragione pubblica all'interno della complessiva cornice filosofico-politica proposta dall'autore: la presa di coscienza del radicalizzarsi del pluralismo dei valori e delle visioni del mondo e la definizione di una concezione politica della giustizia (§2.1) esemplificata dalla teoria rawlsiana della "giustizia come equità" (§2.2), l'emergere di un consenso per intersezione che sostenga e convalidi quella concezione politica della giustizia, consentendo il pieno dispiegarsi della ragione pubblica (§2.3).

Queste indicazioni preliminari consentiranno, nel terzo paragrafo, di introdurre e discutere in modo appropriato la nozione di ragione pubblica (§3.1), con particolare attenzione agli sviluppi più recenti del concetto che richiamano una sua interpretazione meno rigida (§3.2). Nel far questo, prenderemo in considerazione le critiche mosse a Rawls da Jürgen Habermas all'interno di un serrato confronto tra i due risalente alla metà degli anni '90 (§3.3). Sulla scorta di questi rilievi cercheremo, nel concludere il percorso intrapreso, di offrire un'interpretazione più esauriente della ragione pubblica rawlsiana, che ne metta in evidenza la pertinenza teorica rispetto alle condizioni di mercato pluralismo etico, filosofico e religioso che caratterizzano le democrazie costituzionali moderne (§4).

2. Aspetti essenziali del liberalismo politico di Rawls

2.1 Il fatto del pluralismo e la concezione politica della giustizia

La domanda fondamentale che Rawls avanza in *Liberalismo politico* si pone in questi termini: «come è possibile che esista e duri nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi e uguali, profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali incompatibili, benché ragionevoli?»³. L'impresa teorica rawlsiana prende dunque le mosse dal riconoscimento del pluralismo, per collegarlo al problema della stabilità e della legittimità delle istituzioni democratiche. L'affermazione del fatto del pluralismo risale per Rawls agli albori della modernità, ed è legata al prodursi di tre eventi fondamentali: la Riforma protestante, la formazione degli stati-nazione, la nascita della scienza moderna⁴. Il processo storico che ha avuto inizio nel sedicesimo secolo, ha progressivamente condotto a una separazione della fonte dell'autorità politica da quella religiosa, assegnandola dapprima al potere assoluto dei sovrani, e, infine, alle costituzioni liberali e democratiche.

In questo senso, alle diverse professioni di fede e di pensiero viene assicurata una tutela giuridica attraverso l'attribuzione dei diritti e delle libertà di coscienza, espressione e associazione; al contempo la legittimità dell'ordinamento politico non viene più sancita da un'investitura di tipo sacrale o tradizionale, ma dal consenso pubblico di cittadini liberi e uguali grazie all'estensione delle libertà politiche e del suffragio. Il linguaggio sempre più ampio e articolato dei diritti fondamentali dell'individuo, inscritto nelle costituzioni degli stati moderni, e la delimitazione di una sfera privata di coscienza e iniziativa segnano dunque il distacco del potere secolare da quello spirituale e, parallelamente, suggellano l'idea che debbano essere gli individui stessi – concepiti ora come autonoma fonte di coscienza e conoscenza – ad accordare il proprio assenso nei confronti delle istituzioni statali.

³ *Liberalismo politico*, cit., pp. 6-7. L'attenzione di Rawls è rivolta in particolare al periodo della Riforma (*Liberalismo politico*, cit., p. 12): "L'origine storica del liberalismo politico sta dunque nella Riforma e nelle sue conseguenze, con le lunghe controversie sulla tolleranza religiosa del Sei e Settecento".

⁴ Cfr. *Liberalismo politico*, cit., pp. 11 ss.

Il pluralizzarsi delle dottrine religiose, morali e filosofiche – che d’ora in avanti chiameremo, utilizzando la stessa terminologia rawlsiana, ‘dottrine comprensive’ – dalla modernità fino a oggi, è il risultato dell’evoluzione di questi processi. In quest’ottica, l’affermazione del pluralismo rappresenta senza dubbio un fatto positivo, rispondente a un «esito naturale delle attività della ragione umana entro libere istituzioni durature»⁵, con cui tuttavia è necessario confrontarsi seriamente, dal momento che le basi di un’unità sociale stabile e armoniosa non possono più dipendere dall’adesione a una determinata dottrina comprensiva, né tanto meno derivare dall’imposizione di un’autorità politica “irragionevole”, che imponga la propria volontà al di fuori del dettato costituzionale.

Detto ciò, è necessario considerare, come fa lo stesso Rawls, che le ‘dottrine comprensive’ in questione siano dottrine ragionevoli, cioè disposte a rispettare i confini delle libertà giuridiche loro assegnate e a mostrare margini di tolleranza reciproca⁶. Tuttavia, l’attribuzione del predicato della ragionevolezza non è sufficiente a risolvere il problema iniziale. Queste dottrine, infatti, incarnano visioni del mondo e ordini valoriali che, se da un lato rispondono alla necessità di ciascuno di perseguire autonomamente la propria idea del bene e della verità, dall’altro non sono – proprio in virtù della loro intraducibilità in un vocabolario comune – armonizzabili in uno schema condiviso, equo e durevole, di cooperazione sociale. Parafrasando il senso della posizione rawlsiana, si potrebbe sostenere che il mero rispetto del principio della tolleranza contemplato nelle costituzioni moderne – sia esso motivato da convinzioni etiche, atteggiamenti prudenziali o intenzioni strumentali – garantisce un approdo alla stabilità sociale alquanto insicuro, in mancanza delle giuste ragioni che possano sostenerlo⁷.

La domanda di Rawls da cui siamo partiti acquista ora un significato più preciso, poiché il problema che si prospetta è quello – eminentemente politico – di come impostare e regolare, secondo criteri di giustizia condivisi, le basi della convivenza all’interno di uno stato democratico contraddistinto da un irriducibile pluralismo di dottrine comprensive ragionevoli. Non a caso, lo stesso Rawls riformula l’interrogativo iniziale in questi termini: «come è possibile che dottrine comprensive profondamente contrapposte, benché ragionevoli, convivano e sostengano tutte la concezione politica di un regime costituzionale?»⁸. L’elaborazione di una concezione politica della giustizia si rivela quindi necessaria proprio per identificare gli equi termini della cooperazione di una società democratica caratterizzata dal fatto del pluralismo.

⁵ *Liberalismo politico*, cit., p. 12.

⁶ Scrive Rawls: (*Liberalismo politico*, cit., p. 48): “Dobbiamo distinguere il fatto del pluralismo ragionevole dal fatto del pluralismo in quanto tale. Non si tratta semplicemente del fatto che istituzioni libere tendono a generare un’ampia varietà di dottrine e opinioni [...], ma del fatto che fra le opinioni che si sviluppano c’è un’ampia varietà di dottrine comprensive ragionevoli. Sono queste le dottrine che i cittadini ragionevoli sostengono, ed è di esse che deve occuparsi il liberalismo politico. [...]. Un secondo fatto generale, collegato al primo, è che un accordo collettivo e duraturo su una sola dottrina comprensiva (religiosa, filosofica o morale) può essere conservato solo con un uso oppressivo del potere statale”. Le persone ragionevoli, a loro volta, sono quelle che “si rendono conto che gli oneri del giudizio impongono limiti a ciò che si può giustificare ragionevolmente davanti agli altri, per cui accettano una qualche forma di libertà di coscienza e di pensiero. È irragionevole usare il potere politico – se lo possediamo o lo condividiamo con altri – per reprimere dottrine comprensive non irragionevoli” (*Liberalismo politico*, cit., p. 67).

⁷ È proprio il paradigma della tolleranza religiosa affermatosi in seguito alle guerre civili di religione nell’Europa del Seicento, che Rawls tiene presente per mostrare come le basi della stabilità sociale siano incerte se non vi è un’adesione piena ai valori politici dei regimi costituzionali. Rawls prende in prestito da Judith Shklar l’espressione “liberalismo della paura” (*Liberalismo politico*, cit., p. 311, nota 10) – che Shklar riferisce alle posizioni teoriche di Montaigne e Montesquieu – per designare un accordo sul principio della tolleranza dettato da sole ragioni di ordine prudenziale, cioè dal timore che eventi tanto sanguinosi potessero ripetersi. Il problema non è dunque solo quello della stabilità della società, come Rawls non perde occasione di ricordare (e come anche noi cercheremo di dimostrare), ma della stabilità per le giuste ragioni, che come tali possano meritare un consenso razionalmente motivato da parte di cittadini liberi e uguali.

⁸ *Liberalismo politico*, cit., p. 7.

Questa concezione si presenta innanzitutto sotto una triplice veste: costituisce una teoria autonoma, è indirizzata alle principali istituzioni della società, viene espressa attraverso idee fondamentali presenti nella cultura politica pubblica di una democrazia costituzionale. Per quanto riguarda il primo aspetto, è necessario sottolineare che con ‘autonomia’ si intende la capacità di una concezione politica della giustizia di essere giustificata indipendentemente dai contenuti delle dottrine comprensive ragionevoli, cioè senza farvi ricorso in sede di elaborazione teorica. Rawls sostiene che essa è «un modulo, una parte costitutiva essenziale che si adatta a varie dottrine comprensive ragionevoli [...] e trova in queste un sostegno; e ciò significa che può essere presentata senza dire o sapere o ipotizzare a quali di queste dottrine essa appartenga, o in quali trovi un sostegno». Ciò consente di delineare uno spazio politico su cui tutti possano convergere, in modo tale da evitare che le questioni riguardanti gli elementi costituzionali essenziali e i problemi fondamentali di giustizia vengano inquadrati e interpretati alla luce di valori e principi confinati all’interno delle singole regioni di appartenenza delle diverse dottrine comprensive ragionevoli.

