

RISPETTO, DISACCORDO E GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA: COSA È DAVVERO IN GIOCO?

EMANUELA CEVA

Università degli Studi di Pavia

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

emanuela.ceva@unipv.it

ABSTRACT

On the basis of what reasons ought the state's coercive action to be justified? In this article, I discuss the Rawlsian response to this question, which singles out shared and accessible reasons grounded in political values as the only possible bases for public justification. By engaging with Christopher Eberle's critique of this position, I defend the Rawlsian argument for public reason as capable of resolving epistemic disagreements in a context of persistent practical disagreement. I build my defence on a proceduralist interpretation of public reason. This interpretation rejects the common idea that central to the project of public justification is the restriction of the kinds of reasons that citizens have in support of collective decisions. The project of public justification requires, rather, that the constraints of public reason apply to the establishment of respectful and legitimacy-generating processes capable of giving citizens valid reasons to comply with collective decisions (while the substance of such decisions may remain the object of disagreement).

KEYWORDS

Respect, public justification, public reason, disagreement.

1. INTRODUZIONE

Sulla base di quali tipi di ragioni dovrebbe essere giustificata l'azione coercitiva dello stato? Attorno a questa domanda si articola una delle riflessioni centrali al dibattito filosofico politico specialmente di area liberale. L'idea di base è ben nota e radicata; vi è una presunzione di libertà personale a favore di ciascun individuo tale che ogni intervento esterno che limita l'esercizio di tale libertà deve essere giustificato. Poiché lo stato agisce coercitivamente in questo senso, l'azione statale deve essere giustificata. E poiché una buona giustificazione è fondata su ragioni ricevibili dalle parti in causa, si apre la questione relativa a quali tipi di ragioni possano meglio adempiere a questa funzione giustificativa.

Più nello specifico, una parte considerevole dei filosofi politici che si sono recentemente fatti carico di questa domanda hanno suggerito, seguendo John Rawls, che la giustificazione dell'azione coercitiva statale deve essere pubblica nel senso che deve avvalersi di ragioni che siano condivise generalmente dai cittadini¹. Poiché le società sono tipicamente caratterizzate dal “fatto del pluralismo”, ci si può aspettare un buon margine di disaccordo sulle ragioni giustificative dell'attività statale, quale riflesso del disaccordo sulle dottrine etiche, filosofiche e religiose variamente sottoscritte dai cittadini. Per questa ragione, semplificando, si propone che la giustificazione dell'azione coercitiva dello stato sia fondata su ragioni pubbliche; ragioni, cioè, alle quali tutti i cittadini hanno accesso perché derivano dalla cultura politica di base della società e sono informate da un pacchetto di valori politici fondamentali sui quali ci si aspetta vi sia consenso, fermo restando il dissenso di carattere etico, filosofico e religioso².

Da questa prospettiva una società bene ordinata è, quindi, una società alle cui fondamenta è posta una concezione pubblica della giustizia che dà contenuto a quella ragione pubblica alla quale i cittadini ragionevoli sono chiamati a fare riferimento per dirimere le controversie pratiche in circostanze di disaccordo epistemico³. La soluzione consiste nella determinazione di un ordine di priorità tra ragioni alla luce della priorità che i valori politici hanno su valori non-pubblici – che hanno, invece, derivazione etica, filosofica o religiosa – e dell'ordine di priorità interno all'insieme dei valori politici stessi. Così le ragioni fondate su valori religiosi dovranno cedere il passo, per così dire, a quelle

¹ J. Rawls, *Political Liberalism* (1993), tr. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012. Per discussioni recenti interne all'argomento rawlsiano per la ragione pubblica si veda J. Quong, *Liberalism without Perfection*, Oxford University Press, Oxford, 2010 e C. Testino, *Ragioni pubbliche e giustificazione*, Il Melangolo, Genova, 2012. La tesi che il progetto di giustificazione pubblica costituisce il cuore della teoria politica liberale è stata originariamente avanzata da J. Waldron, “Theoretical Foundations of Liberalism”, *The Philosophical Quarterly*, 37, 1987, pp. 127–150.

