

Giulia Bistagnino

**Sincerità e affidabilità  
nel discorso pubblico:  
un problema  
del liberalismo giustificativo**

## 1. INTRODUZIONE

Il liberalismo giustificativo, ovvero quella opzione teorica che pone al centro della propria proposta normativa l'idea di giustificazione pubblica, è senza dubbio una delle posizioni più influenti e importanti nel panorama contemporaneo della filosofia politica analitica. L'idea che decisioni politiche debbano essere prese sulla scorta di ragioni condivisibili da tutti, o quanto meno ragionevoli dal punto di vista di ciascuno, è infatti ampiamente diffusa tra quei filosofi politici di stampo liberale interessati al problema del disaccordo tra cittadini di una società democratica. L'adesione all'idea di giustificazione pubblica non è, però, priva di difficoltà e, in particolare, negli ultimi anni è stata sollevata una obiezione di sincerità: il requisito della giustificazione pubblica, infatti, sembra invitare i cittadini a essere disonesti nel discorso pubblico poiché richiede loro di utilizzare solo ragioni pubbliche per difendere particolari posizioni politiche, anche qualora non siano del tutto convinti o motivati da queste.

Per capire meglio il problema, si pensi a un cittadino di fede cattolica che sia contrario all'aborto. I suoi motivi intimi per essere contro l'aborto sono di natura religiosa e si accordano con una certa visione metafisica del concetto di persona. Allo stesso tempo, però, nel dibattito pubblico egli porta avanti solo ragioni pubbliche contro l'aborto, come per esempio quella secondo cui non è possibile tracciare in modo non controverso o non arbitrario la distinzione tra vita e concepimento. Come dovrebbe essere considerato questo cittadino dal punto di vista normativo del liberalismo giustificativo? C'è qualcosa di sbagliato nel fatto che egli sostenga ragioni pubbliche che sono, però, in un certo senso secondarie, dato che le sue *vere* ragioni sono di natura religiosa? Si tratta di una obiezione pericolosa per il liberalismo giustificativo perché una teoria politica che ammetta e incidentalmente possa promuovere la manipolazione, finendo così per indebolire le relazioni di fiducia tra i cittadini, è senza dubbio da considerarsi insoddisfacente. Per risolvere questa criticità, i teorici del liberalismo giustificativo hanno proposto e difeso, con diverse formulazioni, un principio di sincerità secondo il quale i cittadini di una società democratica sono moralmente obbligati a presentare solo ragioni pubbliche in cui credono: in altre parole, devono partecipare nel discorso pubblico in buona fede.

In questo articolo mi occupo di analizzare criticamente il principio di sincerità proposto dai liberali giustificativi e di mostrare come esso non possa non essere considerato problematico e inefficace perché fondamentalmente instabile e privo di una giustificazione

coerente. In particolare, la mia ipotesi è che un tale principio sia insoddisfacente perché il concetto stesso di sincerità è controverso. La nozione di sincerità, infatti, è sfuggente e irrilevante dal punto di vista pratico poiché si riferisce agli stati mentali e alla vita interiore degli individui, che non sono mai veramente conoscibili. In questo senso, la mia critica non riguarda solo il liberalismo giustificativo e le diverse versioni del principio di sincerità a esso associate. Il mio bersaglio polemico riguarda l'idea stessa di utilizzare un concetto come quello di sincerità nell'ambito politico: penso che, data la sua inservibilità pratica, lo spazio pubblico non possa essere ospitale per la sincerità. Come sostituto del principio di sincerità dei liberali giustificativi e a difesa di un discorso pubblico democratico, scevro da manipolazioni e imbrogli, propongo e cerco di giustificare un principio di affidabilità nella deliberazione, capace di assicurare relazioni di fiducia tra cittadini di una stessa società e un certo livello di stabilità nel discorso pubblico. Il fine di questo scritto è, quindi, quello di proporre una riflessione sull'idea di sincerità per avanzare criteri normativi per un'ideale cittadinanza per società democratiche contemporanee profondamente caratterizzate dal disaccordo.

Comincio con alcune considerazioni preliminari circa il liberalismo giustificativo, al fine di presentare in modo chiaro le principali caratteristiche della mia proposta teorica e di spiegare il concetto di giustificazione pubblica che ne costituisce la chiave di volta. In particolare, mi interessa mettere in luce la relazione tra l'idea di giustificazione pubblica e i principi di libertà e rispetto che ne caratterizza la struttura argomentativa. Inoltre, poiché nel panorama del liberalismo giustificativo esistono due posizioni principali, che si distinguono per il diverso modo in cui intendono l'idea di ragione pubblica, ne presento e spiego sia la forma cosiddetta consensuale, sia quella convergentista. Nella seconda sezione, mi occupo di analizzare e discutere il problema della sincerità nel liberalismo giustificativo e i suoi punti critici. La terza sezione è dedicata all'indagine sul concetto di sincerità in generale, e qui porto alcuni argomenti per mostrarne l'incoerenza e irrilevanza sul piano pratico, quello del discorso pubblico. Infine, nella quarta sezione presento il mio principio di affidabilità nella deliberazione pubblica come alternativa a quello di sincerità proposto dai liberali giustificativi.

## 2. IL LIBERALISMO GIUSTIFICATIVO

Seguendo Christopher Eberle (2002), utilizzo il termine *liberalismo giustificativo* per riferirmi a un gruppo di proposte teoriche non del tutto omogeneo, ma accomunato dall'idea di giustificazione pubblica<sup>1</sup>. Poiché il mio intento in questo scritto non è quello di ricostruire il frammentato e multiforme panorama del liberalismo giustificativo, ma di esplorarne il rapporto con il concetto di sincerità, in quel che segue cerco di dare una caratterizzazione generale dei principali impegni teorici su cui esso si basa. Per rispondere alla domanda «Che cos'è il liberalismo giustificativo?» è necessario comprendere che i cosiddetti liberali giustificativi non differiscono dagli altri teorici del liberalismo per quel che riguarda i principi e le pratiche che devono essere salvaguardati in uno stato giusto. In questo senso,

<sup>1</sup> Esempi rilevanti di questo approccio filosofico sono: Ackerman (1980); Audi (2000), Gaus (1996); Gutmann e Thompson (1990); Larmore (1990); Macedo (1991); Nagel (1987); Rawls (2012).

i liberali giustificativi credono che la sfera privata dei cittadini debba essere strenuamente difesa dai possibili abusi di potere e, di conseguenza, che l'autorità dello stato debba essere fortemente limitata e regolata. Allo stesso modo, i liberali giustificativi credono che i cittadini di uno stato debbano godere di determinati diritti inalienabili, quali la libertà di pensiero, religione, associazione, movimento, il diritto alla proprietà privata, a un giusto processo, eccetera. Inoltre, i liberali giustificativi difendono l'ideale democratico secondo il quale ciascuno può partecipare ai processi politici per influenzare le leggi a cui deve sottostare, attraverso il meccanismo della rappresentanza. Questi impegni classici sono requisiti sostanziali fondamentali del liberalismo giustificativo.

Tuttavia, quali sono gli aspetti del liberalismo giustificativo che ne caratterizzano in modo specifico il profilo teorico? Come si è detto, il cuore del liberalismo giustificativo è l'idea di giustificazione pubblica, ovvero la convinzione che, poiché ogni cittadino deve *rispettare* i suoi concittadini, ciascuno deve cercare di presentare *giustificazioni pubbliche* per quelle leggi che ritiene giuste. Giustificazioni pubbliche sono giustificazioni che possono essere accettate, o sono accettabili dal punto di vista di tutti, perché poggiano su ragioni pubbliche, ovvero ragioni non solo comprensibili da parte di tutti, ma anche condivisibili da ciascuno, indipendentemente dai propri interessi e convinzioni di natura morale, filosofica o religiosa. In questo senso, secondo l'ideale della giustificazione pubblica, rispettare i propri concittadini significa difendere e votare solo per quelle leggi e riforme che, ragionevolmente e in buona fede, un cittadino ritiene si basino su ragioni pubbliche e che, quindi, siano valide per tutti. In altre parole, l'ideale di cittadinanza del liberalismo giustificativo è basato sul principio del rispetto, che impone ai cittadini di disciplinare se stessi in modo che ciascuno non contribuisca a imporre leggi per cui non esistono ragioni condivisibili da tutti, ossia per quei provvedimenti politici che sono manchevoli di giustificazione pubblica<sup>2</sup>.