In secondo luogo, a una concezione politica della giustizia si richiede di specificare il proprio ambito di pertinenza. Essa ha infatti come oggetto e spettro di applicazione specifica la ‘struttura di base’ di un regime democratico e costituzionale, cioè «il complesso delle principali istituzioni politiche, sociali ed economiche di una società e il modo in cui esse si combinano in un sistema unificato di cooperazione sociale esteso da una generazione all’altra»¹⁰. Infine, occorre rimarcare il fatto che tale concezione sia espressa ricorrendo a concetti e idee che possano meritare un riconoscimento pubblico radicato nell’auto-comprensione storica e ideale della cittadinanza democratica.

La presenza di questo terzo aspetto della concezione politica della giustizia si rivela di particolare importanza, poiché consente, da un lato, di smarcarla dai linguaggi ‘non pubblici’ delle dottrine comprensive e, dall’altro, di sospingerla verso la propria sfera di pertinenza e applicazione. Per Rawls, infatti, «[in] una società democratica esiste una tradizione di pensiero democratico il cui contenuto è familiare e comprensibile, quanto meno, al senso comune colto dalla generalità dei cittadini. Le principali istituzioni della società e le loro forme di interpretazione comunemente accettate sono viste come un deposito di idee e principi implicitamente condivisi»¹¹.

2.2 La “giustizia come equità” come concezione politica della giustizia

Intorno a una concezione politica della giustizia dovrà quindi condensarsi il fuoco dei discorsi dei cittadini sui problemi costituzionali e di giustizia economica e sociale – ciò che costituisce, appunto, il nucleo tematico della struttura di base della società – in modo tale da definire uno spazio propriamente politico, una base pubblica di giustificazione, al cui interno possa dispiegarsi autonomamente il processo della deliberazione – o più propriamente, come vedremo in seguito, l’esercizio stesso della ragione pubblica – sulla base di criteri e valori politici condivisi e a prescindere dall’appartenenza a una determinata dottrina comprensiva.

⁹ *Liberalismo politico*, cit., p. 30.

¹⁰ *Liberalismo politico*, cit., p. 29. Rawls assume inoltre di essere in presenza di una società chiusa, autosufficiente, in cui si entra a partire dalla nascita e di cui si fa parte per tutta la vita.

¹¹ *Liberalismo politico*, cit., p. 31. A pagina 318, nota 41, Rawls scrive: “[...] la cultura politica di una società democratica che abbia funzionato discretamente per un tempo considerevole normalmente contiene, almeno in modo implicito, certe idee intuitive fondamentali dalle quali è possibile ricavare una concezione politica della giustizia adatta a un regime costituzionale. È un fatto che diventa importante quando specifichiamo i caratteri generali di una concezione politica della giustizia”.

Giunti a questo punto, è necessario evidenziare che in *Liberalismo politico* la teoria rawlsiana della ‘giustizia come equità’ – opportunamente riformulata rispetto alla sua prima apparizione in *Teoria della giustizia*¹² – viene presentata proprio come esempio di una concezione politica della giustizia che, come tale, possa aderire pienamente ai tre aspetti formali sopra enunciati. Rawls sostiene in primo luogo che la giustizia come equità nasce «all’interno di una certa tradizione politica e assume come propria idea fondamentale quella di società come equo sistema di cooperazione che dura nel tempo, da una generazione alla successiva»¹³. Ad essa sono strettamente correlate altre due idee: quella dei cittadini impegnati nella cooperazione come «persone libere e uguali» e quella di «società bene ordinata come società regolata in modo efficace da una concezione politica della giustizia»¹⁴.

Nel complesso teorico disposto da queste tre idee è impresso il vincolo della reciprocità, che colloca in una posizione intermedia tra imparzialità (come orientamento al bene generale) e vantaggio razionale (come orientamento al bene personale) la relazione tra cittadini liberi e uguali che riconoscono una concezione politica della giustizia¹⁵. Nella giustizia come equità, dunque, gli equi termini della cooperazione sociale devono poter essere ragionevolmente accettati da tutti sia perché ritenuti intrinsecamente validi, sia perché consentono il libero perseguimento degli interessi personali dei partecipanti all’interazione. Nel concetto di reciprocità si contemperano quindi le ragioni del giusto e del bene; ragioni che caratterizzano, del resto, la stessa definizione “politica” di cittadini come persone libere e uguali. A questo proposito Rawls scrive:

Poiché le persone possono partecipare a pieno titolo a un equo sistema di cooperazione sociale, noi attribuiamo loro due poteri morali connessi con gli elementi dell’idea di cooperazione sociale [...], cioè la capacità di avere senso di giustizia e quella di concepire il bene. Il senso della giustizia è la capacità di comprendere e applicare la concezione politica della giustizia che caratterizza gli equi termini della cooperazione sociale, nonché di agire in base ad essa; e data la natura della concezione politica, che specifica una base pubblica di giustificazione, il senso di giustizia esprime anche una disponibilità ad agire verso gli altri (se non il desiderio di farlo) in un modo che anch’essi possono far proprio pubblicamente. La capacità di concepire il bene è capacità di formarsi, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del proprio vantaggio razionale, o bene.¹⁶

Una volta chiarite le idee ordinatrici della concezione della giustizia come equità e il rapporto che intrattengono, gli equi termini della cooperazione sociale vengono espressi e specificati da due principi che, in un una forma egualitaria di liberalismo, garantiscono la più ampia attribuzione e l’uguaglianza dei diritti e delle libertà fondamentali – insieme all’equo valore delle libertà politiche – e assicurano che le diseguaglianze sociali ed economiche siano associate – in condizioni di equa

¹² J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971; trad. it., *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli 2004.

¹³ *Liberalismo politico*, cit., p. 31.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Sottolineare, come fa Rawls, che l’idea della reciprocità sia associata alla dimensione politica della giustizia non è affatto banale, poiché è solo sulla base di una concezione politica della giustizia condivisa e accettata come base pubblica di giustificazione che si può stabilire una relazione improntata a quell’idea e ai vincoli che ne conseguono. Si veda più avanti, al §3, per una discussione più dettagliata di queste argomentazioni.

¹⁶ *Liberalismo politico*, cit., pp. 34-35. Questi due poteri morali sono associati da Rawls, rispettivamente, alla *ragionevolezza* e alla *razionalità* delle persone.

uguaglianza delle opportunità – a cariche e posizioni aperte e vadano a beneficio dei membri più svantaggiati della società¹⁷.

Rawls ricorre all'artificio espositivo della 'posizione originaria' per mostrare la necessità dei principi di giustizia. L'idea guida che presiede all'introduzione della posizione originaria è quella, di matrice contrattualistica, di un accordo razionalmente motivato sui due principi tra parti contraenti che rappresentano gli interessi di cittadini liberi e uguali e operano le proprie scelte sia in una condizione di simmetria e uguaglianza, che di ignoranza rispetto alla collocazione economica, culturale, politica, di genere e religiosa che i cittadini stessi andranno a occupare nella società organizzata dai principi adottati nella posizione originaria. Pertanto, la posizione originaria specifica, da un punto di vista procedurale, le caratteristiche di un accordo equo, e, da un punto di vista sostanziale, le limitazioni alle ragioni che potrebbero ragionevolmente venir sollevate in sede di fondazione teorica dei due principi fondamentali di giustizia¹⁸.

In tal senso, il "velo d'ignoranza" dietro cui vengono poste le parti contraenti esemplifica la tesi per cui l'appartenenza a una determinata posizione (ideologica, religiosa, economica, di genere) nella società non possa essere considerata una ragione valida per proporre una concezione della giustizia che avvantaggi quella specifica posizione. Più in generale, l'idea della 'posizione originaria' mostra la possibilità che cittadini liberi e uguali, intenzionati a identificare criteri comuni che organizzino la struttura di base della loro società, raggiungano un consenso razionale su principi di giustizia che regolino in modo equo i termini della cooperazione sociale; Rawls sostiene, a tal proposito, che «[nella] giustizia come equità le istituzioni della struttura di base sono giuste a patto di soddisfare i principi che persone libere e uguali adotterebbero, in una situazione in cui i loro rapporti mutui fossero equi, allo scopo di regolare tale struttura»¹⁹.

In questo modo, la posizione originaria operazionalizza le tre idee ordnatrici che abbiamo precedentemente introdotto. Gli strumenti concettuali fin qui acquisiti permettono adesso di declinare la giustizia come equità come una concezione propriamente politica della giustizia, che sia al contempo autonoma (si pensi al ruolo svolto dal velo di ignoranza), riferita alle principali istituzioni di un regime costituzionale e articolata a partire da un nucleo di idee fondamentali presenti all'interno della cultura politica pubblica di una società democratica (quelle di società bene ordinata e di cittadini come persone libere e uguali, ad esempio). Tuttavia, giunti a questo punto, l'opera di Rawls non può ancora dirsi conclusa.

¹⁷ Rawls enuncia così i due principi (cfr., ad esempio, *Liberalismo politico*, cit., p. 25): 1. Ogni persona ha uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l'equo valore delle uguali libertà politiche, e solo di queste. 2. Le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa eguaglianza delle opportunità; secondo, dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società. Rawls considera questi principi "esemplificazioni del contenuto di una concezione politica liberale della giustizia" (*Ibidem*).

¹⁸ In questa sede, non è possibile affrontare distesamente il tema della posizione originaria. Tuttavia, per sottolineare il suo profilo artificiale ed esemplificativo, vale la pena citare questo passo (*Liberalismo politico*, cit., pp. 39-40): "la concezione che esse [le parti contraenti nella posizione originaria] adotterebbero non è altro che la concezione della giustizia che noi, qui e adesso, consideriamo equa e sostenuta dalle migliori ragioni. [...]. In quanto artificio espositivo, l'idea di posizione originaria è uno strumento di riflessione e autochiarificazione pubblica; ci aiuta a dar forma a quello che già pensiamo, una volta raggiunta una visione chiara e ordinata di ciò che richiede la giustizia quando la società è concepita come uno schema di cooperazione fra cittadini liberi e uguali, di generazione in generazione".

¹⁹ *Liberalismo politico*, cit., p. 228.