² Cfr. Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., pp. 213-216. Rawls ha suggerito che, per una democrazia liberale, tale consenso verte su valori quali l'eguaglianza di libertà civili e politiche, un'equa eguaglianza delle opportunità e la reciprocità economica (cfr. Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., p. 224).

³ Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., p. 157. Non ho lo spazio né l'interesse qui a entrare in una discussione delle caratteristiche della ragionevolezza rawlsiana. Basti ricordare, ai fini di questo lavoro, che le persone ragionevoli sono caratterizzate (i) dalla disponibilità a proporre gli uni agli altri equi termini per la cooperazione sociale, i quali (ii) richiedono il riferimento alla ragione pubblica, dato il fatto del pluralismo ragionevole, quale base per stabilire le condizioni per l'esercizio legittimo del potere coercitivo dello stato (si veda Rawls, *ivi.*, pp. 49-51 e, per una discussione, Quong, *Liberalism without Perfection*, op. cit., e J. Quong, “The Rights of the Unreasonable Citizens”, *Journal of Political Philosophy*, 12, 2004, pp. 314–35).

fondate su valori politici e, tra queste ultime, le ragioni che fanno appello alle libertà fondamentali delle persone avranno priorità rispetto a quelle che si rifanno, per esempio, all'eguaglianza delle opportunità⁴.

Su questa posizione si è aperto di recente un ampio dibattito focalizzato sulla questione se sia plausibile presumere che le ragioni che derivano da questo pacchetto di valori condivisi devono sempre avere priorità sulle ragioni di derivazione religiosa che, dato il fatto del pluralismo, sembrano essere per natura settarie e non condivise o condivisibili⁵. In questo senso, in un recente contributo al dibattito – riproposto in questo simposio – Christopher Eberle si chiede se sia plausibile sostenere che nessuna ragione di natura religiosa possa *mai* giustificare in modo decisivo l'azione coercitiva dello stato, mentre vi sono ragioni secolari che sono in grado di svolgere questa funzione⁶.

In questo articolo vorrei prendere in esame la discussione che Eberle offre, nello specifico, di un argomento per l'appello alla ragione pubblica, come prima presentato; l'argomento basato sul rispetto⁷. Secondo questo argomento, fornire ragioni non-pubbliche a giustificazione dell'azione coercitiva dello stato sarebbe irrispettoso dello status morale delle persone poiché risulterebbe nella limitazione del loro spazio di azione alla luce di ragioni che non sono generalmente ricevibili da coloro ai quali sono indirizzate. Affinché l'azione coercitiva dello stato sia legittima è necessario che coloro che vi sono soggetti dispongano di ragioni, che riconoscono come valide, in grado di offrire una giustificazione sufficiente e decisiva di tale azione. Secondo Eberle, non vi è nulla di irrispettoso se una simile giustificazione non è fondata su ragioni condivise da tutti i cittadini – come vorrebbe la tesi della ragione pubblica rawlsiana che ho presentato sopra. Una giustificazione rispettosa può, invece, fare appello a una panopia di ragioni non condivise all'interno delle quali, però, ciascun individuo deve poterne riconoscere di valide per se stesso (anche se non per tutti)⁸.

Per illustrare questo punto, Eberle offre un esempio che credo sia importante esaminare poiché mostra un potenziale fraintendimento dell'argomento basato sul rispetto e, di conseguenza, mette in discussione la presa della critica al modello giustificativo della ragione pubblica rawlsiana. L'esempio prende in

⁴ Rawls, *Political Liberalism*, op. cit., pp. 289-371.

⁵ Si veda, tra tutti, G. Gaus, *The Order of Public Reason. A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

⁶ C. J. Eberle, "Religion, Respect and War: Against the Standard View of Religion in Politics", in T. Bailey e V. Gentile (a cura di), *Rawls and Religion*, Columbia University Press, New York, 2014, pp. 29-51.

⁷ Ivi., pp. 33-35.

