

RAWLS E ENOCH SU DISACCORDO E RAGIONI

MICHELE BOCCHIOLA

m.bocchiola@gmail.com

ABSTRACT

In this essay I discuss one of the objections raised by David Enoch in his recent *Against Public Reason*. According to Enoch, public-reason theorists misinterpret the role that reasons for the action play in the political sphere. Treating the most deeply held beliefs as mere preferences, public-reason theorists end up supporting a paternalistic view that violates people's freedom and equality. In this essay I try to dismiss this charge, without defending the idea of public reason.

The essay is divided into six parts. §1 introduces the problem with an example. §2 lays out the general idea of public reason. §3 illustrates Enoch's objection. §4 briefly introduces standard responses to the objection and Enoch's possible counter-arguments. §5, with the help of some formalization, explains how non-public reasons work, addresses Enoch's objection, and present some doubt on the idea of public reason. §6 concludes.

KEYWORDS

Public reason, reasons, disagreement, justification, Rawls.

1

Per i liberali, quando lo Stato censura o promuove qualcosa – un corso d'azione, una pratica sociale, una politica pubblica e via dicendo –, deve sempre giustificare il suo intervento ai cittadini: deve fornire una ragione per ogni restrizione della libertà delle persone, per quanto piccola. La giustificazione politica, come qualsiasi giustificazione filosofica, deve essere un'argomentazione logicamente valida e conclusiva. Mala giustificazione, per essere tale, deve anche essere convincente e comprensibile da parte di chi la riceve. Giustificare una politica pubblica, per esempio, sulla base del testo sacro di una religione – per quanto quel testo possa contenere la verità sul mondo – non sarebbe comprensibile o accettabile per i non credenti o i credenti di altre religioni. E i liberali credono che ogni cittadino abbia diritto a vedere rispettate le proprie credenze morali, religiose o filosofiche, quali che siano. Ma maggiore è la libertà di cui le persone godono, maggiore sarà il numero di credenze morali, religiose o filosofiche che si sviluppano in una società. Di

conseguenza, trovare una giustificazione politica che tutti possono comprendere e accettare diventa un'impresa difficile, se non impossibile, da realizzare. I liberali si devono forse rassegnare e accettare il disaccordo come caratteristica strutturale e ineliminabile delle società?

Secondo John Rawls (e molti dei suoi seguaci), il disaccordo può trovare composizione a patto che i cittadini di una società liberale siano disposti a lasciare da parte le varie *dottrine comprensive* – visioni complesse del mondo che regolano la vita delle persone in ogni aspetto – per lasciare il posto a una concezione squisitamente *politica*, giustificata sulla base di ragioni *pubbliche*. Le ragioni pubbliche sono le idee, gli ideali e i valori che tutti i cittadini già condividono e che non pertengono necessariamente a una specifica posizione morale, religiosa o filosofica. Solo se giustificato sulla base di ragioni pubbliche, l'intervento dello Stato rispetta sia la libertà delle persone, sia l'eguale diritto di ogni cittadino alle proprie credenze e dottrine.

L'*idea di ragion pubblica* – questo il nome della metodologia introdotta da Rawls – esprime il tentativo di giustificare un principio o un assetto politico indipendentemente da, e nonostante, la radicale diversità dei punti di vista presenti in società – punti di vista a cui si riconosce pari dignità, siano essi veri o falsi. Il criterio di valutazione di una ragione pubblica, infatti, non è la verità, ma la sua possibile accettazione da parte dei cittadini. O perlomeno da parte dei cittadini ragionevoli, cioè di quelli disposti a fare un passo indietro rispetto alle proprie convinzioni più profonde perché intenzionati a trovare una soluzione pacifica al disaccordo politico. Una giustificazione filosoficamente più robusta – basata cioè sulla verità di dottrina religiosa o filosofica – non farebbe altro che esacerbare i conflitti¹.

La teoria di Rawls e le sue rielaborazioni successive sono state ampiamente criticate e difese nel corso degli ultimi decenni². E come spesso accade in

¹ L'idea di ragion pubblica è introdotta da Rawls in *Political Liberalism* (1993), tr. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 1994, cap. 6 e, nella sua versione definitiva, in "The Idea of Public Reason Revisited" (1997), trad. it. "Un riesame dell'idea di ragion pubblica", in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, pp. 275-326.

² Oltre alle opere di Rawls, tra i sostenitori dell'idea di ragion pubblica si vedano, tra gli altri, J. Quong, *Liberalism Without Perfection*, Oxford University Press, Oxford, 2011 e G. Gaus, *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011. Per una critica si vedano, tra gli altri, B. Brower, "The Limits of Public Reason", *The Journal of Philosophy*, 91(1), 1994, pp. 5-26 e J. Raz, "Disagreement in Politics", *The American Journal of Jurisprudence*, 43, 1998, pp. 25-52. Per una visione d'insieme, si vedano J. Quong, *Public Reason*, in E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2013 Edition), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/public-reason/>> e K. Vallier e F. D'Agostino, *Public Justification*, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Phi-*

filosofia, il dibattito è diventato nel tempo così complesso e ricco da rendere difficile anche una semplice panoramica delle teorie. Ma lo scopo di questo saggio non è quello di dare un resoconto dettagliato dell'idea di ragion pubblica. In questo saggio vorrei provare a prendere sul serio una delle più recenti critiche mosse all'idea di ragion pubblica, mossa da David Enoch in un saggio dall'emblematico titolo *Against Public Reason*³.

L'obiettivo polemico di Enoch non è *una* teoria della ragion pubblica, ma *l'idea stessa* di ragion pubblica –l'idea, cioè, che ci siano ragioni condivisibili da più punti di vista. Così Enoch non si “concentra sui dettagli di teorie specifiche della ragion pubblica, nemmeno quella di Rawls”⁴. Il suo scopo è piuttosto quello di “sviluppare alcune delle obiezioni più forti e generali nei confronti delle teorie della ragion pubblica”⁵, compiendo così “l'ennesimo tentativo di spiegare perché le teorie della ragion pubblica non hanno alcuna speranza” di superare una seria analisi filosofica⁶. Vuole “indebolire una delle idee motivanti le teorie della ragione pubblica, discutendo le ragioni su cui agiamo quando imponiamo agli altri un principio in cui noi crediamo (ma loro no)”. La tesi di Enoch è che le ragioni per l'azione politica non derivano dalla mera accettazione di un principio, o la sua accessibilità da punti di vista differenti. Le ragioni per la giustificazione di un principio sono date dal “contenuto del principio”⁷. E l'errore marchiano compiuto dai rawlsiani su questo punto deriva da una scarsa conoscenza dell'epistemologia⁸. In questo saggio, vorrei cercare di mostrare come i sostenitori della ragion pubblica siano ben consapevoli del funzionamento delle ragioni per l'azione politica.