2.3 Il consenso per intersezione e l'approdo alla stabilità

Finora, è stato mostrato come, da un punto di vista ipotetico, possano darsi e configurarsi gli equi termini della cooperazione sociale. Ma una concezione politica della giustizia, se vuole costituire una piattaforma pubblica di giustificazione degli elementi costituzionali essenziali e delle principali questioni di giustizia, deve esplicitare concretamente i termini e le condizioni in base a cui può guadagnare il consenso di cittadini "in carne e ossa", profondamente divisi dall'appartenenza a dottrine comprensive ragionevoli incompatibili tra loro. In altre parole, dal piano della fondazione teorica, si deve ora raggiungere quello della conseguibilità pratica; dalla prospettiva esterna del filosofo-osservatore, che propone una concezione politica della giustizia, occorre traslare nella prospettiva interna del cittadino-partecipante, che deve poter condividere nel foro pubblico quella prospettiva politica per dar seguito in modo effettivo agli equi termini della cooperazione sociale. A tal proposito, Rawls afferma:

Il miglior modo di presentare la giustizia come equità si articola in due fasi. Nella prima si costruisce la teoria come concezione politica [...] autonoma della struttura di base della società; solo dopo aver fatto questo e aver provvisoriamente a disposizione il contenuto – i suoi principi di giustizia e ideali – affrontiamo, nella seconda fase il problema se la giustizia come equità sia stabile (se non lo è non è una concezione politica della giustizia soddisfacente e va rivista, in un modo o nell'altro).

E subito dopo aggiunge:

Benché il problema della stabilità ci sia presente fin dall'inizio, la sua discussione esplicita comincia solo nella seconda fase perché solo a quel punto abbiamo a disposizione i principi di giustizia per la struttura di base. Il contenuto di questi ultimi non è influenzato in alcun modo dalle particolari dottrine comprensive che possono esistere nella società; ciò perché, nella prima fase, la giustizia come equità fa astrazione della conoscenza delle specifiche concezioni del bene dei cittadini e prende le mosse da concezioni politiche condivise della società e della persona che sono indispensabili per applicare gli ideali e i principi della ragion pratica.²⁰

Il 'consenso per intersezione' si iscrive proprio all'altezza di questo rilevante snodo teorico, nel passaggio dall'accettabilità razionale alla stabilità politica. Si presenta così il difficile compito di chiarire in che modo una concezione politica della giustizia, come la giustizia come equità, possa divenire il centro focale di un consenso per intersezione tra dottrine comprensive ragionevoli, in modo tale da garantire stabilità politica a un regime democratico-costituzionale. Si tratta ora di articolare ed equilibrare le esigenze della giustizia politica con quelle dettate dagli interessi essenziali di cittadini che intrattengono particolari visioni del mondo, specifiche idee del bene e concezioni della verità che non possono, per loro stessa natura, mediarsi facilmente con le esigenze universalistiche di giustizia e che, peraltro, vengono incoraggiati dal dispiegarsi del costituzionalismo liberale.

Questo compito è tanto più complesso, in quanto il consenso per intersezione non può semplicemente rappresentare l'esito di una fortuita combinazione di circostanze favorevoli: piuttosto che incarnare un *modus vivendi*, esposto alle contingenze storiche e al mutamento dei rapporti di forza (politici, economici, ideologici) all'interno della società, esso sarà chiamato a mostrare una struttura di razionalità, garantendo una stabilità politica per le giuste ragioni. Rawls insiste pertanto sul fatto che la concezione politica della giustizia, affinché sia in grado di assolvere alla propria funzione e costituire una base pubblica di giustificazione per gli elementi costituzionali essenziali e i problemi fondamentali di giustizia, debba mantenere un profilo di autonomia, e al contempo essere oggetto di

²⁰ *Liberalismo politico*, cit., pp. 129-130.

un'adesione razionalmente motivata da parte delle diverse dottrine comprensive ragionevoli. In altre parole, il 'consenso per intersezione' si distingue da un mero compromesso legato a un'accidentale convergenza di interessi, non si ottiene attraverso un processo di progressiva sottrazione di elementi che risultano incompatibili nel confronto orizzontale tra dottrine comprensive ragionevoli e non costituisce la risultante del campo di forze disposto dalla semplice somma algebrica di queste dottrine.

La stabilità che il prodursi del consenso per intersezione sulla concezione politica della giustizia deve assicurare, viene a dipendere allora dalla lealtà nei confronti degli ideali e dei valori politici e dalla solidità delle ragioni – non dall'aleatorietà e transitorietà degli interessi – che la sostengano. Essa intrattiene, pertanto, una relazione con la legittimità di un ordinamento democratico-costituzionale, dal momento che il potere politico dovrà essere esercitato facendo appello a valori esclusivamente politici, condivisibili da tutti i cittadini, che avranno «un peso sufficiente a farli prevenire su qualsiasi altro valore che possa essere in conflitto con essi»²¹. Nel trarre le dovute conseguenze di questa linea di ragionamento, Rawls precisa che spetta a ogni cittadino «stabilire quale sia, nel suo pensiero, la relazione fra i valori dell'ambito del politico e altri valori della sua visione comprensiva»²² e aggiunge, a tal proposito, che «tutti coloro che affermano la concezione politica partono dalla propria visione comprensiva e attingono alle motivazioni religiose, filosofiche e morali che essa fornisce, e il fatto che affermino, con queste motivazioni, la stessa concezione politica non rende meno filosofico, religioso o morale il loro affermarla»²³.

Stabilità e legittimità appaiono strettamente correlate proprio perché la concezione politica della giustizia, centro di un consenso per intersezione, non solo viene sostenuta dalle diverse prospettive delle dottrine comprensive come espressione di principi e valori generalmente accettati in una società democratica e pluralistica, ma deve ricevere un'adesione razionale che la colleghi internamente a quelle visioni, affermandola contemporaneamente come base pubblica di giustificazione degli elementi costituzionali essenziali e dei problemi della giustizia di base²⁴. Si può quindi sostenere – come farà Rawls in un saggio successivo a *Liberalismo politico* – che non vi sia «giustificazione pubblica per la società politica senza un ragionevole consenso per intersezione, e tale giustificazione si collega anche alle idee di stabilità per le giuste ragioni e di legittimità»²⁵.

A questo punto, si chiarisce meglio il senso dell'affermazione sopra riportata per cui, in caso di conflitto, i valori politici sono in grado di prevalere e affermarsi sugli altri. In primo luogo, il consenso per intersezione che si realizza intorno ai principi della giustizia politica consente la protezione – approntando allo stesso tempo i mezzi materiali che possano garantirne l'effettiva fruibilità – di diritti

²¹ *Liberalismo politico*, cit., p. 126.

²² *Liberalismo politico*, cit., p. 128.

²³ *Liberalismo politico*, cit., p. 134. In questo senso, sostiene Claudia Mancina, i principi della libertà e della giustizia “possono essere affermati dai credenti a partire dalla credenza che tutti gli esseri umani sono stati creati eguali da Dio, così come dai non credenti a partire da una visione secolare dell'unità dell'umanità come specie naturale” (C. Mancina, *La laicità al tempo della bioetica. Tra pubblico e privato*, Il Mulino, Bologna, 2009, p. 135). Pertanto, conclude Rawls (*Liberalismo politico*, cit., p. 153), “nel consenso per intersezione l'accettazione della concezione politica non è un compromesso fra sostenitori di posizioni diverse ma si basa sulla totalità delle ragioni specificate entro la dottrina comprensiva di ogni cittadino”.

²⁴ È qui che si concretizza quel cambio di prospettiva tra l'osservatore e il partecipante a cui abbiamo accennato in apertura del paragrafo. Si ricordi che la concezione politica della giustizia – che sul piano della costruzione teorica può essere considerata un derivato di varie idee fondamentali ricavate dalla cultura politica pubblica di una società democratica – è un modulo, “una parte costitutiva essenziale che può adattarsi, in maniere diverse, a varie dottrine comprensive ragionevoli che hanno un'esistenza duratura nella società da essa regolata e che possono, ciascuna a modo suo, sostenerla” (*Liberalismo politico*, cit., p. 132).

²⁵ J. Rawls, *Reply to Habermas*, in “The Journal of Philosophy”, vol. 92(1995), n. 3, pp. 109-180; trad. it., *Risposta a Jürgen Habermas*, in “MicroMega. Almanacco di filosofia”, 1996, p. 65.

e libertà fondamentali dell'individuo, in modo tale che le idee e i principi di un'equa cooperazione sociale basata sul rispetto reciproco vengano sottratti, o quanto meno posti in una condizione di vantaggio competitivo, rispetto a una contrattazione politica con valori contrastanti, che tendano a negarli. Ciò può avvenire in virtù del fatto che, nella misura in cui conquistano e riempiono di contenuti propri lo spazio pubblico, quelle idee e quei valori diventano un patrimonio comune, andando a costituire «un grandissimo bene pubblico, una parte del capitale politico della società»²⁶. Il risultato è che lo spettro dei conflitti tra valori politici e valori religiosi, filosofici e morali si riduce progressivamente, anche perché – è bene ricordarlo – è il consenso per intersezione stesso a presupporre la loro compatibilità all'interno delle singole dottrine comprensive ragionevoli²⁷.

Infine, un'ultima considerazione riguarda l'analisi rawlsiana della 'profondità', 'ampiezza' e 'specificità' del consenso per intersezione. Con i primi due termini si intende, rispettivamente, che tale consenso si fondi su una concezione politica della giustizia articolata in base a idee appropriate di persona e società e che sia riferibile all'intera struttura di base della società. Tuttavia, ciò che qui più interessa è il terzo termine, quello della 'specificità'. Come si è visto, Rawls ha presentato e proposto la sua teoria della giustizia come equità come una concezione politica della giustizia che possa meritare un consenso per intersezione, divenendone il centro. Tuttavia, si affaccia ora un'altra possibilità, «più realistica e che ha più probabilità di essere attuata: che questo centro focale sia una classe di concezioni liberali variabili entro un certo ambito, più o meno ristretto [...]. In una società politica con un consenso di questo tipo, ci saranno varie concezioni della giustizia, politicamente rivali e favorite, sicuramente, da interessi e strati politici diversi»²⁸.