È importante precisare fin da subito che il criterio della giustificazione pubblica è di natura normativa: i cittadini sono moralmente obbligati a rispettare gli altri e per questo devono fornire solo ragioni pubbliche, intese nel modo dei liberali giustificativi. In tal senso, la proposta non è certo quella di considerare la trasgressione dei limiti della giustificazione pubblica come un reato perseguibile legalmente, ma come una mancanza dal punto di vista morale. Per essere più precisi, per i liberali giustificativi violare il criterio della giustificazione pubblica non equivale alla violazione dei diritti morali degli altri (Audi 2000, 85), ma a un motivo di biasimo e riprovazione morali. Per capire questo punto, può essere di aiuto considerare un esempio. Una persona che sia cieca ai bisogni degli altri e non si impegni affatto per aiutare coloro a cui mancano beni di prima necessità non sta, di fatto, violando il diritto morale di nessuno. Non sta, cioè, impedendo a qualcuno di pensare in un certo modo, di muoversi dove vuole, di parlare, eccetera. Questo, però, non vuol certo dire che tale persona non debba essere considerata riprovevole o moralmente detestabile perché insensibile alla sofferenza altrui. Allo stesso modo, non seguire le regole della giustificazione pubblica costituisce un'azione moralmente biasimevole, nonostante non infranga i diritti degli altri. Il punto è che, nella prospettiva del liberalismo giustificativo, proporre o sostenere una legge che non sia accettabile per tutti significa

<sup>2</sup> Diverse formulazioni del principio di rispetto come cardine per l'ideale della giustificazione pubblica si possono trovare in Solum (1990); Audi (1993); Rawls (2012); Gaus (1996); Weithman (1997).

agire in modo autoritario poiché equivale a imporre un vincolo coercitivo a qualcuno che non ha ragioni per accettare tale vincolo. Come nel liberalismo classico, poiché la libertà è il punto di partenza (Mill 1989), è la coercizione a dover essere sempre giustificazione, mentre la libertà deve essere considerata la norma. Per i liberali giustificativi questa premessa si traduce in alcune prescrizioni sul comportamento da tenere nel discorso pubblico e, in particolare, in alcuni criteri a cui le ragioni che vengono impiegate nella deliberazione devono sottostare.

Come può apparire ormai evidente, il problema comune a cui i liberali giustificativi tentano di dare una soluzione attraverso l'ideale della giustificazione pubblica è quello dell'armonia sociale e della cooperazione, messe potenzialmente in crisi dal disaccordo tra cittadini con convinzioni morali, religiose e filosofiche diverse. L'*escamotage* della giustificazione pubblica è il rimedio al problema del disaccordo, o del «pluralismo», per dirla alla Rawls<sup>3</sup>, che naturalmente caratterizza società libere e democratiche. Sotto questo aspetto, il liberalismo giustificativo mostra in modo chiaro il suo legame con la tradizione contrattualista nata con le teorie di Hobbes, Locke, Rousseau e Kant. Il progetto di queste prime teorie dal sapore liberale può essere infatti considerato come un tentativo di trovare un metodo imparziale per giustificare l'autorità politica, nonostante le differenze di interessi e convinzioni individuali. Del resto, come per i liberali giustificativi contemporanei, i teorici del contratto sociale aspirano a trovare un punto di vista comune al di là di quelli disparati e divergenti dei singoli individui, cercando basi concrete di accordo nonostante il disaccordo. Scrive Jeremy Waldron (1993) che il liberalismo moderno poggia sul «principio dell'illuminismo», l'idea cioè che il mondo debba essere comprensibile e intelligibile alla mente umana e, di conseguenza, che l'ordine politico debba essere giustificato a coloro i quali devono vivere secondo le sue regole e imposizioni. Per quei filosofi politici contemporanei che lavorano all'interno del paradigma giustificativo, il principio dell'illuminismo si traduce nell'idea che qualsiasi forma di coercizione deve essere giustificata con argomenti e ragioni che ragionevolmente possano essere accettate e appoggiate da tutti, con l'impegno per la giustificazione pubblica.

I liberali giustificativi sono così d'accordo sulla necessità che il discorso pubblico, inteso come l'insieme delle pratiche che i cittadini perseguono nelle loro vite pubbliche nel tentativo di incidere sulla struttura delle istituzioni politiche che regolano la società in cui vivono (Vallier 2012), sia regolato dal criterio della giustificazione pubblica. Allo stesso tempo, però, essi sono fortemente in disaccordo riguardo a come questo criterio debba essere inteso. Per utilizzare una fortunata distinzione rawlsiana, si può dire che tra i liberali giustificativi esiste un disaccordo circa quale *concezione* (Rawls 2002, 23) di giustificazione pubblica sia appropriata per una democrazia liberale. Modelli diversi di liberalismo giustificativo, infatti, propongono resoconti diversi di come debbano essere intese le ragioni pubbliche e, di conseguenza, differiscono circa quali considerazioni possano essere utilizzate e debbano essere ammesse nel discorso pubblico e quali no. In particolare, nel dibattito contemporaneo esistono due posizioni principali, una detta consensuale, che si rifà

<sup>3</sup> «Una volta acquisito il fatto del pluralismo ragionevole della cultura democratica, lo scopo del liberalismo politico è quello di scoprire le condizioni alle quali è possibile costituire una base pubblica e ragionevole di giustificazione riguardo alle questioni politiche fondamentali; e si dovrebbero, possibilmente, anche precisare i contenuti di tale base e le ragioni della sua accettabilità» (Rawls 2012, xlii).

alla teoria rawlsiana del liberalismo politico<sup>4</sup>, e l'altra detta convergentista, il cui esponente di maggiore spicco è Gerald Gaus. Può essere utile considerare il modo in cui Fred D'Agostino caratterizza efficacemente le differenze tra i due approcci:

Se un individuo A e un individuo B condividono una ragione R che rende un certo regime politico ragionevole per entrambi, allora la giustificazione di un tale regime politico si fonda sul loro *consenso* a proposito di R. Se, invece, un individuo A ha una ragione Ra che rende il regime politico ragionevole per lui, e B ha una ragione Rb che rende il regime politico ragionevole per lui, allora la giustificazione di un tale regime politico si basa sulla *convergenza* di punti di vista diversi e separati. (D'Agostino 1996, 30, traduzione mia)

In modo sintetico, si può dire che una concezione convergentista delle ragioni pubbliche richiede solo che i cittadini accettino leggi e riforme sulla base delle proprie ragioni individuali e, quindi, che l'accordo sia solo sui provvedimenti politici e non sulle ragioni. Al contrario, nella concezione consensuale leggi e riforme sono giustificate solo in forza di ragioni condivise, su cui tutti possono aderire e trovare un accordo. Il punto di forza della versione consensuale del liberalismo giustificativo risiede nell'assicurare una maggiore stabilità sociale, in virtù di una decisa limitazione delle considerazioni che possono essere utilizzate nella giustificazione. In questo modo, il rischio di arrivare a principi altamente indeterminati è circoscritto perché si parte da un accordo chiaro sulla concezione della giustizia. Al contrario, sebbene il liberalismo giustificativo di stampo convergentista sia più vulnerabile alla critica della instabilità, esso può vantare una maggiore accoglienza nei confronti del pluralismo. Inoltre, il modello della convergenza pone vincoli meno stringenti alla libertà dei cittadini: permettendo a ciascuno di portare avanti le proprie ragioni, esso sembra meglio rispondere all'impegno della libertà, caposaldo della teoria liberale.

Negli ultimi anni sono state sollevate molte obiezioni nei confronti del liberalismo giustificativo. In particolare, è stato fatto notare come la giustificazione pubblica finisca per essere troppo restrittiva (Ready 2000), troppo indeterminata (D'Agostino 2003), controproducente rispetto ai suoi stessi scopi (Wall 2002) e rischi di mettere in crisi l'integrità morale e psicologica dei cittadini (Walterstorff 1997; Eberle 2002; Neal 2009). Un ulteriore problema che è stato evidenziato riguarda la questione della sincerità: il modello della giustificazione pubblica sembra ammettere e promuovere una sorta di disonestà nelle relazioni tra i cittadini a causa dei vincoli che pone rispetto alle ragioni che questi possono impiegare nel discorso pubblico. Rispetto a questo punto generale, è possibile distinguere tre obiezioni differenti, ma legate tra loro. La prima riguarda il fatto che la norma della

<sup>4</sup> Per precisione, Rawls propone una teoria ibrida della giustificazione pubblica immaginando tre livelli di giustificazione di cui il primo, ovvero quello della «giustificazione pro tanto», è puramente consensuale e illustrato dal dispositivo della posizione originaria. Qui si genera una concezione politica *freestanding* della giustizia, ossia che non poggia su altri valori se non quelli già presenti nella cultura politica pubblica della società. Il secondo e il terzo livello, invece, sono di natura convergentista e servono affinché i cittadini possano testare la compatibilità della concezione politica della giustizia con le loro personali dottrine comprensive (Rawls 2012, 1995 e 1999). Nonostante la posizione rawlsiana presenti elementi diversi e sia, in questo senso, complessa, credo possa comunque essere considerata un esempio importante di teoria consensuale della giustificazione pubblica per l'importanza che Rawls assegna al primo livello di giustificazione. Il consenso sulla concezione politica della giustizia, infatti, è non solo normativamente necessario, ma anche la chiave di volta dell'intera struttura concettuale del liberalismo politico.

giustificazione pubblica, nel richiedere di «tradurre» ragioni personali, basate su convinzioni morali, religiose o filosofiche, finisce per interferire e cambiare il significato di quelle stesse ragioni. In questo senso, poiché è cieca davanti all'importanza e profondità di certe convinzioni individuali, la giustificazione pubblica è considerata iniqua (Wolgast 1994; Eberle 2007; Peñalver 2007). La seconda obiezione, invece, riguarda la possibilità reale che la giustificazione pubblica sia genuina. L'idea è che sia illusorio credere che le ragioni pubbliche non nascondano e riflettano le convinzioni personali dei cittadini. Per questo motivo, la richiesta di conformarsi alle regole della giustificazione pubblica si trasforma nella richiesta di inventare strategie dissimulatorie per distorcere le proprie convinzioni a fini politici (Greenawalt 1988). Infine, la terza obiezione mette in luce come un effetto poco desiderabile della giustificazione pubblica possa essere quello di richiedere ai cittadini di portare avanti ragioni pubbliche anche quando loro stessi non le trovino plausibili o convincenti. Intesa in questo senso, la giustificazione pubblica sembra inevitabilmente costituire un invito a essere scorretti e ingannare gli altri rispetto a quello che si crede (Murphy 1998).