⁸ Ivi., p. 37.

considerazione, come questione controversa, la decisione di uno stato di invaderne militarmente un altro⁹. Viene, così, illustrata una situazione nella quale vi è un chiaro intervento coercitivo da parte dello stato sui cittadini. Nonostante i cittadini siano d'accordo con questa decisione, essi sono in disaccordo circa le ragioni che la giustificano. Alcuni ritengono che l'invasione sia giustificata per ragioni punitive della condotta internazionale dello stato invaso; altri mettono in gioco ragioni utilitariste, che guardano alle conseguenze positive dell'invasione rispetto al miglioramento della qualità della vita dei cittadini dello stato invaso; altri ancora si appellano alla sicurezza pubblica.

Secondo Eberle, nonostante non esistano ragioni condivise che giustificano l'intervento in modo decisivo, valide al contempo per tutti e ciascuno, l'intervento è comunque giustificato. Ciascuno, infatti, dispone di ragioni che convergono nel ritenere l'intervento legittimo anche se su basi differenti¹⁰. Se questo è vero, continua Eberle, allora a nessuno viene mancato di rispetto perché nessuno è soggetto a un esercizio di potere coercitivo ingiustificato. Ne segue che, secondo Eberle, l'argomento basato sul rispetto fallisce nel mostrare che l'azione coercitiva dello stato deve essere giustificata solo per mezzo di ragioni condivise e generalmente accessibili. È, invece, plausibile pensare che essa possa essere giustificata anche in riferimento a ragioni non-pubbliche. Da questo segue anche che gli attori istituzionali, che si trovano a dovere fornire ragioni a sostegno delle decisioni collettive, lo possano fare proponendo ragioni (incluse quelle di natura religiosa) che convincono su basi differenti cittadini differenti¹¹.

Vorrei suggerire che questo esempio rischia di portarci fuori strada e, quindi, fornisce una base non adatta a saggiare la cogenza dell'argomento basato sul rispetto per la ragione pubblica. Lo scenario illustrato da Eberle rappresenta una situazione di disaccordo epistemico in circostanze di accordo pratico. L'esempio ritrae, infatti, uno scenario ove l'oggetto del disaccordo sono le ragioni che giustificano un intervento coercitivo da parte dello stato a sostegno di un'azione istituzionale sulla quale, tuttavia, non vi è disaccordo (tutti i cittadini ritengono che l'invasione militare di un altro stato sia giustificata). Nell'esempio, non occorre alcuna mancanza di rispetto poiché, fermo restando il disaccordo sulle ragioni fornite, nessuno è oggetto di un intervento coercitivo che lo obbliga a fare qualcosa che giudica essere moralmente sbagliata. Se il fine di Eberle è di illustrare uno scenario nel quale una certa azione statale mette a repentaglio il rispetto dovuto ai cittadini – ed è quindi bisognosa di

⁹ Ivi., pp. 36-37.

¹⁰ Ivi., p. 37.

¹¹ Ivi., p. 38.

una giustificazione pubblica – allora l'esempio proposto pare poco adatto e rischia di confondere le acque su cosa il rispetto richiede in termini di giustificazione dell'azione statale e quali sono le circostanze in cui tali richieste rischiano di non essere soddisfatte.

In quanto segue, cercherò di precisare questa considerazione tramite una ricostruzione di quello che credo sia il cuore dell'argomento basato sul rispetto che non viene colto dall'esempio di Eberle. Offrirò poi un esempio alternativo e mostrerò in che senso l'argomento basato sul rispetto è, invece, in grado di fornire una solida fondazione per un'interpretazione procedurale dell'argomento rawlsiano per la ragione pubblica, quale base capace di giustificare l'azione statale in circostanze di disaccordo.

2. RISPETTO, COERCIZIONE E GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA: UNA RICOSTRUZIONE

Per comprendere il funzionamento dell'argomento basato sul rispetto sembra necessario partire da una esplicitazione del concetto di rispetto presupposto dall'argomento. Eberle ne offre una caratterizzazione sintetica nei termini seguenti. Alle persone è dovuto rispetto quale risposta alla loro dignità, che posseggono in virtù del loro status morale di agenti. In quanto agenti morali, le persone hanno aspirazioni e fini propri. Rispettarle significa tenere in considerazione questo loro status e non trattarle meramente come mezzi, passibili di manipolazione, per i nostri fini¹². Vediamo questa idea più da vicino.