Il saggio è diviso in sette parti. Nel II paragrafo introduco la nozione di “ragione” che assumerò per il resto del saggio. Nel III paragrafo traccio i contorni dell'idea di ragion pubblica, nella mia interpretazione. Nel IV paragrafo illustro l'obiezione di Enoch. Nel V paragrafo discuto le possibili risposte dei teorici della ragion pubblica e le contro-argomentazioni, cercando di mostrare come, nonostante numerosi punti deboli dell'idea di ragion pubblica, ci siano

osophy (Spring 2014 Edition), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/justification-public/>.

³ David Enoch, “Against Public Reason”, in D. Sobel, P. Vallentyne e S. Wall (a cura di), *Oxford Studies in Political Philosophy. Volume 1*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 112-142.

⁴ Ivi., p. 113.

⁵ Ivi., pp. 112-113.

⁶ Ivi., p. 112.

⁷ Ivi., pp. 113-114.

⁸ Si veda, per esempio, la nota 25 a p. 121 e il primo paragrafo (pp. 112-114), ma tutto il saggio contiene motteggi nei confronti dei rawlsiani.

delle risorse per respingere la specifica obiezione di Enoch. Nel VI paragrafo, infine, traggo alcuni conclusioni⁹.

2

In termini generali, giustificare qualcosa significa offrire ragioni. Una ragione è una considerazione per compiere (o non compiere) un'azione o per realizzare (o non realizzare) uno stato di cose. "Essere una ragion per..." è una relazione tra una persona che compie un'azione e l'azione che deve o vuole compiere¹⁰. L'idea di una ragione può essere espressa da una relazione tale che, per tutte le persone P, le azioni A e un predicato F, se F è vero di A, allora P ha una ragione *prima facie* R per compiere A¹¹. Per esempio, se cantare a squarcia gola davvero irrita i nostri vicini, l'essere irritante è una ragione per noi per non cantare a squarciagola. Si può formalizzare la nozione di una ragione in questo modo:

⁹ La diatriba tra i teorici della ragion pubblica e i realisti come Enoch è molto complessa e riguarda diversi punti. Enoch è un filosofo morale che parte da una teoria metafisica realista ed esternalista. Rawls è un filosofo politico che vuole rimanere agnostico sulle questioni metanormative e sostiene una forma moderata di internalismo. I due approcci sono radicalmente diversi anche perché il loro oggetto di studio è differenti. Per Enoch, i principi che guidano l'azione e le ragioni che li giustificano riguardano tutto l'ambito del normativo, senza distinzione tra politica e morale. Rawls, invece, si occupa solo dei principi che regolano la cosiddetta struttura di base della società, distinguendo tra norme morali che si applicano a tutti le persone e i principi di giustizia che si applicano alle istituzioni politiche e sociali. Enoch non considera la distinzione tra politica e morale, assunte invece da Rawls. Ma questi sono temi molto complessi che si può trattare in poche righe. Per il realismo di Enoch si veda *Taking Morality Seriously*, Oxford University Press, Oxford, 2011. Per l'idea di struttura di base di Rawls si veda *Liberalismo politico*, op. cit., cap. 7. Per l'approccio generale di Rawls alla giustificazione si veda J. Rawls, "The Independence of Moral Theory" (1975), trad. it. "L'indipendenza della teoria morale" in *Saggi*, op. cit., pp. 42-63. Si veda anche S. Freeman, "Introduction", in *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, pp. 1-61; G. Bistagnino, "A Dangerous Method: John Rawls e la metaetica", in *Biblioteca della libertà*, XLVIII, 2013, pp. 177-190. Per una critica alla restrizione dei principi di giustizia alle istituzioni sociali e politiche si veda J. Cohen, "Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice", *Philosophy & Public Affairs*, 26(1), 1997, pp. 3-30 e G. Pellegrino, *La fuga di Astrea*, Luiss University Press, Roma, 2012, pp. 23-25.

¹⁰ La nozione di una ragione qui adottata è quella ampiamente assunta nel dibattito filosofico contemporaneo e si trova, per esempio, in T. Scanlon, *What we owe to each other*, Harvard University Press, Cambridge, cap. 1.

¹¹ Questo è il cosiddetto modello Nagel-Parfit di ragione introdotta da T. Nagel in *The Possibility of Altruism* (1970), trad. it. *La possibilità dell'altruismo*, Il Mulino, Bologna, 1994. Nagel distingue tra ragioni "neutrali" e "relative rispetto all'agente". Tale dizione è stata introdotta più tardi da D. Parfit in *Reasons and Persons* (1984), trad. it. *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano, 1989. Questa distinzione non è importante qui.

$$1. \forall (P, A), \exists F : F(A) \Rightarrow R(P, F, X)$$

Le ragioni sono considerazioni universali perché valgono per tutte le persone che si trovano in circostanze simili. Non dipendono da qualcosa di particolare rispetto alle persone per cui R è una ragione. Per esempio, potremmo non sapere che cantare a squarciagola irrita i nostri vicini; ciò nonostante, l'irritazione è una ragione per non cantare a squarciagola.

Le ragioni si differenziano dalle preferenze, perché quest'ultime valgono solo per chi le ha. Per esempio, una persona ha una ragione per cantare a squarciagola perché le piace; e la ragione per cantare a squarciagola è il fatto che quella è la *sua* preferenza. Per esprimere correttamente R, in questo caso, c'è bisogno di un indessicale: un riferimento all'individuo per il quale quella è una ragione. Se a P_1 piace cantare a squarciagola e a P_2 piace il silenzio, R vale solo per P_1 e non per P_2 . Nella formalizzazione sopra, la distinzione tra ragioni e preferenze può essere rappresentata attraverso la presenza di questo indessicale. Così, se P è una particolare persona, R è riducibile a una preferenza. Se P è un qualsiasi individuo e non è un elemento necessario per determinare la relazione, allora R è una ragione¹².

Ora, che tipo di ragioni giustificano l'obbligo politico dal punto di vista di una teoria liberale? Gli obblighi politici riguardano, per definizione, tutti i cittadini. Intuitivamente, se un obbligo ha carattere universale deve essere giustificato sulla base di ragioni, e non di preferenze. La ragione per promuovere o vietare un determinato corso d'azione non può trarre la propria forza normativa semplicemente dall'essere il desiderio di una o più persone. Se lo fosse, lo Stato potrebbe essere fondato su una serie di considerazioni contingenti, gusti e idiosincrasie individuali.