Questo gruppo di critiche è particolarmente problematico per i difensori del liberalismo giustificativo, i quali sono convinti che un comportamento sincero da parte dei cittadini sia importante per promuovere discussioni pubbliche libere e aperte (Freeman 2000). Inoltre, la discussione sincera non solo permette di distinguere la giustificazione pubblica dalla mera retorica (Quong 2010) e migliorare la qualità della deliberazione pubblica (Schwartzman 2011), ma anche di creare relazioni di fiducia tra i cittadini (Goodin 2008). Quali strategie possono quindi adottare i liberali giustificativi per coniugare l'ideale della giustificazione pubblica con i benefici che la sincerità nel discorso pubblico procura?

### 3. LA SINCERITÀ NELLA GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA

Per Rawls, il principio di sincerità è un aspetto cruciale di quei doveri morali di reciprocità che i cittadini di una società liberale e democratica devono rispettare. Nella prospettiva rawlsiana, infatti, ciascuno difende pubblicamente e vota solo per quelle leggi per cui crede, in buona fede, di avere ragioni pubbliche. L'ideale della ragione pubblica non ammette alcuna forma di ipocrisia politica perché «se agissimo in modo insincero verso i nostri concittadini, non rispetteremmo il loro status di individui capaci di capire e rispondere in modo appropriato alle ragioni morali» (Quong 2010, 266, traduzione mia). Sebbene per Rawls la questione della sincerità sia centrale per rendere fruibile e realistica l'idea della ragione pubblica, egli non presenta un vero e proprio argomento a favore di un tale principio. Il vincolo della buona fede, per quanto espresso con chiarezza, non è sviluppato e spiegato in modo soddisfacente. In particolare, Rawls non dice mai cosa effettivamente il principio di sincerità prescriva e, soprattutto, quali siano i motivi per cui una persona dovrebbe conformarsi al proprio agire politico. In questo senso, per come è presentato, l'argomento di Rawls sembra *ad hoc* e poco convincente.

Un tentativo interessante di chiarificare e rendere cogente un principio di sincerità all'interno di una prospettiva fortemente rawlsiana è stato avanzato da Micah Schwartzman. Il suo principio di sincerità è una diretta implicazione dell'idea di giustificazione pubblica, che Schwartzman interpreta in un senso fortemente consensuale. Nella sua

visione, ragioni pubbliche sono considerazioni condivise perché derivate da un insieme comune di valori politici. Tali ragioni non sono però pubbliche solo in virtù del loro essere condivise, ma anche nel senso più mondano dell'essere espresse nella sfera pubblica e, per questo, soggette a un vincolo forte di pubblicità. Per Schwartzman le ragioni pubbliche devono essere effettivamente conosciute dai cittadini affinché questi possano deliberare nel modo più accurato e completo possibile. Non è quindi sufficiente che le giustificazioni pubbliche siano rese pubblicamente disponibili, ma è necessario che i cittadini ne conoscano a fondo le ragioni e implicazioni. La scelta di optare per una condizione di pubblicità tanto impegnativa riguarda i benefici che la deliberazione permette di raggiungere. L'idea di Schwartzman, familiare a molti difensori della democrazia deliberativa (Manin 1987; Cohen 1989; Bohman 1996; Martí 2006; Goodin 2008), è che un vincolo forte di pubblicità migliora la deliberazione pubblica perché aiuta i cittadini non solo a comprendere in modo più completo i problemi politici, ma anche a ottenere maggiori informazioni e, quindi, a trasformare in modo positivo decisioni e scelte politiche.

Date queste premesse, Schwartzman introduce la sua formulazione del principio di sincerità:

*Principio della Sincera Giustificazione Pubblica (SGP).* A deve difendere un provvedimento  $p$  se e solo se A (i) crede che ( $R > p$ ), e (ii) pubblicamente afferma che  $R$  è sufficiente per giustificare  $p$ . (Schwartzman 2011, 385, traduzione mia)

I meriti di SGP sono principalmente due. Per prima cosa, SGP poggia su un concetto minimale di sincerità<sup>5</sup>: essere sinceri per Schwartzman significa dire quello che si pensa; la sincerità è una sorta di corrispondenza tra ciò che una persona crede e ciò che quella persona dice di credere. Inoltre, la difesa di SGP dà la possibilità ai cittadini di credere e mantenere le proprie convinzioni personali, richiedendo loro solo di offrire ragioni pubbliche che sinceramente credono siano sufficienti a giustificare quelle leggi e riforme che ritengono giuste. Non si tratta, quindi, di non ammettere altre ragioni oltre a quelle pubbliche. I cittadini possono avere ed esprimere ragioni non adatte alla giustificazione pubblica e credere che siano le più appropriate e convincenti. Nel discorso pubblico, però, essi devono anche fornire ragioni che credono pubbliche e capaci di una forza giustificativa sufficiente. SGP non richiede ai cittadini né di nascondere né di esplicitare per forza le proprie convinzioni profonde; prescrive loro di trovare ragioni che credono essere pubbliche e sufficientemente forti per giustificare le opzioni politiche che ritengono giuste.

Il principio della sincera giustificazione pubblica è presentato e difeso da Schwartzman con due argomenti, uno di natura concettuale e l'altro, invece, strumentale. Nel primo argomento, il principio di sincerità è inteso come una diretta implicazione del principio di rispetto, che è il fondamento dell'intera struttura teorica della giustificazione pubblica. Secondo Schwartzman, il rispetto che ciascuno deve ai propri concittadini richiede di essere sinceri nella giustificazione pubblica. Non si tratta di pensare che la sincerità produca effettivamente un rispetto maggiore tra i cittadini, o che essa aumenti l'intensità con cui

<sup>5</sup> Nella prossima sezione di questo articolo mi concentro in modo più esaustivo sul concetto di sincerità utilizzato da Schwartzman nel tentativo di mettere in questione l'idea di sincerità come rilevante per la politica in generale.

questi si sentono rispettati. Al contrario, l'idea è che la sincerità sia una vera e propria conseguenza del principio di rispetto. Coloro i quali si impegnano nel discorso pubblico senza soddisfare il requisito di sincerità violano il loro dovere di civiltà verso gli altri e dimostrano una mancanza di rispetto nei confronti della ragionevolezza dei loro concittadini (Schwartzman 2011, 386). In questo senso, una persona che voglia davvero rispettare i suoi concittadini deve conformarsi al principio di sincerità e presentare ragioni pubbliche che crede possano avere una forza giustificativa sufficiente, eventualmente insieme ad altre ragioni che trova convincenti.

L'argomento concettuale è in realtà problematico perché in tensione con quello che Rawls (2001) chiama «ragionamento per congettura», una pratica discorsiva alla quale Schwartzman (2012) esplicitamente dichiara di aderire e voler ammettere nella sua idea di discorso pubblico. Ragionare per congettura, dicono Rawls e Schwartzman, significa prendere per buone, in via ipotetica, le premesse degli altri anche quando appaiono inappropriate o addirittura false. Il motivo di non rigettare immediatamente tali premesse risiede nel tentativo di mostrare agli altri che, proprio a partire da quelle premesse, è possibile arrivare a una stessa conclusione. Prendiamo per esempio due individui, Roberto e Giovanna. Roberto è membro di una certa congregazione religiosa, mentre Giovanna è atea e utilitarista. Roberto è un pacifista assoluto, ritiene che la violenza non sia mai moralmente ammissibile e giustifica la sua posizione sulla base del suo credo religioso. Al contrario, Giovanna giustifica talvolta l'utilizzo della violenza e della forza da parte degli stati sulla base di premesse utilitariste, ritenendo che talvolta anche la guerra possa essere un catalizzatore per la massimizzazione del benessere generale. Roberto, però, può ragionare per congettura con Giovanna: egli può congetturare che anche a partire da premesse utilitariste, che ritiene sbagliate e inappropriate, si possa giustificare il pacifismo; può cercare di dimostrare a Giovanna che in realtà la guerra non massimizza affatto il bene collettivo e, qualora ella si convinca del suo argomento, la congettura avrebbe successo. Il ragionamento per congettura ammette, all'interno di un paradigma consensuale, l'idea che talvolta si possono cercare convergenze con gli altri cittadini e trovare accordi anche a partire da posizioni e ragioni che non sono condivise. Ovviamente, poiché il ragionamento per congettura rischia di essere manipolatorio e ingannevole, se impegnati in questo tipo di pratica deliberativa i cittadini devono chiarire quali sono le premesse in cui credono e quali rifiutano. Sebbene si tratti solo di un soluzione di ripiego<sup>6</sup>, se le intenzioni degli interlocutori sono esplicite, il ragionamento per congettura è moralmente accettabile.