L'idea di rispetto che Eberle correttamente individua alla base dell'argomento per la ragione pubblica può essere chiarita in modo più esteso ricorrendo all'interpretazione del rispetto come riconoscimento proposta da Stephen Darwall¹³. Secondo questa interpretazione, dire che le persone devono essere rispettate in quanto persone significa sostenere che esse hanno diritto a essere considerate dagli altri come vincoli alle loro azioni permissibili¹⁴. Rispettare qualcuno, in questo senso, significa fare i conti con il fatto che questo qualcuno è una *persona* e ha diritto a essere trattato di conseguenza, in modo appropriato al suo status. In questo senso, il rispetto implica riconoscimento.

Ma cosa vuole dire nella sostanza trattare qualcuno come una persona? Seguendo un'interpretazione di matrice kantiana, l'argomento basato sul rispetto – in linea con larga parte della teoria democratica – abbraccia l'idea che trattare qualcuno come una persona significa trattarla come un agente morale,

¹² Ivi., p. 33.

¹³ S. Darwall, "Two Kinds of Respect", *Ethics*, 88, 1977, pp. 36–49.

¹⁴ Ivi., p. 38.

come un auto-legislatore, che dovrebbe essere considerato quale autore e destinatario di una qualsiasi norma che ponga vincoli alla sua condotta¹⁵. Trattare le persone come auto-legislatrici implica, quindi, che le persone non devono essere oggetto di coercizione che le forzi a seguire una norma che giudicano essere moralmente sbagliata; una norma alla quale non si sarebbero mai vincolate se avessero potuto decidere in prima persona e la cui osservanza rischia di minare la loro integrità morale. In questa interpretazione, l'integrità morale corrisponde al senso che una persona ha del proprio sé, per cui avere integrità morale implica vivere secondo coscienza¹⁶. La coscienza di una persona va intesa qui come la facoltà di discernere ciò che è moralmente giusto o sbagliato secondo il proprio giudizio¹⁷. Contravvenire alle ingiunzioni della propria coscienza implica, quindi, contravvenire alla propria integrità morale andando contro a quanto si giudica essere moralmente giusto o sbagliato. Poiché è proprio di una persona in quanto auto-legislatrice preservare la propria integrità morale, rispettare una persona in questo senso significa non agire in modo che possa minare la sua integrità morale.

Quando il rispetto lavora come principio politico, esso richiede – quindi – che ai cittadini venga garantito lo spazio maggiore possibile per condurre la propria vita con integrità, seguendo le ingiunzioni della propria coscienza (quali che siano) e al riparo dall'interferenza altrui. In questo senso, il rispetto dovuto alle persone sostanzia una presunzione contraria alla coercizione. Tuttavia, l'argomento basato sul rispetto non è un argomento contro la coercizione *tout court* e, quindi, non conduce necessariamente all'anarchismo¹⁸. Affinché le istituzioni mostrino rispetto per i cittadini non è necessario che esse assumano il ruolo di “guardiano notturno” e, limitato lo spazio per l'intervento statale al minimo, svolgano una sola funzione di controllo rispetto ai vincoli che le persone impongono le une alle altre. Il punto è, piuttosto, far sì che i vincoli esterni posti alla condotta personale di un soggetto siano giustificati in

¹⁵ Formulazioni recenti di questa tesi sono presentate in C. Bird, “Status, Identity and Respect”, *Political Theory*, 32, 2004, pp. 207–232; “Mutual Respect and Neutral Justification”, *Ethics* 107, 1996, pp. 62–96; J. W. Boettcher, “Respect, Recognition and Public Reason”, *Social Theory and Practice*, 33, 2007, pp. 223–239; E. Ceva, “Self-legislation, Respect and the Reconciliation of Minority Claims”, *Journal of Applied Philosophy*, 28, 2011, pp. 14–28; and C. Larmore, *The Autonomy of Morality*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.