Se le ragioni che giustificano l'obbligo politico sono come le ragioni neutrali, devono vale per tutti, come si è detto. Così, si può generalizzare (1.) in questo modo:

$$2. \forall (P_n, A), \exists F : F(A) \Rightarrow R(P_n, F, X)$$

(2.) è una ragione universale perché non dipende da chi la sostiene: la n-esima persona è uno qualsiasi dei cittadini dello Stato. Si può spiegare questo punto attraverso una doppia implicazione:

$$3. \forall (P_n, A), \exists F : F(A) \Rightarrow R(P_1, F, A) \Rightarrow [F(A) \Rightarrow R(P_n, F, A)]$$

Secondo (3.), se R vale per P_1 vale anche per tutti le altre P_n , *ceteribus paribus*. Infine, R neutrale vale per tutte le azioni A_m compiute da P_n , come risulta evidente dalla disgiunzione:

¹² Per precisione, se R è una ragione, P potrebbe non comparire nel conseguente.

$$4. \forall (P_n, A_m), \exists F : F(A_1) \Rightarrow R(P_1, F, A_1); F(A_2) \Rightarrow R(P_2, F, A_2), \dots, F(A_m) \Rightarrow R(P_n, F, A_m)$$

Se le ragioni che giustificano l'obbligo politico funzionano così, dovrebbero essere condivise da tutti i cittadini. Ma non bisogna essere fini osservatori per capire che il disaccordo, non la condivisione, è la caratteristica fondamentale di molte società contemporanee. Le persone, infatti, discutono su molte questioni, dai principi che governano i comportamenti pubblici delle persone ai sistemi di credenze e valori che danno loro fondamento¹³.

Il problema del disaccordo politico è di grande interesse anche al di fuori delle dispute accademiche. Si prendano, per esempio, i dibattiti sull'aborto, sull'eutanasia, sulla tortura, sulla pena di morte, sui diritti degli omosessuali – per citare i temi più discussi: il disaccordo è così profondo e radicale da far dubitare anche i più ottimisti che la sua composizione sulla base di ragioni condivise sia possibile. Le ragioni dei credenti e dei sostenitori di varie dottrine filosofiche sono tutt'altro che condivise o condivisibili. E, nuovamente, la questione si complica ulteriormente per chi sposa il pensiero liberale. Se lo Stato deve giustificare il suo intervento a tutti i cittadini, trovare ragioni che tutti possono comprendere e possibilmente accettare in un contesto di pluralismo di valori morali e credenze religiose sembra un'impresa destinata all'insuccesso sin dall'inizio. E quando non si condividono le medesime ragioni, la giustificazione di un principio potrebbe minare alla base un altro cardine del liberalismo: l'idea che le persone sono eguali membri della società. In virtù di tale status di eguali membri, tutti hanno diritto a vedere rispettate le proprie ragioni morali, politiche e religiose. Ma se lo Stato stabilisce che alcune ragioni sono considerazioni valide e altre no, si finirebbe per assegnare un peso maggiore alle credenze di qualcuno a scapito di quelle di altri.

Che cosa succederebbe, per esempio, se lo Stato prendesse posizione sulle ragioni pro o contro il matrimonio omosessuale? Immaginiamo una discussione tra Claudio e Sophia. Claudio è di religione cattolica e pensa che il matrimonio è un sacramento che un uomo e una donna compiono davanti a Dio. Per Claudio, le unioni affettive contrarie ai precetti del Cattolicesimo sono peccaminose e lo Stato dovrebbe vietarle. Sophia, invece, è un'umanista secolare, e crede che il matrimonio sia un vincolo che lo Stato deve tutelare, quale che sia il genere e il numero delle persone coinvolte. Claudio e Sophia sono in disaccordo su tutto, tranne che sulla necessità di trovare un sistema per vivere pacificamente senza violare la libertà e l'eguaglianza di ciascun cittadino. In casi come questo è possibile trovare una soluzione pacifica? Esistono ragioni

¹³ Per 'sistema di credenze' intendo la rappresentazione delle cose per quello che sono.

(come quelle definite sopra) che giustificano l'intervento dello Stato a tutti i suoi cittadini?

3

In una società liberale e democratica le persone sono inevitabilmente in disaccordo su quali principi debbano governare la loro vita pubblica perché la libertà di espressione di cui godono genera una pluralità di valori morali, credenze religiose, concezioni del bene e teorie filosofiche¹⁴. Di conseguenza, i cittadini preferiranno in prima istanza assetti sociali e politici radicalmente differenti, tra loro alternativi e, spesso, irreconciliabili. Partendo da questa assunzione, secondo Rawls l'unica risposta plausibile e praticabile al fatto del disaccordo consiste nel giustificare l'obbligo politico sulla base di ragioni che tutti i cittadini liberi ed eguali potrebbero accettare nella discussione politica, nonostante le differenze tra le credenze e le dottrine comprensive che sostengono individualmente nella loro vita privata.

Rawls non parte dalla distinzione tra ragioni e preferenze da cui siamo partiti. Accetta presumibilmente la caratterizzazione di una ragione, ma introduce un'ulteriore distinzione tra "ragioni pubbliche" e "ragioni non pubbliche". Le ragioni pubbliche sono quelle che tutte le persone potrebbero accettare e condividere, usando criteri di giustificazione che tutti potrebbero ragionevolmente accettare e condividere. Le ragioni non pubbliche sono quelle che derivano dalle dottrine comprensive e che difficilmente potranno trovare una completa o ampia condivisione in una società liberale. La metodologia si basa su tre punti fondamentali:

- a. *Giustificazione*. Un principio è giustificato se ogni membro [di un sottogruppo rilevante] di una società ha [lo stesso sottoinsieme] ragioni conclusive per agire sulla base di quel principio;
- b. *Freestandingness*. Un principio deve essere giustificato dalle [stesse] ragioni pubbliche che ogni membro [di un sottogruppo rilevante] di una società riconosce come considerazioni valide per la giustificazione;
- c. *Ragionevolezza*. Ogni membro [di un sottogruppo rilevante] di una società accetta (a.) e (b.)¹⁵.

¹⁴ Rawls ha argomentato questo punto attraverso la nozione di "oneri del giudizio". Cfr., Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit., pp. 56-59.

¹⁵ Il contenuto delle parentesi quadre va inserito o omissso a seconda del fatto che si sposi, rispettivamente, l'approccio basato sul consenso o quello basato sulla convergenza della ragione pubblica. Introduco questa distinzione più avanti. Quale che sia la versione preferita, questi

L'unico modo di trovare una pacificazione al disaccordo tra Claudio e Sophia, riprendendo l'esempio da cui siamo partiti, per Rawls consiste nell'applicare il criterio della ragionevolezza alla giustificazione politica. Essere ragionevoli, per Rawls, non significa solo rispondere alle ragioni che vengono offerte, come direbbero alcuni¹⁶. Essere ragionevoli vuol dire essere disposti a dare ragioni che gli altri possono accettare. La ragionevolezza, quindi, è l'atteggiamento di chi capisce che di fronte al disaccordo è necessario lasciare da parte la propria particolare visione morale, religiosa o filosofica del mondo, per quanto giusta o vera¹⁷. Per converso, gli irragionevoli sono quelli che rimangono fermi sulle proprie posizioni, senza accettare alternative alle proprie opinioni.