Il cortocircuito è questo: SGP è in tensione con il ragionamento per congettura perché non è possibile che siano entrambi derivati dal principio di rispetto. Se il ragionamento per congettura è permesso, questo significa che non è vero che il principio di rispetto richiede ai cittadini di essere sempre sinceri nel discorso pubblico. Il punto non è che SGP necessariamente metta fuori gioco il ragionamento per congettura, o che quest'ultimo in qualche modo costituisca una violazione del principio di sincera deliberazione. Una persona potrebbe, infatti, presentare ragioni pubbliche che crede sinceramente avere sufficiente forza giustificativa e, una volta accertata la scarsa capacità persuasiva di tali ragioni, proporre ragionamenti per congettura. Una tale persona non starebbe violando il princi-

<sup>6</sup> «Il ragionamento per congettura è una soluzione di ripiego (*a second best solution*), adottata solo in circostanze particolari» (Schwartzman 2012, 532, traduzione mia).



pio di sincerità perché le due attività discorsive possono essere benissimo considerate parti complementari e non esclusive di una stessa strategia per il raggiungimento di accordi politici. Piuttosto, il problema riguarda il fondamento di SGP. Se il ragionamento per congettura e la sincerità nella giustificazione pubblica sono complementari, allora sorge un errore concettuale. Se non aderire al principio di sincerità significa mancare di rispetto alla ragionevolezza dei propri concittadini, allora il ragionamento per congettura non solo non può essere ammesso, ma deve anche essere considerato irrispettoso e, quindi, sbagliato. Per come l'argomento è formulato, Schwartzman non può salvare sia SGP sia il ragionamento per congettura e, data questa inconciliabilità e incongruenza nella relazione tra rispetto, sincerità e congettura, inevitabilmente SGP appare ingiustificato.

Schwartzman ha, però, un secondo argomento per difendere SGP, di natura strumentale<sup>7</sup> e che si lega direttamente alla nozione forte di pubblicità difesa nel suo modello di giustificazione pubblica. L'idea è che SGP sia giustificato in forza dei benefici che procura alla deliberazione pubblica. Come precedentemente notato, Schwartzman pensa che i cittadini debbano conoscere le ragioni che vengono presentate nel discorso pubblico affinché possano deliberare correttamente. Tale conoscenza, infatti, permette di scoprire eventuali errori di ragionamento e di scoprire possibili contro-argomenti alle diverse posizioni. In questo senso, la deliberazione pubblica, intesa come un processo di verifica e valutazione, migliora la qualità degli argomenti in gioco e permette così ai cittadini di arrivare a conclusioni migliori e, di conseguenza, aumenta il grado di legittimità delle decisioni politiche. A partire da questa idea, Schwartzman (2011, 386), sostiene che se i cittadini non sono sinceri nella deliberazione, alcune giustificazioni rimangono isolate dal processo deliberativo e finiscono per non procurare quei beni epistemici tanto importanti per il processo di giustificazione.

Anche l'argomento strumentale e il legame tra la sincerità e il miglioramento epistemico delle decisioni non possono non apparire controversi. Il problema riguarda il fatto che, proprio perché sembra ragionevole pensare che la deliberazione possa aiutare i cittadini a prendere decisioni migliori, come sostiene Schwartzman, avrebbe senso ammettere nella giustificazione pubblica tutti i tipi di ragioni e argomenti. Perché un vincolo così forte e restrittivo rispetto al numero di considerazioni che possono essere ammesse dovrebbe migliorare la deliberazione? Se, infatti, la deliberazione è importante perché permette di scoprire errori e verificare la correttezza delle diverse posizioni politiche, allora tutte le ragioni dovrebbero essere, in principio, ammesse e vagliate nel discorso pubblico perché tutte potrebbero aiutare a comprendere meglio il valore di particolari decisioni politiche. Su questo punto, la risposta di Schwartzman (2011, 392) sembra elusiva e ambigua nel suo voler affermare senza argomentare che rifiutare la sincerità equivale a ignorare l'importanza della deliberazione pubblica. Se, però, la deliberazione è fondamentale per le sue capacità epistemiche di migliorare la qualità delle giustificazioni, allora una norma più inclusiva costituirebbe, in termini strumentali, un vantaggio maggiore. Probabilmente una norma di questo

<sup>7</sup> È interessante notare come tutti gli argomenti strumentali per la sincerità in politica sembrano destinati a fallire. Quando la sincerità viene considerata un semplice mezzo per raggiungere un determinato bene, per esempio l'armonia sociale, o per migliorare la propria reputazione, la differenza tra sincerità e insincerità diventa irrilevante perché, da un punto di vista strumentale, non è importante essere effettivamente sinceri, ma apparire ed essere percepiti come tali. Su questo punto si veda Kang (2003).

genere renderebbe la deliberazione più macchinosa e difficile perché richiederebbe ai cittadini di considerare un numero maggiore di argomenti. Questo, però, è un problema di efficienza della giustificazione pubblica e non di epistemologia. Per queste ragioni, anche il secondo argomento di Schwartzman appare insufficiente a giustificare SGP.

La domanda che intendo pormi adesso è se, all'interno di un sistema di liberalismo giustificativo di stampo convergentista, un principio di sincerità potrebbe funzionare meglio. In fondo, i problemi evidenziati nella formulazione di SGP da parte di Schwartzman sembrano riguardare una tensione proprio tra consenso e sincerità, e si potrebbe pensare che un approccio interessato alla convergenza possa essere più adatto, soprattutto dal punto di vista dei benefici epistemologici della deliberazione. Come spiegato nella sezione precedente, il modello convergentista rifiuta l'idea di ragioni pubbliche come condivise e sostiene che i cittadini possano accettare leggi e decisioni politiche sulla base delle proprie ragioni individuali. Ragioni pubbliche sono ragioni intelligibili, ovvero considerazioni che possono essere riconosciute da tutti come appartenenti al set di credenze e valori di una certa persona. Secondo questo approccio, quando i cittadini deliberano insieme per trovare giustificazioni pubbliche, non devono necessariamente trovare ragioni su cui essere d'accordo. Al contrario, devono solo offrirsi l'uno l'altro ragioni che possano essere coerenti con i rispettivi set di credenze e valori (cfr. Gaus e Vallier 2009; Gaus 2011; Vallier 2011).

A prima vista potrebbe sembrare che il modello convergentista sia più accogliente nei confronti della sincerità. Se, infatti, l'unico vincolo alla giustificazione pubblica è quello dell'intelligibilità, un cittadino può mantenere ed esprimere le proprie convinzioni e, allo stesso tempo, dare agli altri ragioni in cui non crede fintanto che queste sono compatibili con il loro sistema di credenze e valori. Nel modello della convergenza non è considerato disonesto portare avanti ragioni che non si credono corrette al fine di raggiungere un accordo politico: i cittadini non hanno bisogno di inventare strategie e stratagemmi per far coincidere le proprie ragioni con quelle degli altri. Al contrario, tutti possono essere onesti rispetto alle proprie credenze e, allo stesso tempo, fornire in buona fede ragioni che vadano bene per gli altri. Nonostante queste considerazioni, a un'analisi più approfondita anche il modello convergentista sembra entrare in crisi rispetto alla sincerità. Il problema riguarda la possibilità effettiva di credere sinceramente che un proprio concittadino sia giustificato nell'accettare un determinato provvedimento politico quando le sue ragioni appaiono sbagliate<sup>8</sup>.

Si può davvero e con sincerità accettare che un altro sia giustificato sebbene il suo set di credenze e valori appaia errato? Prendiamo per esempio di nuovo Roberto e Giovanna, che questa volta stanno deliberando a proposito della pena di morte. Giovanna è atea e utilitarista, crede che la religione sia una forma di superstizione e pensa che la pena di morte dovrebbe essere bandita perché, considerati i dati sulla deterrenza, non è efficace nello scoraggiare le persone a commettere crimini e porta a una brutalizzazione della società. In termini di utilità generale, per Giovanna la pena di morte è sbagliata. Nella giustificazione pubblica convergentista, Giovanna può cercare di convincere Roberto, che invece è un fervente religioso, con ragioni che, a suo giudizio, sono sbagliate e insensate. Giovanna può, per esempio, dire a Roberto che, poiché Dio è l'unico che ha il diritto sulla

<sup>8</sup> Per un argomento simile circa la possibilità di essere sinceri nel modello convergentista, si veda Quong (2010).

vita e sulla morte delle persone, la pena di morte deve essere considerata incompatibile con la vita religiosa. Il problema è che, sebbene Roberto accetti le ragioni di Giovanna, sembra difficile credere che ella possa veramente considerarlo giustificato nell'essere d'accordo con lei. Poiché non condivide le convinzioni religiose di Roberto, Giovanna non può pensare sinceramente che le ragioni religiose per bandire la pena di morte abbiano esattamente la stessa forza normativa delle sue di stampo utilitarista. In questo senso, Giovanna non può fare altro che assumere un atteggiamento opportunistico e insincero nell'avanzare ragioni che crede sbagliate al mero fine di trovare un accordo. Ovviamente, lo stesso argomento vale per Roberto, nel caso sia lui a proporre ragioni utilitariste a Giovanna. Dal punto di vista di una persona religiosa, infatti, la deterrenza non costituisce un criterio rilevante per decidere se la pena di morte sia giusta perché la questione riguarda il valore assoluto della vita.