¹⁶ Si veda, per esempio, C. Kukathas, *The Liberal Archipelago*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

¹⁷ Si veda, per esempio, Ceva, “Self-legislation, Respect and the Reconciliation of Minority Claims”, op. cit. e J. Childress, “Appeals to conscience”, *Ethics*, 89, 1979, pp. 315–335.

¹⁸ Robert Paul Wolff ha dato la presentazione per antonomasia dell'argomento anarchico nei termini di un conflitto irrisolvibile tra autorità ed autonomia (cfr. R. P. Wolff, *In Defence of Anarchism*, University of California Press, Berkeley, 1970).

modo appropriato e resi coerenti con le ingiunzioni della sua coscienza. Detto altrimenti, rispettare le persone significa riconoscere loro il diritto di richiedere che le decisioni collettive siano loro giustificate. In questo senso, come anticipato, una persona deve potere guardare a se stessa come autrice e destinataria delle norme che ne vincolano la condotta¹⁹.

Una simile aspirazione risulta di assai difficile realizzazione quando si opera in contesti sociali abitati dal disaccordo in relazione a questioni che richiedono l'intervento regolativo dello stato. Ora, credo sia importante evidenziare che questi contesti sono tipicamente abitati dal disaccordo secondo due dimensioni, pratica ed epistemica. Il disaccordo investe, cioè, sia i fini perseguibili attraverso l'impiego del potere coercitivo dello stato, sia le ragioni addotte a sostegno delle diverse posizioni in merito. Il primo tipo di disaccordo guarda al contenuto delle decisioni collettive e verte sulla sostanza delle azioni statali; il secondo concerne, invece, i processi decisionali e verte sulle ragioni giustificative dell'azione statale. Si tratta di contesti problematici dal punto di vista del rispetto perché incarnano il rischio che alcuni cittadini vengano coartati ad agire in conformità a decisioni collettive che ritengono moralmente sbagliate *in assenza di ragioni* per la coercizione da loro riconosciute come valide.

Un esempio illustrativo di questo tipo di scenario è dato dalla *vexata quaestio* della permissibilità dell'interruzione volontaria di gravidanza. A questo proposito, l'azione coercitiva dello stato è multiforme poiché riguarda molteplici aspetti della questione e soggetti coinvolti. La questione, infatti, non è soltanto se le istituzioni devono riconoscere alle donne il diritto di abortire. Ci si domanda anche, per esempio, se sia lecito che i medici (segnatamente coloro che svolgono la propria attività professionale nel settore pubblico) siano soggetti a un obbligo di previsione del servizio e se tale obbligo, qualora giustificato, si estenda anche ad altri professionisti del settore (per esempio, agli infermieri o al personale ospedaliero in generale). Un'altra dimensione della controversia è più generale e indiretta; essa riguarda l'azione coercitiva che lo stato esercita tramite la tassazione e la destinazione delle risorse così acquisite al finanziamento di strutture pubbliche che offrono servizi per l'interruzione della gravidanza. È possibile giustificare un obbligo per i cittadini di pagare le tasse qualora i fini perseguiti con la tassazione siano contrari ai loro giudizi circa ciò che è giusto o sbagliato? Questi interrogativi costituiscono le coordinate dello spazio del dissenso pratico circa i fini che lo stato è legittimamente chiamato a perseguire per mezzo dell'impiego del potere coercitivo.

¹⁹ La tesi che il rispetto fonda un diritto alla giustificazione è stata recentemente difesa da R.Forst, *The Right to Justification*, Columbia University Press, New York, 2012.

Al disaccordo pratico si aggiunge anche il disaccordo epistemico, che investe le ragioni alle quali le diverse parti coinvolte fanno appello per sostenere pubblicamente la propria posizione. In questo caso, la linea di demarcazione tradizionale è tra i sostenitori della libertà di scelta personale, da un lato, e coloro che ritengono, dall'altro lato, che le questioni relative all'inizio della vita umana siano indisponibili alla scelta personale. Mentre i primi sono soliti poggiare le proprie posizioni su di un bagaglio argomentativo liberale, i secondi includono sia argomenti etici (che spesso assumono la forma del pendio scivoloso rispetto alle conseguenze attese di tali scelte), sia di natura religiosa (che evocano l'idea della sacralità della vita umana).