I teorici della ragion pubblica non mirano a giustificare un principio sulla base della verità, ma cercano di prendere sul serio le credenze di tutti i cittadini, a prescindere dal fatto che siano vere o false, così che tutti i cittadini ragionevoli abbiano almeno una ragione per aderire alla cooperazione sociale, quale che sia la loro dottrina comprensiva (a.). Una giustificazione più robusta condivisa da tutti sarebbe possibile solo se le persone avessero le stesse credenze e valori. Ma questo è improbabile, per lo meno in una società liberale e democratica¹⁸. Assumendo quindi il fatto del pluralismo, per giustificare un principio non rimane che svincolare il contenuto proposizionale del principio – quello che il principio prescrive – da ciò lo giustifica (b.).

Su questo punto, i teorici della ragion pubblica si dividono in due grandi famiglie, a seconda che sposino una concezione basata sul *consenso* o sulla *convergenza*¹⁹. Per i teorici del consenso, un principio è giustificato se i ragionevoli condividono la stessa giustificazione pubblica, ma non necessari-

punti dovrebbero essere condivisi da tutte le formulazioni possibili di ragion pubblica. Pur consapevole dell'incompletezza del quadro offerto, questo schema dovrebbe bastare a comprendere tutta la tradizione al netto delle differenze tra le differenti formulazioni.

¹⁶ Così, per esempio, Raz, "Disagreement in Politics", op. cit.

¹⁷ Come, nella cooperazione sociale, occorre talvolta lasciare da parte il proprio interesse personale.

¹⁸ Una delle spiegazioni del passaggio da *Una teoria della giustizia* a *Liberalismo politico* è il fatto che Rawls presuppone che la teoria della giustizia come equità possa essere condivisa da tutte le persone. Senza condivisione, la teoria sarebbe instabile e, per quanto giusta o vera, non sarebbe applicabile alla realtà. Su questo punto si veda l'Introduzione a *Liberalismo politico*, op. cit. Per un'attenta analisi di questo punto si veda P. Weithman, *Why Political Liberalism? On John Rawls's Political Turn*, Oxford University Press, Oxford, 2011. Si vedano anche S. Freeman, *Rawls*, Routledge, London, 2007, capp. 6 e 7, e S. Maffettone, *Rawls. An Introduction*, Polity Press, Cambridge, 2010, cap. 1.

¹⁹ Su questa distinzione si veda, per esempio, J. Quong, *Public Reason*, op. cit. e K. Vallier e F. D'Agostino, *Public Justification*, op. cit.

amente quella comprensiva²⁰. Secondo questo approccio, si deve cercare all'interno di ogni dottrina comprensiva la base per la giustificazione di un certo principio. Ma questo impone una selezione del gruppo a cui si vede dare una giustificazione per avere istituzioni sociali e politiche legittime. L'idea di ragionevolezza serve per isolare un insieme rilevante di cittadini: quelli disposti a trovare una giustificazione di carattere pubblico, accettando i presupposti del ragionamento che conduce a quel risultato. Secondo questa interpretazione, dobbiamo includere nei punti (a.) e (b.) il contenuto delle parentesi quadre. Secondo i teorici della convergenza, invece, lo stesso principio può essere giustificato da ragioni comprensive diverse purché ogni membro della società abbia almeno una considerazione valida per la giustificazione di quel principio²¹. Secondo questa interpretazione, dobbiamo escludere nei punti (a.) e (b.) il contenuto delle parentesi quadre.

Quale che sia il resoconto più adeguato o plausibile, possiamo dire che tutte le ragioni pubbliche sono ragioni universali. Tutti gli obblighi derivanti dalle istituzioni sociali e politiche giustificate sulla base di ragioni pubbliche vincolano categoricamente sia i ragionevoli – quelle persone che sono in grado di fornire ragioni pubbliche –, sia gli irragionevoli – cioè le persone che non riescono a fornire altra giustificazione degli assetti sociali e politici se non in termini di ragioni comprensive. Gli irragionevoli vengono quindi esclusi perché si pongono essi stessi al di fuori della possibile soluzione del conflitto. Questa esclusione è assai problematica; tornerò su questo punto più avanti.

I teorici della ragion pubblica affrontano la questione della giustificazione in modo assai diverso rispetto a quello che farebbero i filosofi del linguaggio o della scienza, o i filosofi morali. Per Rawls, la filosofia politica è differente dal resto della filosofia perché ha un compito sociale – ruolo che altre branche della filosofia non fanno proprio: il compito di creare consenso dove regna il disaccordo²². I teorici della ragion pubblica considerano il pluralismo delle dottrine comprensive come parte delle circostanze oggettive di giustizia, cioè come un elemento descrittivo della teoria. Inoltre, accettano quelli che Rawls

²⁰ Questa è la posizione sostenuta, per esempio, da J. Quong in *Liberalism Without Perfection*, op. cit.

²¹ Questa è la posizione sostenuta, per esempio, da G. Gaus in *The Order of Public Reason*, op. cit.

²² Così, la giustificazione politica non è una semplice dimostrazione: “Una dimostrazione non fa altro che esporre le relazioni logiche tra proposizioni. Ma le dimostrazioni diventano giustificazioni una volta che i punti di partenza sono reciprocamente accettati, o che le conclusioni sono tanto generali e rigorose da convincerci della validità della concezione espressa dalle loro premesse” (J. Rawls, *A Theory of Justice* (1971), trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 2008, pp. 542-543). Si veda anche J. Rawls, “L'indipendenza della teoria morale”, op. cit.

chiama gli “oneri del giudizio”, un insieme di fattori sociali, storici e politici che spiegano le divergenze tra le credenze e le valutazioni. La nozione di oneri del giudizio è controversa e al di fuori della filosofia politica rawlsiana non sembra trovare molti sostenitori.

Tornando per un momento all’esempio da cui siamo partiti, la strategia della ragion pubblica ha successo solo se riesce a sanare il disaccordo tra Claudio e Sophia o, per lo meno, a limitarlo. Sicuramente, se Claudio e Sophia non fossero d’accordo con Rawls e rimanessero inchiodati sulle proprie posizioni, non troverebbero alcun accordo. Se fossero ragionevoli, potrebbero pensare una legislazione che lascia alle persone la possibilità sposarsi come e con chi vogliono, garantendo sia la libertà di scelta sia l’eguaglianza delle credenze, a patto che si tratti di adulti consenzienti. Ma una soluzione di questo tipo finirebbe per permettere i matrimoni tra persone dello stesso sesso. E chi, come Claudio, vede l’omosessualità come abominio e non vuole vivere in una società del genere, non sarebbe forse escluso dal processo giustificativo?