È importante notare che il problema non si modifica qualora dicessimo che, sebbene non condividano le stesse premesse, Roberto e Giovanna possono comunque riconoscere la legittimità del punto di vista dell'altro. Si può pensare che, nonostante sia un'atea convinta, Giovanna potrebbe accettare che, se vedesse le cose dal punto di vista di Roberto, anche lei crederebbe alle stesse ragioni religiose in cui crede lui. Il motivo per cui modificare l'esempio in questo modo non ne cambia sostanzialmente il punto critico è che, sebbene Giovanna possa mettersi nei panni di Roberto, finché resta fedele alle proprie convinzioni non può non considerare le ragioni religiose sbagliate e inconcludenti. Pur rispettando e comprendendo il punto di vista di Roberto, per Giovanna la religione rimane una forma di superstizione<sup>9</sup>.

L'unico modo a disposizione dei teorici della convergenza per ribattere a questa obiezione è quello di accettare una posizione relativista sulla morale, secondo la quale tutte le posizioni morali hanno una eguale forza normativa. Quella del relativismo è, però, tanto una mossa controversa dal punto di vista filosofico<sup>10</sup>, che costituisce una presa di posizione metafisicamente impegnativa, quanto una strategia poco convincente dal punto di vista pratico. Anche se fosse possibile dimostrare che il relativismo morale è vero, non sarebbe realisticamente possibile aspettarsi che i membri di una società lo accettino come tale. Chiedere ai cittadini di credere che le ragioni di tutti sono uguali dal punto di vista normativo è incredibilmente oneroso perché significa chiedere loro di pensare che le loro credenze siano tanto vere quanto quelle degli altri, anche quando sono in contraddizione. Questo sembra irragionevole e impraticabile.

#### 4. PERCHÉ LA SINCERITÀ?

Dagli argomenti proposti nella sezione precedente, sembra evidente che il liberalismo giustificativo ha un problema con il requisito di sincerità. Esso viene invocato per bloccare alcune critiche importanti all'idea di giustificazione pubblica, ma finisce per provocare

<sup>9</sup> Ovviamente la stessa cosa vale per Roberto.

<sup>10</sup> È importante riconoscere che, nella prima formulazione della sua teoria, Gaus propone una forma moderata di relativismo delle ragioni e della giustificazione razionale (Gaus 1996, 30-44). Nei suoi lavori più recenti, però, egli sfuma decisamente questa posizione, dato anche il suo obiettivo di offrire una teoria il più possibile realistica e scevra da considerazioni metafisiche controverse (Gaus 2011, 233, 262, 443-447).

altre incoerenze e difficoltà. Tuttavia, al di là del liberalismo giustificativo, è davvero necessario un principio di sincerità nel discorso pubblico? Siamo moralmente obbligati a essere sinceri quando ci troviamo a prendere decisioni e discutere di questioni politiche con i nostri concittadini?

È piuttosto comune tra i filosofi politici ritenere che la sincerità sia una componente cruciale della deliberazione politica. Per esempio, Habermas considera la sincerità un requisito fondamentale di validità per una forma di comunicazione razionale in cui individui diversi possono comprendere e condividere idee sociali e politiche (Habermas 1997 e 2013). Altri, invece, sostengono che la sincerità esprima una forma di rispetto, intesa nei termini di una eguale appartenenza come membri di uno stesso corpo politico sovrano (cfr. Cohen 1997), e promuova l'amicizia civica (Rawls 2001). Infine, non solo la sincerità è considerata un antidoto alla retorica e alla manipolazione (Quong 2010), ma anche uno strumento fondamentale per generare «impegni comuni» tra cittadini con credenze, interessi e convinzioni differenti (Goodin 2008).

Effettivamente, sembra ragionevole pensare che la sincerità debba giocare un ruolo importante nelle discussioni politiche, dove la presenza di bugiardi e ingannatori non può certo essere considerata un aspetto positivo. Allo stesso tempo, però, il concetto di sincerità sembra controverso e di difficile definizione, tanto che gli sforzi dei filosofi per raggiungere un consenso circa la sua natura si sono rivelati vani. Sebbene sia stata pensata come una premessa fondamentale per la pratica comunicativa (Schiffer 1972; Williams 2005), un aspetto cruciale della «teoria degli atti linguistici» (Austin 2000; Searle 2009) e un requisito importante nei dibattiti contemporanei sulla epistemologia della testimonianza (Fricker 1994; Fallis 2010), a oggi non esiste una nozione condivisa di cosa sia la sincerità.

Un tentativo interessante di dare una risposta alla domanda «Che cos'è la sincerità?» si basa sull'idea che si possano distinguere due tipi diversi di sincerità: nel primo caso, la sincerità è vista come una proprietà che può essere attribuita solo ad atti comunicativi o quasi comunicativi; nel secondo, invece, la sincerità è una nozione essenzialmente intrapersonale, che si riferisce alla vita interiore delle persone e alla loro capacità di conoscere e comprendere se stessi<sup>11</sup>. Nella prima concezione, l'idea di sincerità è intesa come contrapposta a quella di inganno o raggirò ed è strettamente connessa alla nozione di veridicità. Si tratta di una corrispondenza tra ciò che una persona ha in mente (credenze, emozioni, attitudini o simili) e le sue azioni e affermazioni. Nella seconda concezione, invece, la sincerità riguarda l'esperienza esistenziale degli individui, e in particolare i loro stati mentali e quello che significano. Come appare chiaro, questo secondo tipo di sincerità è più vicino a un ideale di autenticità, o integrità<sup>12</sup>. Sfortunatamente, tutte e due le concezioni di sincerità sono problematiche per la deliberazione pubblica.

<sup>11</sup> La migliore chiarificazione di questi due aspetti del concetto di sincerità si trova in Walker (1978).

<sup>12</sup> L'idea di autenticità è cruciale per la storia della filosofia politica. In particolare, è nel lavoro di Rousseau che il valore dell'autenticità trova la sua massima espressione. Rousseau, infatti, non solo intende l'ideale della sincerità come un fine in se stesso, esemplificato dalla volontà di rivelare e confessare i propri pensieri e sentimenti, ma ritiene anche che l'ipocrisia sia uno dei sommi mali sociali e politici. Per Rousseau l'ipocrisia non è né naturale né universale, bensì generata dai costumi corrotti della società moderna (Rousseau 1997). In questo senso, l'ipocrisia viene vista come un vizio terribile, un male da estirpare. Al contrario, la sincerità è da elogiare poiché essere buoni significa essere se stessi, al di là di cosa questo significhi. Su questo punto della teoria di Rousseau si veda Grant (1997).

Comincio col prendere in esame l'idea di sincerità come autenticità connessa con gli stati mentali delle persone. Come spiega Stuart Hampshire, nel considerare l'esempio di una persona che mette in questione il proprio sentimento di rimorso chiedendosi se il suo rammaricarsi sia effettivamente vero, la sincerità è una questione che riguarda l'interezza della mente. «Posso chiedermi se sono del tutto amareggiato della mia azione e se questo sia davvero quello che penso; e per l'idea di "del tutto" qui si potrebbe utilizzare l'avverbio "sinceramente" [...] considerando l'interezza della mente una sorta di assenza di pensieri contrapposti» (Hampshire 1972, 245, traduzione mia). In questo contesto, essere sinceri significa credere qualcosa completamente, senza esitazioni, inequivocabilmente, con tutto il cuore. La sincerità è una condizione che riguarda il modo in cui una persona ha e capisce i propri stati mentali e la genuinità di questi stessi. Sebbene catturi alcuni aspetti importanti che normalmente accreditiamo nella sfera della sincerità, questo approccio risulta poco convincente perché ammette la possibilità che pensieri repressi o inconsci mettano in crisi l'integrità di una persona (Hampshire 1972, 245-246). Poiché un individuo può essere sicuro di essere sincero rispetto ai propri stati mentali solo quando riesce a smascherare e svelare a se stesso tutti i suoi sentimenti e pensieri nascosti, la sincerità diventa impossibile. Come non dubitare della propria sincerità se l'unica condizione per sedare i conflitti interni è l'irragionevole e impraticabile ideale della completa conoscenza di se stessi? Da questo punto di vista, nessuno può essere sincero (o sapere di esserlo) perché nessuno è in grado di conoscere tutti i propri stati mentali e i propri sentimenti in modo chiaro e distinto. L'ideale della sincerità come interezza della mente richiede di non essere confusi rispetto a quello che si pensa e ai sentimenti che si provano, ma siccome le persone non sono mai sicure delle proprie vite mentali (in particolare quando si parla di inconscio e subconscio) la sincerità finisce per essere una nozione irrilevante dal punto di vista normativo. Se la sincerità è un concetto interessante per i benefici che riesce ad assicurare nelle relazioni tra individui, una nozione che non permette di comprendere nemmeno i propri pensieri sembra essere del tutto controproducente ai fini della deliberazione.