La giustizia come equità viene ad assumere così, all'interno della costruzione concettuale rawlsiana, il ruolo "eminente" di esempio canonico di una concezione politica della giustizia che possa essere oggetto di un consenso per intersezione profondo, ampio e specifico. Ma nel foro pubblico, di fronte a cittadini in carne e ossa, lo spettro delle alternative appare molto più largo. In base a queste argomentazioni si chiarisce ulteriormente il senso del passaggio fondamentale, richiamato in apertura del paragrafo, dalla prospettiva dell'osservatore a quella del partecipante. È in questo luogo teorico che l'idea rawlsiana di ragione pubblica fa la sua comparsa, sulla scorta del consenso per intersezione.

3. Spazi, temi e problemi della ragione pubblica

3.1 L'idea di ragione pubblica

Alla luce delle considerazioni fin qui sviluppate, è possibile sostenere che il consenso per intersezione definisca lo spazio della legittimazione e della condivisione di una concezione politica fondata su principi liberali e ugualitari di giustizia, riferita alla struttura di base di una società democratica,

²⁶ *Liberalismo politico*, cit., p. 141. Queste riflessioni trovano riscontro nella trattazione rawlsiana della psicologia morale dei cittadini (cfr. *Liberalismo politico*, cit., pp. 83 ss.), volta a dimostrare la tesi per cui "coloro che crescono entro istituzioni di base giuste acquisiscono un senso di giustizia e una fedeltà ragionata verso tali istituzioni sufficienti a renderle stabili" (*Liberalismo politico*, cit., 130).

²⁷ Rimane da chiarire ancora un punto, cioè il modo in cui la concezione politica della giustizia può effettivamente guadagnare l'adesione interna da parte dei cittadini. Si tratta di un problema nient'affatto secondario, dal momento che intorno ad esso si gioca una parte rilevante del delicato rapporto tra la sfera del politico e quella degli altri valori, potenzialmente confliggenti con esso. Affronteremo questo problema più avanti, nel §3.3, alla luce delle critiche habermasiane.

²⁸ *Liberalismo politico*, cit., p. 147.

applicata agli elementi costituzionali essenziali e alle questioni fondamentali di giustizia economica e sociale, articolata sulla base di idee e valori profondamente radicati nella cultura politica pubblica di un regime costituzionale. In questo senso, la ragione pubblica rappresenta l'ideale che individui liberi e uguali, interessati a rispettare e riscattare il vincolo di una comune cittadinanza democratica, devono poter onorare in modo tale da discutere in modo equo i termini della loro cooperazione. Scrive Rawls:

La ragione pubblica è tipica dei popoli democratici: è la ragione dei cittadini, di coloro che hanno in comune lo stato di uguale cittadinanza. L'oggetto della loro ragione è il bene pubblico, è ciò che la concezione politica della giustizia richiede riguardo alla struttura istituzionale di base della società, nonché agli scopi e fini di cui essi, i cittadini, devono porsi al servizio. Dunque la ragione pubblica è pubblica in tre sensi: come ragione dei cittadini in quanto tali è ragione del pubblico; è soggetta al bene pubblico e alla giustizia fondamentale; è pubblica nella natura e nel contenuto, che sono dati dagli ideali e principi espressi dalla concezione che la società ha della giustizia politica, e viene pubblicamente gestita su questa base. Ovviamente non è una questione di legge che la ragione pubblica sia intesa così, e come tale onorata, dai cittadini. In quanto concezione ideale della cittadinanza per un regime democratico-costituzionale, essa ci mostra come potrebbero andare le cose se gli uomini fossero come una società giusta e bene ordinata li incoraggerebbe a essere; descrive ciò che è possibile, che potrebbe essere ma anche non essere mai, benché non sia meno fondamentale per questo.²⁹

La ragione pubblica esprime quindi la tensione normativa che caratterizza il concetto di cittadinanza democratica: il suo contenuto è dettato da una concezione politica della giustizia e il suo ambito di applicazione è determinato dagli elementi costituzionali essenziali e dalle questioni fondamentali di giustizia. Essa ha a che fare con il tipo di ragioni e di argomenti che cittadini liberi e uguali possono ragionevolmente scambiarsi al fine di legittimare l'esercizio del potere politico – soprattutto rispetto ai suoi ineliminabili tratti di coercizione – all'interno di uno Stato democratico³⁰. In altre parole, non sembra sbagliato sostenere che la ragione pubblica costituisca la forma appropriata di giustificazione politica in un regime costituzionale. Per Rawls, esistono molte ragioni non pubbliche che appartengono alla cultura di fondo di una società democratica e risiedono nelle innumerevoli articolazioni della società civile, dalle università alle chiese, dalle associazioni civiche agli ordini professionali e via dicendo. Naturalmente, queste ragioni sono incoraggiate, grazie alle garanzie associate ai diritti di coscienza, espressione e associazione, a svilupparsi autonomamente³¹.

Tuttavia, nel momento in cui all'ordine del giorno dell'agenda pubblica compaiono questioni che riguardano nodi politici e di giustizia fondamentali, è opportuno che tali questioni siano affrontate e declinate nel pieno rispetto del legame di cittadinanza che accomuna i cittadini all'interno di una democrazia costituzionale. La ragione pubblica esplicita dunque i termini e il senso stesso della relazione paritaria e simmetrica che i cittadini sono tenuti – proprio in quanto liberi e uguali, ragionevoli e razionali – a intrattenere quando si trovano a deliberare sul bene comune. Non a caso, gli oneri relativi al rispetto della ragione pubblica ricadono in modo particolare su coloro i quali sono impegnati nel dibattito politico, come i rappresentanti dei partiti politici o i candidati alle elezioni,

²⁹ *Liberalismo politico*, cit., pp. 183-184.

³⁰ In tal senso, è utile sottolineare quanto afferma Samuel Freeman ("Introduction. John Rawls – An Overview", in *The Cambridge Companion to Rawls*, a cura di S. Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 33): "If free and equal citizens cannot agree on a conception of justice to regulate their relations and serve as a basis for public argument, criticism, and agreement, then inevitably coercive force will have to be applied to reasonable persons for reasons which they cannot reasonably accept. This, in an important regard, would be a denial of their freedom".

³¹ Cfr. *Liberalismo politico*, cit., pp. 189 ss.

oppure detengono una carica istituzionale, come gli esponenti del potere legislativo, esecutivo e giudiziario. Non solo: anche gli stessi cittadini, quando si trovano a operare una scelta elettorale (o referendaria), sono chiamati a pensarsi come legislatori, seguendo l'ideale della ragione pubblica³².

Il rispetto accordato alla ragione pubblica si configura quindi come un dovere (morale, non legale) di civiltà che dovremmo vicendevolmente attenderci. Tale rispetto implica l'idea che, come cittadini, siamo pronti a giustificare pubblicamente, ricorrendo a principi, criteri e argomenti che possano essere compresi e condivisi da tutti, le decisioni che attengono agli elementi costituzionali essenziali e ai fondamentali problemi di giustizia economica e sociale. È opportuno ricordare che per consentire il dispiegarsi di questa prassi di giustificazione pubblica, il ricorso a contenuti che si riferiscono al dominio esclusivo di determinate dottrine comprensive, seppur ragionevoli, non può essere ammesso. Per questo era stata espressamente richiamata la necessità di un consenso per intersezione intorno a una concezione politica della giustizia, o meglio – come si è visto alla fine del paragrafo precedente – a una famiglia liberale di concezioni politiche della giustizia³³. La cosa essenziale, afferma adesso Rawls, «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 soddisfano il criterio della reciprocità»³⁴.

Charles Larmore riassume bene questi sviluppi della concezione rawlsiana della ragione pubblica:

The loosening of the link between the ideal of public reason and his two principles of justice, the recognition that controversy is an escapable part of public reason, comprises one of the most interesting developments in Rawls's recent writings. Clearly it involves many complexities [...]. Yet we should not lose sight of the way in which fairness continues to shape the heart of this ideal. Even though citizens may understand differently the core principles of a liberal society [...], they exercise public reason by determining the fundamentals of their political life within a shared and broadly liberal framework. Their adherence to this common point of view is itself a commitment to fairness. And thus the disagreements that mark their deliberations embody at the same time the fundamental sort of respect for one another which fairness involves.³⁵

La ragione pubblica si articola quindi nel dominio di quelle concezioni: al contenuto di verità delle dottrine comprensive, essa sostituisce il linguaggio politico della ragionevolezza. Compiere questo passo è indispensabile, dice Rawls, «se si vuole stabilire una base del ragionamento pubblico che possa essere condivisa da tutti in quanto cittadini liberi ed eguali»³⁶. La ragione pubblica struttura pertanto i rapporti politici all'interno di un regime democratico-costituzionale in base al criterio della

³² Cfr. *Liberalismo politico*, cit., pp. 184 ss.; J. Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited" in Id., *The Law of Peoples; with "The Idea of Public Reason Revisited"*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1999; trad. it., "Un riesame dell'idea di ragione pubblica", in Id., *Il diritto dei popoli*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 176 ss. Per Rawls il paradigma della ragione pubblica è rappresentato dalla Corte Costituzionale, cfr. *Liberalismo politico*, cit., pp. 198 ss.

³³ Cfr. *Liberalismo politico*, cit., pp. 191 ss.; *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., 190 ss. Si ricorderà che queste concezioni a) in quanto liberali, devono contemplare un elenco di libertà e diritti fondamentali dell'individuo; accordare priorità a tali libertà e diritti rispetto alle pretese avanzate in nome del bene generale e dei valori perfezionistici; garantire i mezzi necessari per un esercizio effettivo di quelle libertà e diritti; b) in quanto politiche, devono applicarsi alla struttura di base della società; essere presentate indipendentemente dai contenuti di tutte le dottrine comprensive; essere elaborate a partire da idee fondamentali considerate implicite nella cultura politica pubblica di ogni regime costituzionale (come le idee di società come equo sistema di cooperazione e di cittadini come persone libere e uguali).