4

Siamo partiti dall’intuizione secondo cui, dal punto di vista della teoria liberale, la giustificazione dell’intervento dello Stato deve essere non solo logicamente corretta ma anche convincente: dare ragioni che contraddicono una o più dottrine comprensive significa non fornire una giustificazione ad alcuni cittadini. Per ovviare a questo problema, i sostenitori dell’idea di ragion pubblica sostengono che non tutte le ragioni morali o politiche possono essere portate al tavolo della discussione in una società liberale e democratica perché non tutte le ragioni sono pubbliche. Le ragioni non pubbliche sono considerazioni che giustificano un principio, ma non si possono ammettere perché non troverebbero l’accettazione di tutti i cittadini (o per lo meno di quelli ragionevoli). La loro esclusione è dovuta all’affermazione della verità di una specifica dottrina comprensiva, e alla conseguente negazione di tutte le altre. Così, la ragione di Claudio per vietare i matrimoni tra persone dello stesso sesso – l’idea che l’omosessualità è abominio – non è pubblica (e, in quanto tale, non ammissibile) perché Sophia non accetta i fondamenti stessi della dottrina comprensiva di Claudio. Se si vuole trovare un accordo alla fine, la giustificazione deve astenersi dal prendere posizione sulla verità delle dottrine

comprehensive, rimanere quindi neutrale tra le varie opinioni e basarsi solo su ragioni pubbliche. Ma questo è possibile?

Secondo David Enoch no. Enoch non accetta l'impianto teorico di Rawls, dal resoconto filosofico del disaccordo – basato sull'idea di oneri del giudizio – alla sua possibile composizione – attraverso l'idea di ragione pubblica. Per Enoch, prendere sul serio il pluralismo e il disaccordo significa affrontare il problema e non nascondere. Il tentativo di Rawls e dei rawlsiani di rimanere neutrali circa le ragioni alla base delle dispute politiche assomiglia all'atteggiamento di chi non vuole entrare nel merito di una discussione, stando solo attento che non degeneri oltre un certo limite²³.

Enoch condivide l'intuizione da cui partono i rawlsiani: “[a]nche se il Cattolicesimo fosse vero e il Papa fosse infallibile, *ci sarebbe comunque qualcosa di sbagliato nel sottomettere un non-cattolico alle direttive del Papa*. Occorre prendere sul serio *questa* potente intuizione”²⁴. Enoch nega, però, che si possa separare un principio dalle ragioni per cui lo si sostiene. Si possono separare le preferenze dai loro oggetti. La stessa città, per esempio, può piacere a persone diverse per ragioni diverse. Ma la giustificazione di un principio di giustizia non funziona come l'espressione delle preferenze: il contenuto di un principio dà la ragione per la sua giustificazione. Cerco di elaborare questo punto, seguendo il ragionamento di Enoch.

Giustificare non significa solo preferire uno stato del mondo rispetto alle alternative:

[q]uando impongo (in buona fede) dei principi basati sul Cattolicesimo alle persone, la mia ragione per l'azione – cioè la caratteristica delle circostanze che considero come normativamente rilevante – non è *che io credo nel Cattolicesimo*. Piuttosto, la mia ragione è il contenuto di questa credenza, cioè la *dottrina cattolica* stessa²⁵.

Ovviamente Enoch non sta difendendo il Cattolicesimo o una particolare dottrina comprensiva. Parte dalla stessa intuizione di Rawls, ma con un retroterra diverso, coerente con la sua visione filosofica di fondo: un realismo metaetico forte, platoneggiante, accompagnato da un oggettivismo robusto sul piano etico-normativo²⁶. Enoch dà solo qualche velato riferimento nelle note ai propri lavori precedenti, ma la sua posizione emerge da alcuni esempi, come il

²³ Per una discussione critica della neutralità liberale si veda C. Del Bò, *La neutralità necessaria*, ETS, Pisa, 2015.

²⁴ D. Enoch, “Against Public Reason”, op. cit., p. 138. Enoch prende l'esempio da D. M. Estlund, *Democratic Authority: A Philosophical Framework*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 5.

²⁵ Ivi., pp. 130-131.

²⁶ Cfr. D. Enoch, *Taking Morality Seriously*, op. cit.

seguinte. Supponiamo che ci sia una bomba che sta per esplodere. Per disinnescarla, occorre tagliare il filo rosso o quello blu, male persone vicine non sanno quale filo tagliare.

Se io credo che per disinnescare la bomba occorra tagliare il filo blu, mentre tu credi che si debba tagliare il filo rosso, tagliando il filo blu non sto conferendo un peso ulteriore alle mie convinzioni in alcun modo. La mia ragione per azione non è che *io credo che tagliare il filo blu disinneschi la bomba*. ... [L]a mia ragione per tagliare il filo blu è che *così facendo possiamo disinnescare la bomba*. E questa ragione non contiene alcune indessiccate²⁷.

Dalle argomentazioni di Enoch possiamo ricavare una prima, importante conclusione che riguarda il modo di fare filosofia di Enoch e la differenza rispetto a Rawls e ai rawlsiani. Per Enoch c'è una risposta corretta alla domanda "quale filo disinnesca la bomba?". La risposta è semplice e diretta: "il filo blu". Secondo Enoch, le cose funzionano più o meno allo stesso modo nel campo della filosofia politica, senza la cesura ipotizzata dai rawlsiani. Alla domanda "quale dottrina realizza la giustizia?", c'è una sola risposta, quale che sia. La differenza tra i due casi sta probabilmente nei sistemi di verifica della correttezza della risposta. Nel caso della bomba occorre tagliare il cavo per vedere se esplode o meno. Nel caso della filosofia politica non abbiamo altro che lo studio, la riflessione e il dibattito – sistema meno cruento, ma sicuramente più lungo e meno preciso. Rawls e i rawlsiani, invece, sembrano avere un atteggiamento meno ottimista: oltre ai fondamenti del liberalismo – libertà ed eguaglianza, in una qualche definizione – tutto il resto è oggetto di discussione e, pertanto, generatore di un disaccordo insanabile. Il compito della filosofia politica non è quella di dare la (migliore) giustificazione (possibile) a un dato principio, ma quello di creare consenso attorno a un principio.

Ora, seguendo l'argomentazione di Enoch, possiamo pensare che se le ragioni nel campo politico sono ragioni universali (come argomentato nel §II), non sono ragioni di serie A (quelle pubbliche) e ragioni di serie B (quelle non pubbliche). Tutte le ragioni sono considerazioni universalmente valide, o non sono ragioni. Di conseguenza, Claudio e Sophia devono presentare le loro considerazioni a favore o contro il matrimonio omosessuale e cercare di stabilire chi ha ragione e chi ha torto. L'idea della ragion pubblica sembra solo cambiare i criteri di valutazione di quello che conta come ragione, mettendo un filtro – quelle della pubblicità – sulle considerazioni che vengono offerte, escludendo quelle che non sono accettate. Ma questo è come barare.

Enoch non vuole mettere in discussione la necessità di una soluzione pacifica e stabile al disaccordo politico. La sua obiezione ha portata più ampia del

²⁷ D. Enoch, "Against, Public Reason", op. cit. p. 132.

singolo punto. Secondo Enoch, i rawlsiani non comprendono la natura delle ragioni per l'azione, le confondono con le preferenze, e mischiano i piani, generando confusione. In particolare, legano il rispetto dovuto alle persone in quanto persone con il modo in cui trattare le credenze delle persone in quanto opinioni differenti dalle nostre. Si devono certamente rispettare le persone, indipendentemente da quello che credono. Qualche dubbio, invece, rimane sul tipo di rispetto che si deve alle credenze, specialmente quelle il cui contenuto proposizionale è falso per noi, ma non per loro.