Il secondo modo di intendere la sincerità delineato in precedenza riguarda la corrispondenza tra le credenze e gli stati mentali di una persona e le sue azioni e affermazioni. Poiché dal punto di vista politico non è importante cercare di capire quale sia la migliore teoria della sincerità, bensì quale nozione possa essere praticamente rilevante, la sincerità come corrispondenza potrebbe sembrare un candidato appropriato a tale scopo. La sincerità come veridicità si concentra sulle intenzioni dell'agente, ovvero, nel caso della deliberazione, di colui che parla. Se Roberto dice che  $p$  è vero, questa affermazione è sincera solo se Roberto veramente crede che  $p$  sia vero. La sincerità, quindi, è il contrario dell'inganno: se Roberto infatti dice che  $p$  è vero senza crederlo tale, egli deve essere considerato degno di biasimo e insincero<sup>13</sup>. Benché possa sembrare adatta a bloccare il problema della manipolazione nel discorso pubblico, anche questa accezione di sincerità è fortemente controversa. In generale, è necessario notare come la sincerità sia un concetto ambiguo

<sup>13</sup> È importante notare come, all'interno di questa prospettiva sulla sincerità, una persona che dice una cosa che non crede senza l'intenzione di dire una bugia, ma a causa di una sua personale incapacità di espressione, non possa essere accusata di insincero. Finché non si ha intenzione di ingannare gli altri circa quello che si pensa, si è sinceri, al di là di quello che poi effettivamente si dice.

poiché, anche quando non si voglia legarla all'idea di autenticità, essa riguarda le intenzioni e, di conseguenza, le vite interiori degli individui. Alla fine, avere come oggetto privilegiato di interesse le intenzioni con cui le persone agiscono non è diverso dal concentrarsi sulle disposizioni genuine degli individui e le loro vite mentali. La sincerità come veridicità è in realtà molto simile alla sincerità come autenticità: entrambe sono irrilevanti dal punto di vista pratico perché inservibili. Poiché è impossibile controllare e sapere se gli altri sono sinceri, dato che non possiamo vedere nei loro cuori e leggere le loro menti, la sincerità è inconoscibile. Poiché è impossibile accusare qualcuno di essere insincero dato che le sue intenzioni sono nascoste agli altri, un principio di veridicità nella deliberazione pubblica non è adatto a creare relazioni di fiducia tra cittadini di una stessa società. La sincerità è inutile dal punto di vista delle relazioni politiche perché nessuno può mai essere sicuro degli stati mentali e delle intenzioni degli altri.

Infine, si può dire che sembra esserci un problema generale rispetto al modo in cui il concetto di sincerità e il suo utilizzo può avere impatto sulla vita democratica di una società. Il problema non è tanto quello di rassicurare gli scienziati politici che la deliberazione politica deve avere a che fare con i meriti degli argomenti e non con le intenzioni degli attori politici, difficili da testare empiricamente<sup>14</sup>. Piuttosto, il punto è che la sincerità rischia di essere in tensione con la deliberazione democratica poiché l'espone a una persona che pensa veramente può costituire un impedimento alla discussione e allo scambio di opinioni. Portare alla luce opinioni sincere, ma poco produttive e crude è potenzialmente distruttivo per la libera discussione. Non è certo un caso che, tradizionalmente, i filosofi liberali abbiano non solo visto la franchezza come nemica della vita collettiva e considerato le convenzioni sociali come paletti fondamentali per il funzionamento corretto della democrazia (Nagel 1998; Rosenblum 1998; Buss 1999), ma anche inteso l'ipocrisia come un rinforzo per la vita democratica (Shklar 2007; Markovits 2009). Da un punto di vista liberale, interessato ad assicurare e garantire i confini tra la sfera privata e quella pubblica al fine di proteggere la libertà individuale dall'abuso di potere, l'idea che i cittadini possano anche nascondere alcune parti di loro stessi è fondamentale.

## 5. L'AFFIDABILITÀ NEL DISCORSO PUBBLICO

Se gli argomenti qui addotti contro l'utilizzo del concetto di sincerità in politica sono corretti, i principi che richiedono veridicità e autenticità nella deliberazione politica devono essere respinti. Questo, però, non significa che la manipolazione non sia problematica e poco desiderabile. Comportamenti manipolatori o di raggiri, infatti, compromettono le relazioni tra i cittadini e la possibilità stessa della deliberazione. Se, infatti, una persona sapesse che gli altri sono pronti a ingannarla, non avrebbe ragione di confrontarsi e discutere con loro. Quello che sembra essere sbagliato e pericoloso per la deliberazione è l'imbroglio. Di seguito mi occupo quindi di capire se sia possibile formulare un principio capace di raggiungere gli stessi *desiderata* del principio di sincerità senza, però, basarsi su un concetto tanto controverso e problematico. In questo senso, cerco di delineare quello

<sup>14</sup> Per un esempio di questo tipo di rassicurazione si veda Thompson (2008).

che chiamo «principio di affidabilità nella deliberazione», secondo il quale i cittadini non devono dire quel che credono veramente, ma essere persone sulle quali è possibile contare nella discussione.

L'idea di affidabilità non ha ricevuto molta attenzione nel dibattito della filosofia politica e morale, e, infatti, non ne esiste un vero e proprio studio sistematico dal punto di vista normativo. Nonostante sia una nozione centrale nei dibattiti di epistemologia circa i processi di formazione delle credenze (cfr. per esempio Unger 1968; Nozick 1981; Goldman 1986; Plantinga 1993) e dell'epistemologia delle virtù (cfr. per esempio Axtell 1997; Greco 1999; Sosa 2007), l'affidabilità, intesa come tratto personale o come caratteristica morale, non ha avuto particolare successo. Poiché la mia idea di affidabilità non è solo di natura epistemologica<sup>15</sup>, ma riguarda anche le attitudini che le persone hanno nei confronti degli altri, il mio argomento si basa sull'idea di affidabilità come virtù proposta da Robert Audi (2008). Per prima cosa analizzo la sua idea di *affidabilità globale* e da questo modello derivo il principio di affidabilità nella deliberazione, adatto per il contesto politico.

Per Audi, così come metodi epistemici affidabili sono quelli su cui possiamo contare per conoscere le cose, persone affidabili sono coloro su cui è possibile contare. Una persona è affidabile se possiede tre caratteristiche fondamentali: stabilità, prevedibilità, correttezza. Le persone affidabili devono essere stabili nel senso che, poiché l'affidabilità è una nozione graduale ed è quindi possibile diventare più o meno affidabili a seconda delle circostanze, una certa stabilità nei modi e nelle capacità di ragionamento è necessaria. Questo ovviamente non vuol dire che le persone affidabili non possano cambiare se non a costo della loro affidabilità. È perfettamente possibile che una persona cambi il proprio carattere senza che questo abbia alcun effetto sulla sua affidabilità. Se a causa di una esperienza dolorosa e traumatica Giovanna diventa una persona depressa, questo non necessariamente la rende meno affidabile. Allo stesso tempo, però, se a cambiare non è la sua attitudine generale nei confronti della vita e del mondo, ma la sua capacità di esprimersi e capire, allora Giovanna deve essere considerata meno affidabile. Ovviamente, la sola stabilità non è sufficiente a rendere una persona affidabile: qualora uno fosse sempre e stabilmente superficiale e approssimativo, non potrebbe essere certo considerato affidabile. La stabilità è una condizione necessaria, ma non sufficiente per l'affidabilità.

La seconda condizione posta da Audi è quella della prevedibilità. L'idea è che sia irragionevole pensare di poterci affidare a qualcuno il cui comportamento è molto difficile da prevedere. Se Roberto è un amico affidabile di Giovanna, deve essere in qualche modo prevedibile nel suo modo di ascoltarla e di consigliarla nel momento del bisogno. Se Giovanna non sapesse bene cosa aspettarsi da Roberto quando ha bisogno del suo ascolto e aiuto, non riuscirebbe ad aprirsi e parlare dei suoi problemi. È importante capire che Roberto non deve essere prevedibile rispetto ai contenuti dei suoi consigli o delle parole da usare con Giovanna, ma solo nei suoi modi di relazione. Allo stesso modo, un giudice è affidabile rispetto al suo lavoro nelle aule giudiziarie non se le sue decisioni sono prevedibili, bensì se la sua attenzione nell'esaminare ciascun caso è sempre rigorosa, scrupolosa e priva di pregiudizi. Si può dire che l'affidabilità richiede una certa stabilità nel carattere e nei metodi con cui si affronta una determinata situazione e che questa stabilità, di fatto,

<sup>15</sup> L'idea di «accuratezza» proposta da Bernard Williams corrisponde, in un certo senso, a un ideale di affidabilità di natura eminentemente epistemica. Cfr. Williams (2005) e (2007).

rende le persone prevedibili nei loro comportamenti. Per fare un altro esempio, un giornalista può essere considerato affidabile quando è stabile nella sua capacità di cercare la verità dei fatti senza essere assoggettato al potere altrui (dei politici, dell'editore della testata per cui scrive, dell'opinione pubblica, eccetera). Egli è, in questo senso, prevedibile perché sempre attento e scrupoloso circa le evidenze che riscontra e le fonti di informazione che utilizza, nonostante le sue indagini portino spesso a conclusioni inaspettate.