³⁴ *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 233.

³⁵ Larmore, *Public reason*, cit., pp. 390-391.

³⁶ *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 227.

reciprocità, in modo tale che «i cittadini devono discutere le questioni fondamentali entro quella che ognuno di loro considera una concezione politica della giustizia basata su valori tali che ci si possa ragionevolmente aspettare che anche gli altri li accettino, e ognuno deve essere preparato, in buona fede, a difendere tale concezione, intesa in questo modo»³⁷. Se, quindi, si afferma che «nel proporre certi termini di cooperazione come i più ragionevoli, chi li difende pensi che anche gli altri possano per buone ragioni accettarli»³⁸, allora faranno parte del contenuto della ragione pubblica tutte quelle concezioni liberali della giustizia che riconoscono il criterio della reciprocità³⁹.

In tal senso, Rawls non ritiene affatto che per rispettare la ragione pubblica tutti debbano concordare su identici principi di giustizia, quanto piuttosto che tutti accettino il vincolo della reciprocità nel sostenere la concezione politica che ritengono migliore⁴⁰. Ciò comporta come conseguenza la presenza di un ampio spettro di discussione – e di un altrettanto ampio e legittimo margine di manifestazione del dissenso e della critica – nel foro politico pubblico sull'interpretazione di norme e valori, e in particolare sulla regolazione dei problemi di giustizia economica e sociale (come quelli relativi all'equa uguaglianza delle opportunità e alla redistribuzione delle risorse e la limitazione delle disuguaglianze). Di fronte a casi di difficile aggiudicazione politica e giuridica, contrassegnati da elementi valutativi, inferenze e giudizi estremamente complessi, ciò che conta è la garanzia di «un solido accordo sugli elementi costituzionali essenziali» e sull'equità delle «procedure politiche esistenti»⁴¹ – a cominciare da quelle legate al voto e alla rappresentanza – affinché venga intanto assicurata la legittimità della cornice formale e istituzionale al cui interno dirimere le controversie attraverso un discorso pubblico condotto sulla base della ragione pubblica e del vincolo di reciprocità che essa presuppone⁴².

3.2 La tesi “inclusiva” della ragione pubblica

Dopo aver descritto il contenuto, il criterio-guida e l'ambito di applicazione, rimangono ancora da chiarire i limiti della ragione pubblica, limiti che riguardano il tipo di argomenti che possono essere

³⁷ *Liberalismo politico*, cit., p. 194.

³⁸ *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 182. Conclude Rawls (*Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 187): “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”.

³⁹ Inoltre, affermare il criterio di reciprocità significa, per i cittadini, riconoscersi come persone ragionevoli, rafforzando in questo modo il comune vincolo di cittadinanza e orientandolo in direzione di una “relazione di amicizia tra cittadini” (*Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 183).

⁴⁰ Scrive Rawls (*Liberalismo politico*, cit., pp. 204-205): “[...] la ragione pubblica [...] non ci chiede di accettare gli stessi identici principi di giustizia, ma solo di discutere, a livello fondamentale, in termini di quella che consideriamo una concezione politica; dovremmo essere convinti, in tutta sincerità, che la nostra visione del problema sia basata su valori politici tali che è ragionevole aspettarsi che tutti li accettino. Per un elettorato questo tipo di condotta è un ideale molto elevato e, seguendolo, si realizzano i valori democratici fondamentali che non devono essere abbandonati solo perché non esiste un pieno accordo. Si può votare su un problema fondamentale come su qualsiasi altra questione; e se quel problema viene dibattuto appellandosi a valori politici e i cittadini votano secondo le proprie convinzioni sincere, l'ideale è rispettato”. Cfr. anche, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 224.

⁴¹ *Liberalismo politico*, cit., p. 197.

⁴² Thomas McCarthy coglie molto bene questo punto (Th. McCarthy, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, in “Ethics”, vol. 105(1994), n. 1, p. 57): “If participants are themselves aware that their different interpretive and evaluative perspectives are rooted in particular traditions, practices, and experiences, and if they consider the political institutions and procedures of their society to be basically just, they may regard collective decisions in accord with those institutions and procedures as legitimate even when they disagree. That is, their underlying agreement with the operative political conception of justice may rationally motivate them to consent to laws they regard as substantively unwarranted”.

proposti al suo interno. Da quanto emerso finora, ad esempio, sembrerebbe corretto ritenere che non possano essere ammesse considerazioni «esplicitamente formulate in termini di dottrine comprensive»⁴³.

Tuttavia, a questa tesi “esclusiva” Rawls ne contrappone una “inclusiva”, secondo cui è possibile introdurre ragioni comprensive – come gli argomenti, che facevano appello alla legge divina, utilizzati dagli abolizionisti americani, nella prima metà del diciannovesimo secolo, contro la schiavitù o quelli utilizzati dagli esponenti del movimento per i diritti civili, tra cui spicca la figura di Martin Luther King, negli anni '60 del secolo scorso – a patto che ciò non contrasti con la realizzazione dell'ideale della ragione pubblica. In altre parole, il ricorso a ragioni comprensive è legittimo qualora si riveli indispensabile per affermare valori e principi politici accettabili da ognuno, in particolare se ciò accada in situazioni segnate da profonde divisioni nel corpo sociale sull'interpretazione degli elementi costituzionali essenziali. In questo senso, ad esempio, gli abolizionisti «avrebbero potuto dire di essere a favore dei valori politici della libertà e dell'uguaglianza per tutti ma che, date le dottrine comprensive che sostenevano e le idee correnti dell'epoca, era necessario invocare il fondamento comprensivo sul quale, secondo molti, quei valori riposavano»⁴⁴. In base alla tesi inclusiva, dunque, i limiti della ragione pubblica sono flessibili, permeabili, poiché dipendono dal variare delle condizioni storiche e sociali; se così non fosse, «i gruppi e gli interessi creati dal cambiamento sociale potrebbero non riuscire a dare alle proprie richieste una voce politica appropriata, o essere repressi»⁴⁵.

In certi casi, l'introduzione di ragioni comprensive può rivelarsi addirittura necessaria per mostrare pubblicamente, esplicitando così nel foro politico il senso stesso del consenso per intersezione, come e perché quelle ragioni non contraddicano, ma rinforzino i valori di una concezione politica della giustizia⁴⁶. Del resto, è vero che in una società bene ordinata, contraddistinta da un solido consenso per intersezione su una concezione politica della giustizia applicata all'intera struttura di base, il ricorso a ragioni comprensive apparirebbe decisamente fuori luogo – e illogico – poiché in quel caso la ragione pubblica verrebbe rispettata solo ed esclusivamente sulla base di una leale e giustificata adesione pubblica ai valori politici espressi, ad esempio, in una costituzione democratica. Per questo, Rawls è spinto a giustificare una sorta di alternanza, dettata dalle contingenze storiche e ideologiche, tra la tesi inclusiva e quella esclusiva nell'affermare l'ideale della ragione pubblica; così che in «condizioni diverse, e con dottrine e pratiche correnti diverse, può essere diverso il modo migliore di realizzare l'ideale, seguendo quella che a prima vista può sembrare la tesi esclusiva nei tempi buoni, e quella che può sembrare la tesi inclusiva nei tempi meno buoni»⁴⁷.

Lo stesso Rawls, qualche anno dopo la pubblicazione di *Liberalismo politico*, al fine di evitare un cortocircuito tra il piano storico e quello concettuale del suo ragionamento, riformula la tesi inclusiva della ragione pubblica chiarendo un punto importante che riguarda ciò che egli definisce la “interpretazione ampia della cultura politica pubblica”:

⁴³ *Liberalismo politico*, cit., p. 209.

⁴⁴ *Liberalismo politico*, cit., p. 211. È importante sottolineare che Rawls, in *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, sostenga e approfondisca le implicazioni di questa tesi inclusiva, a partire dalla quale, quindi, basa la sua interpretazione della ragione pubblica.

⁴⁵ *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 190.

⁴⁶ Rawls sembra giustificare un'alternanza tra tesi inclusiva ed esclusiva, in base al nell'affermare l'ideale della ragione pubblica (*Liberalismo politico*, cit., p. 212): “In condizioni diverse, e con dottrine e pratiche correnti diverse, può essere diverso il modo migliore di realizzare l'ideale, seguendo quella che a prima vista può sembrare la tesi esclusiva nei tempi buoni, e quella che può sembrare la tesi inclusiva nei tempi meno buoni”.

⁴⁷ *Liberalismo politico*, cit., p. 212.

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 sfondo.⁴⁸

Le dottrine che rispettano questa clausola condizionale, pertanto, manifestano pubblicamente l'impegno a riconoscere la legittimità dei principi politici della democrazia costituzionale, con evidenti riverberi positivi sull'assicurazione della stabilità sociale; parallelamente si riconferma la tesi per cui la fonte della lealtà nei confronti di una concezione politica della giustizia riposa in ultima analisi proprio all'interno di queste dottrine, in modo tale che essa non venga, per così dire, calata dall'alto sulla loro testa⁴⁹. A questo punto, è naturale chiedersi in quali circostanze e a quali condizioni si applichi la clausola condizionale. La risposta di Rawls appare però vaga e sfuggente:

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 senso e intelligenza.⁵⁰

Al di là delle evidenti difficoltà che l'argomentazione rawlsiana incontra in questo passaggio, resta il fatto che l'introduzione della clausola condizionale consente a Rawls di evidenziare ancora una volta che i confini della ragione pubblica non sono circondati da barriere legali o istituzionali, ma riguardano il tipo di ragioni che possono essere scambiate al suo interno in termini accettabili da tutti, in quanto fondati su una reciproca attribuzione di ragionevolezza e di rispetto. In altre parole, l'ideale della ragione pubblica non prescrive raccomandazioni, non detta leggi, ma delinea da un punto di vista normativo una disposizione e una relazione improntata al legame di reciprocità tra cittadini liberi e uguali, disposti a giustificare pubblicamente le proprie posizioni attraverso argomenti generalmente condivisibili⁵¹.