Enoch spiega questo punto così. C'è una differenza fondamentale tra il fatto che qualcuno creda qualcosa e la cosa che crede. "Io credo che P" ha bisogno di un indessicale, un riferimento cioè a chi crede che P: *io*. "P", la cosa creduta, non ha bisogno di alcun indessicale; basta il suo contenuto: P. Immaginiamo che "P" sia una proposizione vera per ogni mondo possibile, qualcosa del tipo: "il matrimonio è un sacramento". Questa affermazione sarebbe vera anche se in un mondo possibile le persone la credessero falsa:

Mondo reale	Mondo possibile
P	
Claudio crede che P sia vera	Sophia crede che P sia falsa

Se Claudio e Sophia dovessero decidere sull'ammissibilità del matrimonio tra persone dello stesso sesso, l'unica decisione giustificata sarebbe quello di proibirlo. La ragione è che "P" è vera: il matrimonio è un sacramento, indipendentemente da quello che pensano (desiderano, preferiscono, scelgono ecc.) le persone. Se Sophia preferisse vivere in un mondo dove le persone dello stesso sesso si possono sposare, questo non cambierebbe la faccenda. Le ragioni per l'azione non sono come le preferenze: non contengono un indessicale. Le preferenze, invece, sì:

Mondo reale	Mondo possibile
G	
Claudio preferisce il gelato al cioccolato	Sophia preferisce il gelato alla vaniglia

Se Claudio dovesse scegliere il gusto del gelato per Sophia, che vive in un mondo possibile, la scelta cadrebbe necessariamente sul gelato alla vaniglia: il

fatto che Sophia preferisce il gelato alla vaniglia è la ragione per scegliere quel gusto.

Secondo Enoch, i teorici della ragion pubblica cercano di guadagnare un punto di vista (il più) neutrale (possibile) tra tutte le ragioni in campo, così da poter includere più dottrine senza prendere posizione sulla loro neutralità. Ma, in questo modo, chi sostiene l'idea di ragione pubblica "tratta alcune delle credenze più profonde e importanti di chi vive il disaccordo come se fossero mere preferenze"²⁸. Nel caso delle preferenze, si può trovare un accordo rimanendo neutrali. Per esempio, se il numero di individui coinvolti e le opzioni in campo lo consentono, è possibile formare degli ordinamenti di preferenze, cercando un compromesso. Ma le ragioni per l'azione non si ordinano. Le ragioni sono considerazioni che valgono per tutti coloro che, in circostanze simili, si trovano a dover scegliere un corso d'azione. In questo senso, tutte le ragioni, se sono ragioni, sono pubbliche. Le ragioni non pubbliche o non sono ragioni, oppure sono come le preferenze – dipendono, cioè, non da quello che dicono ma da chi le ha. Per quanto riguarda le preferenze, senza dubbio lo Stato può rimanere neutrale, cercando di non concedere un vantaggio non dovuto ad alcuno. Ma nel caso delle ragioni, invece, si deve cercare di andare alla radice del disaccordo.

5

Come potrebbero rispondere i teorici della ragion pubblica all'accusa di Enoch? I teorici della ragion pubblica tendono a non rispondere direttamente a obiezioni di questo tipo. Cercano piuttosto di mettere in luce le implicazioni della mancata distinzione tra ragioni pubbliche e ragioni non pubbliche. Lo scopo di questa linea argomentativa è di mostrare quanto difficile sarebbe giustificare un principio da un punto di vista liberale se sul tavolo della discussione rimanessero solo quelle che Rawls chiama le dottrine comprensive.

Immaginiamo che lo Stato decida di vietare il matrimonio tra persone dello stesso sesso sulla base degli insegnamenti della dottrina cattolica. In generale, i teorici della ragion pubblica cercherebbero di mostrare l'irragionevolezza di una giustificazione basata su una dottrina comprensiva – sia essa il Cattolicesimo, il kantismo, l'utilitarismo o altre forme secolari di liberalismo – semplicemente perché non tutti i cittadini l'accetterebbero. Se i cattolici (i kantiani, gli utilitaristi, i liberali...) fossero ragionevoli, sarebbero disposti a sostenere un principio coerente con i dettami del Cattolicesimo (del kantismo, dell'utilitarismo o di altre forme secolari di liberalismo ecc.), senza però in-

²⁸ Ivi, p. 136.

vocare la verità del Cattolicesimo (del kantismo, dell'utilitarismo o di altre forme secolari di liberalismo ecc.).

L'irragionevolezza comporta la violazione della libertà e dell'eguaglianza delle persone. Si viola la libertà perché tutti i cittadini sarebbero obbligati a seguire, per esempio, le direttive di un testo sacro pur non riconoscendone l'autorità. Come già detto, in virtù della fondamentale libertà di cui godono, i cittadini non devono soltanto acconsentire al principio che regola una determinata istituzione come il matrimonio. Devono anche essere nella condizione di poter capire e (possibilmente) accettare la giustificazione di un tale principio – stante le normali capacità razionali e la correttezza delle informazioni.

Si viola l'eguaglianza, inoltre, perché anche assumendo la verità di un testo sacro, i non credenti continuerebbero a non essere d'accordo. Imponendo i principi di quel testo sacro ai non credenti o ai credenti di un'altra religione, lo Stato assegnerebbe comunque un peso maggiore alle ragioni dei credenti di quella religione particolare. Si genererebbe così una relazione asimmetrica tra le ragioni dei credenti e le ragioni dei non credenti, che comprometterebbe l'eguale cittadinanza dei non credenti, finendo per non rispettarli.

Volendo rispettare le persone come libere ed eguali, secondo i teorici della ragion pubblica lo Stato deve avanzare una giustificazione per quanto possibile *neutrale*. E l'unica giustificazione neutrale è quella fornita dal metodo della ragion pubblica – la giustificazione, cioè, che i sostenitori di una certa dottrina comprensiva darebbero se fossero disposti a dare ragioni che tutti (e non solo loro) possono accettare. L'alternativa è seguire quella che quella che J.S. Mill chiamava la “logica dei persecutori”: l'idea di “perseguitare altre persone perché abbiamo ragione, mentre loro non devono perseguitare noi perché hanno torto”. Il metodo della ragion pratica esclude la logica dei persecutori scartando quei principi “la cui applicazione nei nostri confronti considereremmo grossolanamente ingiusta”²⁹.