Infine, per essere affidabili non è sufficiente essere stabili e prevedibili, occorre anche non essere costantemente in errore. Secondo Audi, infatti, non possiamo veramente contare su una persona che sbagli sistematicamente. Tale caratteristica, che a questo livello di generalità può sembrare fumosa e poco precisa, richiede che le persone affidabili siano, nella maggior parte dei casi, corrette. Per esempio, un medico che quasi mai riuscisse a formulare una diagnosi corretta non potrebbe essere considerato affidabile: nessuno vorrebbe il suo aiuto perché non avrebbe senso mettere la propria salute nelle mani di una persona così incline all'errore. Va notato che la caratteristica di non essere sistematicamente in errore non richiede che, per essere affidabili, le persone conoscano solo le risposte corrette rispetto agli ambiti in cui sono affidabili. Nel concetto di affidabilità, infatti, gioca un ruolo importante l'idea di competenza: per essere affidabile rispetto a una determinata questione, una persona deve avere la capacità di dare ragioni, rispondere a domande e interagire con altri. Se un medico fosse sempre corretto nelle sue diagnosi, ma incapace di spiegare le cure da fare e i rimedi da assumere, così da rendere le proprie considerazioni inaccessibili ai suoi pazienti, dovrebbe essere ritenuto inaffidabile. Allo stesso modo, se il capitano di una nave fosse impeccabile nel trovare la rotta migliore, date le condizioni atmosferiche del tempo e del mare, ma incapace di comunicare e spiegare al proprio equipaggio le ragioni della sua scelta, non potrebbe essere considerato affidabile.

In che modo è possibile declinare questa idea generale di affidabilità nel contesto della deliberazione politica? Poiché la deliberazione politica è un'attività collettiva nella quale i cittadini si scambiano idee e confrontano le proprie opinioni per trovare soluzioni politiche ai problemi sociali, è importante capire come possano contare l'uno sull'altro. Affidabilità nella deliberazione richiede che i cittadini siano stabili nella loro capacità di giudizio, nel senso che devono impegnarsi per arrivare alle migliori giustificazioni possibili. Essere affidabili nella deliberazione significa rispettare il criterio normativo di secondo ordine che impone a ciascuno di trovare la migliore spiegazione possibile per le proprie idee. Come nel caso generale, la stabilità non basta e l'affidabilità ha bisogno di una certa prevedibilità. Questo ovviamente non significa che i cittadini debbano essere prevedibili rispetto alle loro idee o ai contenuti delle loro opinioni; al contrario, devono mostrare sempre un certo atteggiamento nei confronti delle procedure deliberative. Roberto non può considerare Giovanna affidabile nella deliberazione se non sa come ella reagirà quando scoprirà che sono in disaccordo rispetto a un determinato provvedimento politico su cui sono chiamati a decidere. Giovanna non è affidabile se non è prevedibile, se cioè Roberto non è in grado di sapere se ella ascolterà i suoi argomenti o se, invece, lo prenderà a pugni. Infine, l'affidabilità nella deliberazione richiede di non essere sistematicamente in errore. Essere corretti nella deliberazione significa due cose: 1) non presentare e difendere opinioni che siano in netto contrasto con alcune idee generali riconosciute del mondo morale; 2) non mentire, nel senso di non basare i propri argomenti su fatti o evidenze che si sa non essere veri. Un cittadino che ripetutamente difenda l'idea che è giusto torturare persone innocen-



ti per divertimento, che alcuni individui non hanno diritto a un giusto processo, o che ai bambini non dovrebbe essere insegnato a leggere, non può essere considerato affidabile perché viola il punto 1. Similmente – punto 2 –, per essere affidabili i cittadini devono essere onesti e non proporre ragioni fondate su considerazioni che sanno essere false. Per esempio, Giovanna è inaffidabile nella deliberazione se propone una riduzione delle tasse sostenendo che una tale riforma non avrà effetto sul sistema di welfare del suo paese, pur sapendo che questo non è vero. Allo stesso modo, Roberto non può essere considerato affidabile se sostiene una mozione per la criminalizzazione dell'aborto affermando che tale pratica chirurgica è dannosa per la salute della donna, pur sapendo che non è così. In questi due esempi, Giovanna e Roberto sono entrambi bugiardi rispetto alle ragioni che propongono e, per questo, inaffidabili.

È fondamentale per la mia argomentazione capire che esiste una differenza sostanziale e marcata tra il mentire, l'essere bugiardi e l'insincerità. Essere insinceri significa rappresentare deliberatamente le proprie intenzioni in modo tale da confondere e ingannare gli altri. Si tratta di una strategia per dare agli altri una impressione sbagliata in merito alle proprie vere disposizioni e ragioni. Mentire, invece, corrisponde a rappresentare intenzionalmente in modo scorretto il contenuto fattuale di certe ragioni o considerazioni. Per apprezzare la rilevanza normativa di questa distinzione, basta considerare la legislazione sulla pubblicità. In molti stati occidentali, la legge è permissiva nei confronti di quelle pubblicità insincere che tendono a esagerare la bontà ed efficacia dei prodotti che vogliono promuovere. L'idea è che solitamente i consumatori non facciano fede a queste esagerazioni e quindi le case pubblicitarie non dovrebbero essere tenute a rispondere di questo. Al contrario, è illegale e severamente punito chi dice il falso circa il prodotto che intende reclamizzare, per esempio assicurando prestazioni che nella realtà non sono vere (cfr. Kang 2003).

Data la riformulazione della virtù generale dell'affidabilità nel contesto politico, è possibile ora formulare un vero e proprio principio:

*Principio di Affidabilità nella Deliberazione (PAD)*. A non deve sostenere un provvedimento politico p se (i) non ha una giustificazione per p; (ii) non discute le sue ragioni  $R_n$  per p in un modo prevedibile; (iii) se sa che p è in contraddizione con idee generali riconosciute del mondo morale e se sa che  $R_n$  non sono vere o basate su evidenze false.

PAD richiede ai cittadini impegnati nella deliberazione di essere stabili nel cercare di arrivare alla migliore giustificazione possibile per le proprie opinioni; di essere prevedibili nel comportamento, controllando le proprie reazioni nei confronti degli argomenti proposti dagli altri e rispetto alla possibilità del disaccordo. Infine, PAD richiede ai cittadini di non essere sistematicamente in errore, ovvero di non fare appello a considerazioni in netto contrasto con idee generali riconosciute del mondo morale e di non mentire rispetto al contenuto fattuale delle ragioni che propongono. PAD non richiede ai cittadini di esprimere e offrire le ragioni migliori o più convincenti per i provvedimenti politici che ritengono giusti. I cittadini affidabili devono offrire giustificazioni e possono presentare ragioni diverse per convincere e persuadere i loro concittadini della giustizia delle proprie opinioni, purché queste non siano basate su evidenze false o in contraddizione con convinzioni morali di base. In questo senso, sta ai cittadini decidere quali ragioni utilizzare nella deliberazione. Essi possono avanzare ragioni diverse in riferimento a criteri diversi, come quello

dell'accuratezza epistemologica o della persuasività, purché soddisfino il requisito dell'affidabilità.

È importante notare che PAD non richiede né proibisce ai cittadini di essere sinceri rispetto alle ragioni. Essi possono, infatti, dichiarare e affermare le ragioni in cui credono veramente, con tutto il cuore, e allo stesso tempo decidere di presentare ragioni insincere, se rispondenti al criterio dell'affidabilità. In questo senso, PAD non solo non è basato sulla nozione di sincerità, ma rende moralmente permessibile il comportamento strategico nell'ambito politico, distinguendolo in modo netto dall'inganno e dalla manipolazione. Dato PAD, infatti, una persona non può proporre un provvedimento  $P$  nel tentativo di far approvare un altro provvedimento  $Q$  qualora la sua ragione  $R$  sia incompatibile con  $Q$ . Per capire questo punto, si consideri l'esempio di un maschilista che difenda un provvedimento come quello delle quote rosa sostenendo che queste sono un mezzo efficace per combattere la discriminazione di genere nonostante egli sappia, sulla base di alcune evidenze sociologiche, che le quote rosa peggiorano la condizione delle donne perché esaltano e rendono espliciti alcuni stereotipi di genere. In questo caso, il maschilista non può essere considerato affidabile perché sta mentendo sulla reale efficacia delle quote rosa. Al contrario, secondo PAD, una persona può proporre un provvedimento  $P$  nel tentativo di far approvare un altro provvedimento  $Q$  se la sua ragione  $R$  è compatibile con  $Q$ . Si prenda, per esempio, il caso di una persona che desideri rendere legale il matrimonio omosessuale perché ritiene che ciascuno dovrebbe avere diritto di chiedere il riconoscimento pubblico del proprio legame affettivo, ma nel discorso pubblico propone l'idea meno radicale delle unioni civili. Qui non c'è alcuna forma di inganno perché la ragione che sta dietro alla difesa del matrimonio omosessuale e delle unioni civili è la stessa. Il motivo per difendere la giustizia delle unioni civili invece di quella del matrimonio omosessuale si riduce a una mera questione di opportunità. In questo caso si verifica una sorta di omissione nei confronti di quello che realmente si vuole ottenere, ma ciò non è assolutamente in contrasto con il principio di affidabilità nella deliberazione, che è cieco rispetto alle intenzioni e inclusivo nei confronti del comportamento strategico, a patto che sia onesto.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Ackerman B. (1980), *Social Justice and the Liberal State*, New Haven, Yale University Press
- Audi R. (1993), *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*, in «San Diego Law Review», 30, pp. 677-702
- (2000), *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge, Cambridge University Press
- (2008), *Reliability as a Virtue*, in «Philosophical Studies», 142, n. 1, pp. 43-54
- Austin J.L. (2000), *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti
- Axtell G. (1997), *Recent Work in Virtue Epistemology*, in «American Philosophical Quarterly», 34, pp. 410-430
- Bohman J. (1996), *Public Deliberation. Pluralism, Complexity and Democracy*, Cambridge, MIT University Press
- Buss S. (1999), *Appearing Respectful: The Moral Significance of Manners*, in «Ethics», 109, n. 4, pp. 795-836