⁴⁸ *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., p. 203.

⁴⁹ Per questa ragione la tesi di Samuel Freeman che qui di seguito riportiamo non appare convincente (*Introduction. John Rawls – An Overview*, cit., p. 39): “the idea of public reason implies that all should be able to accept the constitution and laws for the same reasons. Public reason presupposes a kind of political community that is unified by shared beliefs and ideas”. La ragione pubblica, soprattutto in base alla tesi inclusiva, richiede che tutti possano rispettarsi come cittadini liberi e uguali che innanzitutto sostengono concezioni comprensive diverse. Mentre è vero che la comunità politica deve condividere principi e idee (politiche) e farne la base del consenso e della giustificazione, non ci sembra corretta l'affermazione contenuta nella prima parte della citazione, per cui tutti dovrebbero accettare la costituzione e le leggi *per le stesse ragioni*. Ci pare che questa inclinazione sia estranea alla posizione teorica rawlsiana – anche volendo sottolineare in modo netto il ruolo regolativo che la ragione pubblica dovrebbe conseguire in una società bene ordinata – e possa essere attribuita, forse, ad Habermas. Le considerazioni che saranno svolte nel prossimo paragrafo, chiariranno meglio i termini di queste affermazioni.

⁵⁰ *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, cit., 203-204. Charles Larmore non è affatto convinto dell'introduzione della clausola condizionale (“proviso”), che a suo giudizio appare inutile (*Public Reason*, cit., p. 386): “To begin with, one cannot help but worry about the vagueness of the proviso. On whom does the obligation fall to satisfy? And how is «in due course» to be defined? Rawls concedes the existence of these difficulties, adding that no hard-and-fast rules but only «good sense and understanding» can serve to handle them. That is fine, if the proviso is truly necessary. But it is unclear what advantages favour this more permissive conception in the first place”.

⁵¹ Scrive infatti Rawls (*Liberalismo politico*, cit., p. 213): “Vorrei sottolineare che i limiti della ragione pubblica non sono, chiaramente, limiti di una legge o di uno statuto, ma sono quelli che onoriamo quando onoriamo un ideale – quello di una democrazia in cui ogni cittadino cerchi di condurre i propri affari politici in conformità a valori pubblici tali che sia ragionevole aspettarsi che anche gli altri li accettino. È un ideale che esprime anche la volontà di ascoltare quello che

Tuttavia, nonostante le precisazioni di Rawls sopra richiamate rispetto alla presentazione della tesi inclusiva e all'interpretazione ampia della cultura politica pubblica, rimane ancora l'ombra di un paradosso: che la ragione pubblica, e con essa la concezione politica della giustizia che rappresenta il suo contenuto, possa essere affermata, sia da un punto di vista storico che teorico, a partire da ragioni non propriamente pubbliche⁵². È proprio sul filo di questo sottile paradosso – che apre tuttavia questioni di vasta portata concettuale – che si gioca il confronto con le tesi di Jürgen Habermas.

3.3 La critica di Jürgen Habermas

In seguito alla pubblicazione di *Liberalismo politico*, Rawls e Habermas avviano un vivace confronto critico: a un primo intervento di Habermas, seguono pertanto una lunga replica di Rawls e una contro-replica del filosofo tedesco⁵³.

Tra le tesi sviluppate nello scambio tra i due autori, ciò che più interessa rimarcare ai fini della nostra argomentazione è il fatto che Habermas non sia convinto del modo in cui Rawls intende il passaggio dallo stadio della fondazione teorica dei principi di giustizia che informano la concezione politica, allo stadio della giustificazione di quella concezione da parte dei cittadini raccolti nel foro pubblico. Rawls sembrerebbe infatti confondere il piano dell'accettabilità razionale e dell'accettazione fattuale della sua teoria, risolvendo, nello stadio della giustificazione, il primo nel secondo⁵⁴. Questa confusione è legata innanzitutto a uno screditamento del ruolo epistemico della concezione politica della giustizia – e con esso, della sua vocazione e valenza critica e universalistica –, uno screditamento causato in primo luogo dall'esplicita intenzione di Rawls di attribuire ad essa un predicato (debole) di ragionevolezza, piuttosto che di verità (che spetta invece alle dottrine comprensive)⁵⁵.

In particolare, Habermas rivolge l'attenzione allo stadio della legittimazione pubblica della concezione politica della giustizia che si articola a partire dal prodursi del consenso per intersezione. Quest'ultimo, agli occhi dell'autore francofortese, viene ad assumere una funzione puramente strumentale di stabilizzazione di una realtà sociale minacciata dal fatto del pluralismo, dismettendo una veste cognitiva che consenta invece ai cittadini stessi di giustificare pubblicamente la concezione politica oggetto del consenso, riscattando discorsivamente le sue pretese e implicazioni normative,

gli altri hanno da dire e la disponibilità ad accettare aggiustamenti o modifiche ragionevoli delle proprie idee. Inoltre la ragione pubblica esige da noi la sincera convinzione che anche gli altri possano vedere la ragionevolezza dell'equilibrio dei valori che consideriamo ragionevole in una particolare circostanza, o almeno che sia possibile vedere che questo equilibrio non è irragionevole nel senso che chi lo rifiuta capisce come persone ragionevoli possano affermarlo. Ciò salva i legami di amicizia civica ed è compatibile con il dovere di comportamento civile”.

⁵² Non sembra un caso, da questo punto di vista, che Rawls sia portato ad affermare (*Liberalismo politico*, cit., p. 212): “Qui sto assumendo che la concezione politica della giustizia e l'ideale dell'onore della ragione pubblica si sostengano vicendevolmente [...]. [...]. C'è da sperare, come ho sempre sperato, che la concezione politica e il suo ideale di ragione pubblica si sostengano a vicenda, e quindi siano stabili, almeno in questo senso”.

⁵³ Si veda, rispettivamente, J. Habermas, *Reconciliation through the Public Use of Reason*, in “The Journal of Philosophy”, vol. 92(1995), n. 3, pp. 109-131; trad. it., “Riconciliazione tramite uso pubblico della ragione”, in J. Habermas, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 63-87 (ed. orig., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1996); J. Rawls, *Risposta a Jürgen Habermas*, cit., pp. 51-106; J. Habermas, “Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo”, in Id., *L'inclusione dell'altro*, cit., pp. 88-115.

⁵⁴ Cfr., ad esempio, Habermas, *Riconciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., pp. 74-82.

⁵⁵ Scrive Habermas (*Ragionevole contro vero*, cit., p. 99): “Sotto il profilo della validità sussiste una inquietante asimmetria tra la concezione pubblica della giustizia, la quale solleva una pretesa debole di ‘ragionevolezza’, e le dottrine non pubbliche, le quali avanzano una pretesa forte di ‘verità’”.

convincendosi vicendevolmente del senso della sua obbligatorietà razionale (in quanto capace di comporre e soddisfare interessi generalizzabili) e affermando così la sua validità ideale:

Siccome Rawls porta in primo piano la questione della stabilità, l'“overlapping consensus” finisce per esprimere soltanto il contributo funzionale che la teoria della giustizia può fornire all'istituzionalizzazione non violenta della cooperazione sociale. Sennonché così dobbiamo già dare per presupposto il valore intrinseco di una teoria *giustificata*. [...]. Il “consenso per sovrapposizione” diventa soltanto un indicatore della utilizzabilità della teoria, e non più una conferma della sua giustezza. Esso non interessa più dal punto di vista dell'accettabilità razionale, dunque della validità ideale, ma soltanto dal punto di vista dell'accettazione fattuale, vale a dire dell'assicurazione della stabilità sociale.⁵⁶

In questa prospettiva funzionalistica, il conseguimento del consenso per intersezione dipende esclusivamente dalla «fortunata convergenza di visioni-del-mondo ragionevoli che si sovrappongono quanto basta nelle loro componenti morali»⁵⁷, con il risultato che «il *contenuto su cui* tutti i cittadini possono essere d'accordo viene separato dalle *ragioni specifiche a partire dalle quali* il singolo accetta tale contenuto come vero»⁵⁸. Per Habermas, non è possibile attendersi nessun consenso per intersezione in mancanza di un punto di vista morale, valido e vincolante al di là delle prospettive parziali che appartengono alle singole dottrine comprensive, che possa orientare tutti i cittadini nel valutare imparzialmente i contenuti della concezione politica della giustizia, assicurando così le condizioni di un'acquisizione pubblica razionale di questi contenuti. Effettivamente sembra corretto sostenere che, in Rawls, prima «che sia materializzato un consenso per sovrapposizione non esiste nessuna prospettiva pubblica, intersoggettivamente condivisa, la quale ponga autonomamente in grado i cittadini di formarsi un giudizio imparziale»⁵⁹.

Questo esito, paradossale e non condivisibile per Habermas, è legato a problemi di impostazione della teoria rawlsiana. Nella prima fase di fondazione filosofica della teoria, Rawls aveva proposto, ricorrendo a un impianto costruttivista⁶⁰, una concezione politica della giustizia epistemicamente densa, capace di avanzare una pretesa di validità forte in virtù del suo radicamento nei requisiti e nei principi universalistici della ragione pratica. Nella seconda fase della giustificazione pubblica, invece, ogni connotazione epistemica viene accantonata e riservata esclusivamente a contenuti di verità delle dottrine comprensive che non entrano a far parte della ragione pubblica, anche se conservano un ruolo fondamentale nella produzione del consenso per intersezione⁶¹. Il risultato dello scarto tra le due fasi della costruzione rawlsiana è che la ragionevolezza di una concezione politica della giustizia che possa essere oggetto di un consenso per intersezione scolorisce in una valutazione quasi-pubblica del suo contributo alla stabilità della società: «[riconvertendo] (tramite il consenso per sovrapposizione) una teoria della giustizia universalisticamente impostata a

⁵⁶ Habermas, *Riconciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., pp. 76-77.