Enoch ha disposizione alcune contro-argomentazioni. In primo luogo, Enoch contesta l'uso eccessivo di strategie argomentative che vanno ad aggiungersi al particolare modo di interpretare la questione della giustificazione nella filosofia politica (a.) come svincolata dalle dottrine comprensive (b.) da parte dei ragionevoli (c.) attraverso processi di idealizzazione e ragionamento ipotetico. Se si ritiene che la giustificazione rilevante nella filosofia politica è quella che una persona accetterebbe se avesse ragionato correttamente, dispo-

²⁹ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano, 1981, p. 106. L'esempio di Mill non riguarda solo il caso delle dottrine religiose: tutte le dottrine filosofiche – fatta eccezione del nichilismo e di alcune forme di relativismo culturale – avanzano pretese di condivisione intersoggettiva, almeno per certe norme.

nendo di completa e accurata informazione, piena razionalità e così via, questa potrebbe essere una soluzione *ad hoc* per evitare le critiche di chi non è d'accordo con Rawls e i rawlsiani³⁰. Infatti, ogni volta che qualcuno presenta un'obiezione basata su una concezione "non pubblica" viene tacciato come irragionevole. Se una proposta è irragionevole anche solo in senso tecnico, di fatto non può più essere discussa. E se l'obiezione venisse reiterata, i teorici della ragion pubblica direbbero che non c'è alternativa se non quella di far degenerare il disaccordo politico in un conflitto permanente. Ma al di là del muro opposto dai rawlsiani, ci sono delle tensioni che Enoch mette bene in evidenza.

Anche escludendo gli irragionevoli – coloro che non accettano di mettere da parte le considerazioni basate sulle dottrine comprensive – i teorici della ragion pubblica si troverebbero comunque davanti a un dilemma. Se limitassero la giustificazione ai ragionevoli, finirebbero comunque per violare la libertà degli irragionevoli, dal momento che i principi giustificati pubblicamente verrebbero imposti anche a loro. Gli irragionevoli – che non sono solo i sociopatici, ma anche chi non sostiene l'idea di ragion pubblica – sono comunque cittadini liberi ed eguali. Ma se rispettassero la libertà degli irragionevoli includendoli nel processo di giustificazione, correrebbero il rischio di non giustificare alcun principio: non trovando ragioni condivise, la discussione si fermerebbe davanti al fatto del disaccordo.

I tentativi standard di rispondere alle obiezioni di Enoch non riescono nel loro intento. I rawlsiani sembrano infatti avanzare considerazioni di tipo pragmatico più che filosofico – qualcosa del tipo: se non si segue il metodo della ragion pubblica, non si genera alcun accordo e, così, il disaccordo degenera in conflitto permanente. Il punto di Enoch, invece, rimane su piano strettamente tecnico e filosofico: per quanto le preoccupazioni dei rawlsiani siano condivisibili, le ragioni per cui si sostengono i principi – da quelli morali a quelli di giustizia a qualsiasi altra prescrizione sul piano normativo – sono fatti o verità morali. E, in quanto tali, non le possiamo ignorare.

I teorici della ragion pratica, tuttavia, potrebbero affrontare direttamente l'obiezione di Enoch e mostrare che non trattano le ragioni non pubbliche come preferenze. Semplicemente, le ragioni non pubbliche sono considerazioni la cui validità non trova consenso da parte di tutti perché la loro verità è as-

³⁰ Sarcasticamente, Enoch nota: "Per i teorici della ragion pubblica, la lista degli esclusi in quanto irragionevoli – coloro che non meritano una giustificazione per la legittimità [dei principi] – potrebbe includere anche persone come John Stuart Mill, Karl Marx, Joseph Raz, Jean Hampton, quasi tutti gli epistemologi contemporanei, probabilmente molti di quelli che offrono una teoria in competizione alla ragion pubblica – ah, e il sottoscritto" (D. Enoch, "Against Public Reason", op. cit. pp. 121-122).

sunta, o è difficilmente dimostrabile o richiede l'accettazione di valori su cui la discussione è aperta. Inoltre, l'accettazione di una dottrina comprensiva (da cui derivano ragioni non pubbliche) è determinata in buon parte da un insieme di giudizi pre-filosofici, che risentono di fattori sociali – come il contesto in cui si nasce, si cresce e si riceve un'educazione – che nelle società non culturalmente omogenee produce l'ampia gamma di dottrine comprensive. Questo punto distingue la questione della giustificazione in filosofia politica da altri ambiti filosofici.

Diciamo che una ragione comprensiva è una ragione la cui formulazione contiene un riferimento a un tipo speciale di predicato, che deriva la sua validità da una dottrina comprensiva la cui validità generale non è posta in discussione. Ragioni comprensive sono neutrali come nella formulazione (2.) sopra, ma valgono per un numero limitato di persone. Per esempio supponiamo che F valga per tutti i membri del gruppo G $\{I_1, \dots, I_n\}$, il gruppo delle persone che credono in Dio. Chiamiamo " F^G " il predicato F indessicalizzato a G , così che

$$2^*. \forall (P_n, A), \exists F^G : F^G(A) \Rightarrow R(P_n, F^G, A)$$

(2*) è una ragione universale perché non dipende strettamente da chi la sostiene. E diciamo non "strettamente" perché dipende dal fatto che tutti gli agenti appartenenti a un determinato gruppo, prendono quella considerazione come una ragione. Il quantificatore universale ha qui portata più limitata: si riferisce non a tutti gli agenti esistenti, ma a quelli che appartengono a un determinato gruppo. (2*) può essere generalizzata secondo le trasformazioni (3.) e (4.) sopra. Possiamo quindi affermare che le ragioni non pubbliche si comportano come tutte le altre ragioni e non come le preferenze: non contengono indessicali, ma una limitazione del campo di validità.

Se le ragioni non pubbliche si comportano come le ragioni pubbliche, perché escluderle dalla deliberazione? Per i realisti come Enoch, l'unico modo per escludere una ragione dalla valutazione è dimostrare che c'è una ragione più forte che la sconfigge, oppure dimostrare che non è una ragione. Nel secondo caso, occorre stabilire il suo grado di verità. E il fatto che qualcuno accetti una ragione non è rilevante ai fini dell'ammissibilità di quella ragione. Se $F^G(A)$ fosse falso, quindi, non sussisterebbe lo stesso la relazione R . Secondo i teorici della ragion pubblica – per lo meno seguendo l'approccio basato sulla convergenza – potremmo invece includerla per il fatto che fornisce una ragione conclusiva per A . Ma se sapessimo che $F^G(A)$ è falso, potremmo comunque consid-

erarla come una ragione? O andrebbe esclusa perché, altrimenti, lo Stato sarebbe fondato su qualcosa di falso?³¹

Su questo punto Enoch non è chiaro e, pertanto, l'argomentazione può continuare solo per via speculativa. I teorici della ragion pubblica non possono prendere posizione sulla verità di $F^c(A)$ perché altrimenti prenderebbero posizione sulla verità di una dottrina, finendo così per essere irragionevoli secondo la loro stessa definizione. Se Enoch rimanesse coerente con la sua visione realista, $F^c(A)$ andrebbe esclusa. Se così fosse, però, la sua obiezione contro l'idea di ragion pubblica conterebbe un errore. I teorici della ragion pubblica, infatti, si impegnano solo sulla validità del condizionale " $F^c(A) \Rightarrow R(P, F^c, A)$ "³². I teorici della ragion pubblica non prendono posizione sulla verità dell'antecedente e del conseguente. In particolare, non dicono niente sulla verità di " $F^c(A)$ ". E il condizionale rimane vero anche se l'antecedente è falso. Il condizionale sarebbe falso solo se il conseguente fosse falso e l'antecedente vero. Non è quindi necessario prendere posizione sulla verità di una ragione comprensiva, come potrebbe suggerire Enoch. Questo però non sembra bastare a salvare l'idea di ragion pubblica.