- Cohen J. (1989), *Deliberation and Democratic Legitimacy*, in A. Hampl e P. Pettit (a cura di), *The Good Polity: Normative Analysis of the State*, Oxford, Blackwell, pp. 17-34
- (1997), *Procedure and Substance in Deliberative Democracy*, in J. Bohman e W. Rehg (a cura di), *Deliberative Democracy Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT University Press, pp. 407-438
- D'Agostino F. (1996), *Free Public Reason: Making it Up as We Go*, New York, Oxford University Press
- (2003), *Incommensurability and Commensuration: The Common Denominator*, Burlington, Ashgate
- Eberle C. (2002), *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge, Cambridge University Press
- (2007), *Religious Reasons in Public: Let a Thousand Flowers Bloom, but Be Prepared to Prune*, in «Journal of Civil Rights and Economic Development», 22, n. 2, pp. 431-443
- Fallis D. (2010), *Lying and Deception*, in «Philosopher's Imprint», 10, pp. 1-22
- Freeman S. (2000), *Deliberative Democracy: A Sympathetic Comment*, in «Philosophy and Public Affairs», 29, n. 4, pp. 371-418
- Fricker E. (1994), *Against Gullibility*, in B.K. Matilal e A. Chacrabarti (a cura di), *Knowing from Words*, Dordrecht, Kluwer, pp. 125-161
- Gaus G. (1996), *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press
- (2011), *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge, Cambridge University Press
- Gaus G. e Vallier K. (2009), *The Roles of Religious Convictions in a Justified Polity. The Implications of Convergence, Asymmetry and Political Institutions*, in «Philosophy and Social Criticism», 35, n. 1-2, pp. 51-76
- Goldman A. (1986), *Epistemology and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press
- Goodin R. (2008), *Innovating Democracy: Democratic Theory and Practice After the Deliberative Turn*, Oxford, Oxford University Press
- Grant R. (1997), *Hypocrisy and Integrity: Machiavelli, Rousseau and the Ethics of Politics*, Chicago, University of Chicago Press
- Greco J. (1999), *Agent Reliabilism*, in J. Tomberlin (a cura di), *Philosophical Perspectives 13: Epistemology*, Atascadero, Ridgeview
- Greenawalt K. (1988), *Religious Convictions and Political Choice*, Oxford, Oxford University Press
- Gutmann A. e Thompson D. (1990), *Moral Conflict and Political Consensus*, in «Ethics», 101, n. 1, pp. 64-88
- Habermas J. (1997), *Teoria dell'agire comunicativo*, vol. 1, Bologna, Il Mulino
- (2013), *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, Bari, Laterza
- Hampshire S. (1972), *Freedom of Mind*, Oxford, Oxford University Press
- Kang J.M. (2003), *The Case for Insincerity*, in «Studies in Law, Politics and Society», 29, pp. 143-164
- Larmore C. (1990), *Political Liberalism*, in «Political Theory», 18, n. 3, pp. 239-260
- Macedo S. (1991), *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Oxford University Press

- Manin B. (1987), *On Legitimacy and Political Deliberation*, in «Political Theory», 15, n. 3, pp. 338-368
- Markovits E. (2009), *The Politics of Sincerity: Plato, Frank Speech, and Democratic Judgment*, University Park, Pennsylvania State University Press
- Martì J.L. (2006), *The Epistemic Conception of Deliberative Democracy Defended*, in S. Besson e J.L. Martì (a cura di), *Deliberative Democracy and its Discontents*, London, Ashgate
- Mill J.S. (1989), *On Liberty*, in *On Liberty and Other Writings*, a cura di S. Collini, Cambridge, Cambridge University Press
- Murphy A.R. (1998), *Rawls and a Shrinking Liberty of Conscience*, in «Review of Politics», 60, n. 2, pp. 247-276
- Nagel T. (1987), *Moral Conflict and Political Legitimacy*, in «Philosophy and Public Affairs», 16, n. 3, pp. 215-240
- (1998), *Concealment and Exposure*, in «Philosophy and Public Affairs», 27, n. 1, pp. 3-30
- Neal P. (2009), *Is Political Liberalism Hostile to Religion?*, in S. Young (a cura di), *Reflections on Rawls: An Assessment of His Legacy*, Burlington, Ashgate, pp. 153-176
- Nozick R. (1981), *Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press
- Peñalver E.M. (2007), *Is Public Reason Counterproductive?*, Cornell Law Faculty Publications, 78, [http://scholarship.law.cornell.edu/lrsp\\_papers/78/](http://scholarship.law.cornell.edu/lrsp_papers/78/)
- Plantinga A. (1993), *Warrant: The Current Debate*, Oxford, Oxford University Press
- Quong J. (2010), *Liberalism Without Perfection*, Oxford, Oxford University Press
- Rawls J. (1995), *Political Liberalism: Reply to Habermas*, in «Journal of Philosophy», 92, pp. 132-180
- (1999), *Giustizia come equità: è politica, non metafisica*, in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Torino, Edizioni di Comunità
- (2001), *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in *Il diritto dei popoli*, Milano, Edizioni di Comunità
- (2002), *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli
- (2012), *Liberalismo politico*, Torino Einaudi
- Ready D. (2000), *Rawls's Wide View of Public Reason: Not Wide Enough*, in «Res Publica», 6, n. 1, pp. 49-72
- Rosenblum N. (1998), *Membership and Morals: The Personal Uses of Pluralism in America*, Princeton, Princeton University Press
- Rousseau J.J. (1997), *Discorsi sulle scienze e sulle arti. Sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*, Milano, Rizzoli
- Schiffer S. (1972), *Meaning*, Oxford, Oxford University Press
- Schwartzman M. (2011), *The Sincerity of Public Reason*, in «The Journal of Political Philosophy», 19, n. 4, pp. 375-398
- (2012), *The Ethics of Reasoning from Conjecture*, in «Journal of Moral Philosophy», 9, n. 4, pp. 521-544
- Searle J. (2009), *Atti linguistici. Saggi di filosofia del linguaggio*, Torino, Bollati Boringhieri
- Shklar J. (2007), *Vizi comuni*, Bologna, Il Mulino
- Solum L. (1990), *Faith and Justice*, in «DePaul Law Review», 39, pp. 1083-1106
- Sosa E. (2007), *A Virtue Epistemology*, Oxford, Clarendon Press
- Thompson D. (2008), *Deliberative Democratic Theory and Empirical Political Science*, in «Annual Review of Political Science», 11, pp. 497-520

- Unger P. (1968), *An Analysis of Factual Knowledge*, in «Journal of Philosophy», 65, pp. 602-623
- Vallier K. (2011), *Consensus and Convergence in Public Reason*, in «Public Affairs Quarterly», 25, n. 4, pp. 261-279
- (2012), *Public Discourse*, in A. Besussi (a cura di), *A Companion of Political Philosophy. Methods, Tools, Topics*, Farnham, Ashgate, pp. 100-115
- Waldron J. (1993), *Theoretical Foundations of Liberalism*, in *Liberal Rights: Collected Papers*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 35-62
- Walker A.D.M. (1978), *The Ideal of Sincerity*, in «Mind», 87, n. 348, pp. 481-497
- Wall S. (2002), *Is Public Justification Self-Defeating?*, in «American Philosophical Quarterly», 39, n. 4, pp. 285-399
- Walterstorff N. (1997), *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Political Debate*, Lanham, Rowman and Littlefield
- Weithman P. (1997), *Religion and the Liberalism of Reasoned Resect*, in P. Weithman (a cura di), *Religion and Contemporary Liberalism*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, pp. 1-37
- Williams B. (2005), *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Roma, Fazi Editore
- (2007), *In principio era l'azione. Realismo e moralismo nella teoria politica*, Milano, Feltrinelli
- Wolgast E. (1994), *The Demands of Public Reason*, in «Columbia Law Review», 94, n. 6, pp. 1936-1949