⁵⁷ Habermas, *Ragionevole contro vero*, cit., p. 96.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ragionevole contro vero*, cit. p. 97.

⁶⁰ Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 89-122. Per un'utile trattazione del costruttivismo politico rawlsiano cfr., O. O'Neill, “Constructivism in Rawls and Kant”, in *The Cambridge Companion to Rawls*, a cura di S. Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 347-367; Th. McCarthy, *Kantian Constructivism and Reconstructivism*, cit., pp. 44-63.

⁶¹ Il che produce per Habermas un risultato paradossale (*Ragionevole contro vero*, cit., 98): “La “sfera metafisica – ancorché cancellata, per così dire, dalla pubblica agenda – rimane ancora il fondamento ultimo di validità per il moralmente giusto e l'eticamente buono”.

problematiche di stabilità politica, Rawls ridimensiona drasticamente lo statuto epistemologico della teoria»⁶².

Lo scarto tra le due fasi della costruzione rawlsiana, a sua volta, dà luogo a una contraddizione che si riproduce e manifesta all'interno del secondo stadio della giustificazione della concezione politica della giustizia. In questo caso, la prospettiva dell'osservatore che assiste dall'esterno al prodursi del consenso per intersezione non può mai incontrarsi con quella interna del partecipante, che perviene, a partire dalla propria appartenenza a una dottrina comprensiva ragionevole, a giustificare la concezione politica. A tal proposito Thomas McCarthy, in un influente articolo in cui mette a confronto le posizioni di Rawls e Habermas, ravvisa una debolezza di fondo nella proposta rawlsiana:

As 'participants', to use Habermas's terminology, we want to justify our actions to others on grounds that all could rationally accept. As 'observers', however, we note the fact of reasonable pluralism and anticipate that some of the reasons acceptable to us will be unacceptable to others. How are we to combine these two points of view on public justification? [...] Rawls's strategy is to discount the pluralism in advance, so to speak, by restricting public reason to the ambit of an overlapping consensus.⁶³

Ciò spiega, tra l'altro, perché Habermas sia portato a sostenere che la «validità pubblica di questo consenso per sovrapposizione – ossia la 'ragionevolezza' del contenuto da tutti accettato – deriva semplicemente dalla felice circostanza per cui le ragioni non pubbliche, e diversamente motivate, vengono di fatto a convergere»⁶⁴. Inoltre, dal momento che la ragione pubblica dipende per Rawls, come si ricorderà, dalla realizzazione del consenso su una concezione politica della giustizia, anch'essa apparirà segnata dai problemi concettuali che affliggono le altre componenti dell'impianto rawlsiano. La domanda (retorica) che ora pone Habermas è quindi: «[dalla] pluralità delle ragioni ideologiche, di cui si dà per scontato il carattere non pubblico, può davvero emergere un consenso che serva ai cittadini da fondamento per un uso pubblico della ragione?»⁶⁵.

In questa ottica, il consenso per intersezione a cui si riferisce Rawls assomiglia più a una sorta di compromesso che a un'intesa discorsivamente prodotta, poiché le stesse ragioni che dovrebbero motivare quell'assenso vengono escluse dalla ragione pubblica e limitate a un discorso che, per così dire, abbia luogo nel foro interno. Anche il fatto che Rawls ammetta la tesi inclusiva non cambia le cose: i principi politici di giustizia, oggetto del consenso, saranno comunque accettati in base a diverse ragioni, segnando una rinuncia alla forza reciprocamente obbligatoria di un'argomentazione razionale intrapresa – in condizioni procedurali adeguate – nella prospettiva allargata del "noi", condotta in comune nel foro pubblico e volta al perseguimento dell'intesa. Il consenso per intersezione, pertanto, «si forma, come un compromesso, a partire dalle ragioni *diverse* delle parti

⁶² Habermas, *Riconciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 82. Habermas valuta così questa riconversione (*Ragionevole contro vero*, cit., 101-102): "Si ha l'impressione di una frattura tra la strategia originariamente perseguita in *Una teoria della giustizia* [...] e l'alternativa sviluppata più di recente, la quale intende misurarsi con il fatto del pluralismo. Come filosofo, anche in questo caso Rawls non rinuncia alla prospettiva del giudizio imparziale; senonché questo punto di vista, per così dire professionale, non trova più nessuna corrispondenza con un punto di vista morale che anche i cittadini potrebbero autonomamente condividere".

⁶³ McCarthy, *Kantian Constructivism and Reconstructivism*, cit., p. 58.

⁶⁴ Habermas, *Ragionevole contro vero*, cit., p. 97. Conclude Habermas (*Ragionevole contro vero*, cit., p. 99): "Il consenso per intersezione si forma, come un compromesso, a partire dalle ragioni *diverse* delle parti coinvolte; ma, diversamente dal caso del compromesso, queste ragioni sono di natura morale".

⁶⁵ *Ragionevole contro vero*, cit. p. 100.

coinvolte; ma diversamente dal caso del compromesso, queste ragioni sono di natura morale»⁶⁶; esso si fonda pertanto «su ciò che Rainer Forst ha chiamato “un uso privato della ragione motivato da intenzioni politico-pubbliche”»⁶⁷.

La ragione pubblica, dunque, riposa agli occhi di Habermas su fondamenta piuttosto fragili. Egli ritiene che la pretesa di validità di una concezione politica della giustizia può essere pienamente riscattata solo se i cittadini impegnati nel dibattito pubblico possano mutualmente convincersi – insieme e per le stesse motivazioni – in base a un punto di vista morale che trascenda le ristrette prospettive dei singoli, pur essendo radicato in quella «costituzione socio-ontologica della prassi argomentativa pubblica»⁶⁸ che struttura nel profondo le relazioni intersoggettive e i rapporti di riconoscimento, «ben al di sotto della soglia della ‘politica’»⁶⁹. In questo senso, la preminenza che spetta ai valori politici all’interno della ragione pubblica non verrebbe a dipendere, come avviene in Rawls, «dall’affermarsi empirico di immagini del mondo ragionevoli»⁷⁰, ma sarebbe assicurata da un’intesa razionalmente motivata:

per Rawls i conflitti profondi [che riguardano la priorità dei valori politici su quelli non politici] possono attendersi una soluzione soltanto nel caso in cui la tolleranza di cittadini ragionevoli e la ragionevolezza delle loro immagini del mondo implicino una percezione convergente del politico e la priorità dei valori politici. Sennonché questa pretesa della ragione non evidenzia affatto qualità che le immagini ragionevoli del mondo già esibiscano per conto loro: piuttosto l’aspettativa di ragionevolezza dev’essere *imposta* alle immagini del mondo in concorrenza tra loro. Nella priorità dei valori politici si rispecchia un requisito della ragione pratica, ossia l’esigenza di imparzialità che trova esplicitazione nel punto di vista morale. [...]. Una pretesa della ragione pratica cui le immagini del mondo debbano *piegarsi* – se un consenso per sovrapposizione dev’essere possibile – può essere evidentemente giustificata solo in forza di un’autorità epistemica che sia di per sé indipendente da quelle stesse immagini del mondo.⁷¹

Queste considerazioni critiche sembrano ben indirizzate e dirimenti. Effettivamente, Rawls era stato piuttosto evasivo nel trattare il problema della superiorità dei valori politici rispetto a quelli non politici, giungendo, da un lato, a ribadire la necessità che per garantire stabilità al consenso per intersezione debba essere ogni cittadino – dall’interno della propria dottrina comprensiva ragionevole – ad armonizzare i due complessi valoriali, e, dall’altro, a sottolineare (in verità da una prospettiva più di sociologia politica che filosofica) la forza dei valori politici all’interno delle democrazie costituzionali moderne⁷². Come si è visto, le argomentazioni di Habermas si rivelano tanto più incisive, in quanto sistematicamente indirizzate ai vari livelli della teoria rawlsiana. Tuttavia, nel tracciare un bilancio conclusivo del percorso fin qui intrapreso, è necessario verificare la portata di queste argomentazioni: se, cioè, esse incidano così profondamente sull’edificio concettuale costruito da Rawls, da comprometterne la tenuta complessiva.

⁶⁶ *Ragionevole contro vero*, cit., p. 99.

⁶⁷ *Ragionevole contro vero*, cit., p. 104.

⁶⁸ *Riconciliazione tramite uso pubblico della ragione*, cit., p. 82.

⁶⁹ *Ragionevole contro vero*, cit., p. 99.

⁷⁰ *Ragionevole contro vero*, cit., p. 108.

⁷¹ *Ragionevole contro vero*, cit., pp. 104-105.

⁷² Cfr., in particolare, Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 122-154.

4. Conclusioni. Una lettura genealogica della ragione pubblica rawlsiana

Nella replica di Rawls alle argomentazioni di Habermas sono contenuti alcuni importanti chiarimenti che, nelle intenzioni dell'autore, dovrebbero mettere al riparo il suo impianto concettuale dal fuoco delle critiche.

In primo luogo, Rawls ribadisce che la giustizia come equità elabora una concezione politica della giustizia a partire dall'esplicitazione di idee fondamentali – quelle, come abbiamo visto, di società come equo sistema di cooperazione, di cittadini come liberi e uguali, di società bene ordinata – radicate nella cultura politica pubblica di una società democratica, con l'obiettivo di «essere presentata e compresa dal pubblico della società civile affinché venga presa in esame»⁷³ e di essere accettata sulla base del criterio-guida dello «equilibrio riflessivo generale e ampio»⁷⁴. Con questa espressione, Rawls si riferisce al fatto che ogni cittadino non solo abbia raggiunto, in proprio, una giustificazione della concezione politica, ma si sia anche rivolto agli altri concittadini constatando che la sua stessa concezione è pubblicamente condivisa. In tal senso, si può affermare l'esistenza di una comune concezione politica della giustizia che costituisce un punto di vista comune a partire da cui valutare i problemi di giustizia di base e gli elementi costituzionali essenziali.