La critica di Enoch (e dei realisti) potrebbe rivelarsi meno severa di quanto appare a prima vista. I teorici della ragion pubblica hanno una possibile difesa, come ho mostrato. Tuttavia, ci sono ragioni sufficienti, a livello filosofico, per dubitare anche della ragion pubblica. Il problema, infatti, non riguarda la valutazione di F^c o la validità di " $F^c(A) \Rightarrow R(P, F^c, A)$ ". Il problema è che c'è un impegno *indipendente* sulla bontà o sulla giustizia di A , l'azione da compiere, che trasforma F^c in un predicato vero o falso e determina lo statuto normativo di R . I teorici della ragion pubblica pensano che A è giusto per una qualche ragione particolare, ma accettano varie considerazioni che sostengono A . Ma questa non è una strategia giustificativa plausibile, è una speranza – quella di trovare consenso. Questo appare evidente quando confrontiamo due considerazioni diverse per la stessa azione o il medesimo stato di cose. Formalizzando:

$$5. \forall A, \text{Claudio}, \exists F^c : F^c(A) \Rightarrow R(C, F^c, A)$$

$$6. \forall A, \text{Sophia}, \exists F^s : F^s(A) \Rightarrow R(L, F^s, A)$$

Per esempio, immaginiamo che Claudio e Sophia discutano se sia giusto aiutare chi è in difficoltà (l'azione " A "). Per Claudio, un persona in difficoltà va aiutata perché "Dio lo ordina" (F^c). Per Sophia, un persona in difficoltà va aiutata perché "quella persona prova dolore" (F^s). Per i teorici della ragion

³¹ Questo punto è sostenuto da J. Raz in "Disagreement in Politics", op. cit., saggio che Enoch cita tra i riferimenti.

³² F^c è un qualsiasi predicato normativa che deriva da una dottrina comprensiva.

pubblica, A sarebbe da compiere sia per Claudio sia per Sophia. Per i sostenitori dell'approccio basato sulla convergenza, sia Claudio sia Sophia hanno almeno una ragione conclusiva per aiutare una persona in difficoltà e nessuno ha obiezioni. Per i sostenitori dell'approccio basato sul consenso, la ragione di Sophia è pubblica; se Claudio fosse ragionevole, accetterebbe la ragione di Sophia, dal momento che non è in contraddizione con le sue credenze. Enoch, se fosse un realista coerente, direbbe che (5.) e (6.) non possono essere entrambe vere: è una mera coincidenza che A sia da compiere per entrambi.

Il caso – e l'intuizione di Enoch – si presenta con maggiore forza quando ci troviamo di fronte a un caso di disaccordo. Per esempio, diciamo che "A" è il "matrimonio tra persone dello stesso sesso", "F^c" è "vietato da Dio" e "F^s" è "legittimo tra persone consenzienti". In questo caso, R sussisterebbe solo nel caso in cui F^c o F^s è vera, ma (5.) e (6.) non possono essere entrambi veri. Ora, se non c'è giustificazione pubblica per A, che cosa deve fare allora lo Stato liberale? Dovrebbe prendere necessariamente posizione sulla verità delle dottrine comprensive messe in campo. Ma questo dimostrerebbe che la ragione pubblica non funziona – o, per lo meno, funziona solo quando ci si trova contingentemente d'accordo su che cosa fare, pur rimanendo il disaccordo sul perché è giusto farlo.

6

La giustificazione dell'obbligo politico è sempre stata per i liberali un problema fondamentale – e, probabilmente, lo rimarrà per molto tempo. Ci si potrebbe forse domandare se si può davvero evitare la logica dei persecutori di cui parlava Mill. Esistono ragioni che giustificano le istituzioni sociali e politiche nei confronti di tutti i cittadini, senza partire dalla verità di una posizione specifica? Ed è davvero possibile tenere separati i principi dalla loro giustificazione? Forse ci si dovrebbe interrogare sul progetto stesso di giustificazione pubblica che ha dominato il dibattito filosofico politico degli ultimi trent'anni³³. La condizione di pubblicità dei principi di giustizia è stata da una parte interpretata solo nei termini di condivisione di ideali e ragioni, con lo scopo mai del tutto chiarito di limitare le possibili divisioni derivanti dall'introduzione di questioni di verità nel dibattito pubblico³⁴.

³³ Sul ruolo della verità nel dibattito pubblico si veda A. Besussi, *Disputandum est*, Bollati Boringhieri, Milano, 2012.

³⁴ Versioni precedenti di questo saggio sono state presentate alla conferenza *Public Reason and Disagreement* a Torino e al *Seminario permanente di teoria politica* a Pavia. Vorrei ringraziare tutti i partecipanti con cui ho avuto occasione di discutere in quelle sedi, Gianfranco

Intuitivamente, la posizione di Rawls potrebbe riuscire a ricomporre il disaccordo politico, nonostante indebolisca di molto il tipo di giustificazione fornita per il risultato ottenuto. Qui si inserisce puntualmente la critica di Enoch: Rawls e i rawlsiani mettono insieme due problemi che andrebbero tenuti separati: da una parte, il problema di giustificare un principio – questione squisitamente filosofica – da quello di trovare un modo di convivere pacificamente – problema di carattere politico.

È pur vero che Rawls, in *Un riesame della ragion pubblica*, sembra rinunciare alla necessità che la giustificazione “piena” sia disponibile affinché una giustificazione possa essere pubblica. Questa rinuncia è assai problematica. Significa ammettere una sconfitta sul piano filosofico: il metodo della ragion pubblica non basta a fornire da sola una giustificazione robusta dei principi che regolano le istituzioni. Se la giustificazione fosse più robusta, forse sarebbe pubblica anche nel senso in cui lo intende Enoch: le ragioni, se sono ragioni, sono ragioni per tutti. Ma è chiaro che, così facendo, non riusciamo mai a raggiungere il consenso, dato il tipo di disaccordo che caratterizza le società contemporanee. Se la giustificazione rimane pubblica nel senso dell’ultimo Rawls e dei rawlsiani potremmo anche ottenere consenso, ma perderemmo la giustificazione: si accetta la contingenza e si spera che vi siano tante ragioni, anche false, per sostenere un principio.