L'equilibrio riflessivo ha un ruolo regolativo, è «un punto collocato all'infinito che non possiamo mai raggiungere benché possiamo avvicinarci ad esso»⁷⁵, che dovrebbe orientare la progressiva acquisizione di una prospettiva politica sulla giustizia che sia stabile e condivisa. Questo percorso acquisitivo è svolto da Rawls ricorrendo a tre tipi di giustificazione. A partire da una concezione politica autonomamente fondata e giustificata – come la giustizia come equità – e oggetto di una giustificazione “*pro tanto*”⁷⁶, si passa all'incorporazione di quella concezione all'interno della dottrina comprensiva di un individuo (e alla conseguente armonizzazione, nel foro interno, dei valori politici e non politici), fino all'ultimo passaggio del percorso rappresentato dalla “giustificazione pubblica da parte della società politica”:

La giustificazione pubblica ha luogo quando tutti i membri ragionevoli della società politica elaborano una giustificazione della concezione politica condivisa inserendola all'interno delle loro diverse concezioni complessive ragionevoli che appoggiano quella concezione politica. In tal caso, i cittadini ragionevoli si prendono vicendevolmente in considerazione come possessori di dottrine complessive ragionevoli che appoggiano quella concezione politica, e questo prendersi vicendevolmente in considerazione plasma la qualità morale della cultura pubblica della società politica. Una questione cruciale in questo contesto è che mentre la giustificazione pubblica della concezione politica per la società politica dipende dalle dottrine complessive ragionevoli, questa giustificazione ne dipende in modo soltanto indiretto. Vale a dire, il contenuto esplicito di queste dottrine non svolge alcun ruolo normativo nella giustificazione pubblica; i cittadini non guardano al contenuto delle dottrine altrui e rimangono pertanto all'interno dei confini del politico.⁷⁷

Pertanto, mentre nella seconda giustificazione i contenuti di giustizia politica vengono, per così dire, assorbiti dall'esterno ed elaborati all'interno delle singole dottrine, nella giustificazione pubblica essi plasmano quelle stesse dottrine, in virtù di un incremento di riflessività. Si potrebbe anche dire che, una volta entrati nello spazio pubblico, una volta guadagnata una dimensione di piena pubblicità, in

⁷³ Rawls, *Risposta a Jürgen Habermas*, cit., p. 61.

⁷⁴ *Ibidem*. Cfr. anche, *Risposta a Jürgen Habermas*, cit., pp. 61-62, nota 16.

⁷⁵ *Risposta a Jürgen Habermas*, cit., p. 62.

⁷⁶ *Risposta a Jürgen Habermas*, cit., p. 63.

⁷⁷ *Risposta a Jürgen Habermas*, cit., p. 64.

seguito al prodursi del consenso per intersezione, i valori politici possano essere affermati su un piano più alto e più solido, intrattenendo una relazione con i termini della legittimità democratica e della stabilità per le giuste ragioni⁷⁸. In questo caso, i valori politici saranno in grado di esercitare una spiccata capacità di attrazione, una sorta di forza centripeta, rispetto ai valori non politici delle dottrine comprensive ragionevoli⁷⁹.

Rawls coltiva l'ispirazione classica del liberalismo di manifestare una neutralità ideologica nei confronti delle diverse fedi e convinzioni – che vengono pertanto rispettate se e in quanto ragionevoli – ma allo stesso tempo intende dar seguito all'istanza pluralistica per cui la molteplicità delle dottrine (e dei gruppi, delle associazioni, delle ragioni sociali che le sostengono) costituisce una ricchezza per la democrazia che deve essere valorizzata e non repressa, proprio perché costituisce l'assicurazione della vitalità del tessuto democratico e un formidabile ostacolo a degenerazioni tiranniche e assolutistiche. Questo doppio potenziale di dinamizzazione e stabilizzazione dell'ordine sociale e politico, del resto, trova una conferma sul piano storico nel fatto che quelle stesse dottrine, gruppi e associazioni si siano rivelate capaci, nel tempo, non solo di moltiplicarsi e di rispettarsi reciprocamente, ma di aderire sinceramente ai principi fondamentali delle democrazie costituzionali moderne⁸⁰.

Il punto che qui è importante sottolineare, è che solo se i valori politici si dimostrano in grado di manifestare una propria energia catalizzatrice senza comprimere il libero perseguimento individuale e collettivo del bene e della verità, si riescono a mediare compiutamente le due aspirazioni rawlsiane (e più in generale, liberal-democratiche). Per questo motivo la giustificazione pubblica si rivela necessaria per garantire un pieno dispiegamento della ragione pubblica (e il contenuto normativo delle singole dottrine non entra nella giustificazione pubblica). Ma è sempre per lo stesso motivo, che le dottrine comprensive ragionevoli, i gruppi sociali e le varie associazioni della società civile si rivelano indispensabili per stabilizzare il consenso per intersezione sulla concezione politica della giustizia: senza di esse, senza il loro riferirsi a ragioni comprensive e tuttavia ragionevoli, non potrebbe darsi una ragione pubblica nel senso proprio del termine, perché verrebbe a mancare la possibilità di riconoscersi, nella diversità delle opinioni e delle convinzioni, uguali e meritevoli di rispetto. Verrebbero meno, in altre parole, gli stessi presupposti per improntare le relazioni intersoggettive in termini di reciprocità⁸¹.

Ricordiamo, a tal proposito, che il terzo stadio della giustificazione pubblica presuppone il raggiungimento di un consenso per intersezione su una concezione politica della giustizia⁸² e, con esso, delle fondamenta essenziali per la stabilità politica⁸³. Pertanto, nel momento stesso in cui i cittadini si riconoscono su un piede di reciprocità come persone libere e uguali che intrattengono visioni del mondo ragionevoli, si configura anche la possibilità che quella concezione politica della giustizia dispieghi, nella ragione pubblica, tutto il suo potenziale di riflessività. Nello stadio della giustificazione pubblica, allora, Rawls non è interessato, come lo è Habermas, a fondare

⁷⁸ Risposta a Jürgen Habermas, cit., p. 65.

⁷⁹ Cfr. Risposta a Jürgen Habermas, cit., p. 66; p. 69.

⁸⁰ Cfr. Risposta a Jürgen Habermas, cit., p. 66.

⁸¹ Risposta a Jürgen Habermas, cit., p. 68.

⁸² Cfr. Risposta a Jürgen Habermas, cit., p. 64-65, e in particolare la nota 20 a p. 64.

⁸³ Scrive Rawls a tal proposito (*Liberalismo politico*, cit., pp. 128-129): “La storia della religione e della filosofia dimostra [...] che ci sono molte maniere ragionevoli di intendere il regno dei valori in modo che sia congruente con i valori più appropriati all'ambito particolare del politico, specificato da una concezione politica della giustizia (o almeno che sia di sostegno a questi valori, o non in conflitto con essi). La storia parla di una pluralità di dottrine comprensive non irragionevoli; ciò rende possibile un consenso per intersezione e riduce il conflitto fra valori politici e non politici”.

filosoficamente un punto di vista imparziale da cui giudicare le questioni della giustizia o, tanto meno, a valutare la ragionevolezza delle dottrine comprensive, quanto a delineare, da una prospettiva che potrebbe definirsi genealogica, le condizioni (politiche) di possibilità per il dispiegarsi della ragione pubblica, dopo aver assicurato che il passaggio che collega i tre stadi della giustificazione sia effettivamente percorribile. La ragione pubblica assume in quest'ottica un profilo normativo che espliciti il senso della reciprocità tra cittadini liberi e uguali – e il tipo di ragioni che si scambierebbero – in modo tale da garantire una pacifica convivenza all'interno di istituzioni politiche stabili e legittime⁸⁴.

In conclusione, allora, si potrebbe sostenere che Rawls scommetta sulla forza dei valori politici⁸⁵, a partire dall'assicurazione che una parte rilevante del percorso che dovrebbe condurre alla piena affermazione della ragione pubblica sia stata intrapresa all'interno del lungo e travagliato percorso storico e ideale che caratterizza le democrazie costituzionali.

⁸⁴ Ricordiamo, come abbiamo sottolineato nella nota 51 del §3.2, che per Rawls si onora la ragione pubblica alla stregua di come si dovrebbe onorare un ideale.

⁸⁵ Cfr. Mancina, *La laicità al tempo della bioetica*, cit., p. 149.

Bibliografia

- Freeman, Samuel, "Introduction. John Rawls – An Overview", in *The Cambridge Companion to Rawls*, a cura di S. Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 2-61.
- Habermas, Jürgen, "Riconciliazione tramite uso pubblico della ragione", in Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 63-87.
- Habermas, Jürgen, "Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo", in Id., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Milano, Feltrinelli, 2002, pp. 88-115.
- Larmore, Charles, "Public Reason", in *The Cambridge Companion to Rawls*, a cura di S. Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 370-393.
- Mancina, Claudia, *La laicità al tempo della bioetica. Tra pubblico e privato*, Il Mulino, Bologna, 2009.
- McCarthy, Thomas, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, in "Ethics", vol. 105(1994), n. 1, pp. 44-63.
- O'Neill, Onora, "Constructivism in Rawls and Kant", in *The Cambridge Companion to Rawls*, a cura di S. Freeman, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 347-367.
- Rawls, John, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2004.
- Rawls, John, *Liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità, 1999.
- Rawls, John, *Risposta a Jürgen Habermas*, in "MicroMega. Almanacco di filosofia", 1996, pp. 51-106.
- Rawls, John, "Un riesame dell'idea di ragione pubblica", in Id., *Il diritto dei popoli*, Torino, Edizioni di Comunità, 2001, pp. 175-239.