In queste circostanze, vi è un duplice senso in cui alle persone può venire a mancare il rispetto dovuto loro in virtù del proprio status di auto-legislatori. In un primo senso, quale implicazione del disaccordo pratico, esse possono venirsi a trovare nella situazione di essere coartate ad agire contro le ingiunzioni della propria coscienza. Così un medico, convinto che la vita umana vada protetta in tutte le sue forme, può trovarsi a essere costretto a prendere parte a operazioni di interruzione volontaria della gravidanza; analogamente, un cittadino, incerto circa lo status ontologico e morale del feto, può ritrovarsi a vedere parte delle proprie risorse, trasferite allo stato per mezzo della tassazione, destinate a interventi abortivi.

Ma questo non è l'unico senso in cui lo scenario in questione rischia di minare l'integrità morale dei cittadini. In un secondo senso, quale implicazione del disaccordo epistemico, la coercizione può avvenire in assenza di ragioni giustificative che i cittadini possono riconoscere come valide. In questo senso, non solo il medico anti-abortista sarà tenuto a prestare servizio nel corso di operazioni di interruzione volontaria della gravidanza, ma sarà costretto a farlo forzatamente (presumibilmente sotto pena di sanzioni) senza che l'azione che gli viene richiesta sia sorretta da ragioni che spieghino perché l'obbligo deve essere ottemperato nonostante il suo contenuto sia oggetto di disapprovazione personale. Lo stesso discorso si applica chiaramente anche ai cittadini sottoposti a tassazione.

Quello che vorrei mostrare con questo esempio è che le implicazioni del disaccordo per la giustificazione della coercizione rilevano in termini di rispetto in questa duplice dimensione. Una teoria della giustificazione pubblica che voglia rispondere a questo tipo di problemi deve avere ben presente entrambe le dimensioni per verificare, in *primis*, quali minacce si pongono all'integrità morale delle persone e, poi, su quale dimensione del disaccordo sia più promettente lavorare, se non per annullarle, almeno per minimizzarne la portata.

È alla luce di queste considerazioni che ritengo non pienamente soddisfacente il resoconto dell'argomento per la giustificazione pubblica basato sul rispetto dato da Eberle (e riportato sopra). Lo scenario usato per illustrare il problema è tale per cui una dimensione del disaccordo passa sotto silenzio. Si tratta, infatti, di uno scenario in cui i cittadini convergono su di una decisione collettiva (l'invasione *manu militari* di un altro stato), anche se per ragioni diverse. In questo caso il disaccordo epistemico non fa problema, in termini di rispetto, perché esso avviene in circostanze di accordo pratico. Eberle ha ragione nel rilevare che non vi è nulla di irrispettoso nello scenario da lui tratteggiato, fermo restando il disaccordo epistemico. Nessuno viene coartato ad agire in modo contrario ai dettami della sua coscienza in assenza di ragioni ritenute valide. I problemi di rispetto si verificano quando, invece, una simile azione coercitiva avviene e – in circostanze di disaccordo morale ed epistemico – l'integrità morale dei cittadini è a rischio in contraddizione con il trattamento rispettoso che, invece, dovrebbero ricevere nella loro capacità di auto-legislatori. È questo il caso dei medici anti-abortisti e sarebbe il caso di cittadini pacifisti che ragionevolmente dissentono con la decisione del loro stato di invaderne un altro, nello scenario di Eberle.

Giunti a questo punto, la domanda che vorrei porre è la seguente: in circostanze di disaccordo pratico la giustificazione pubblica può sopravvivere anche alla permanenza di disaccordo epistemico? Oppure, viceversa, è necessario costruire accordo epistemico per neutralizzare gli effetti irrispettosi del disaccordo pratico? In quanto segue risponderò in maniera affermativa alla seconda domanda e sosterrò che, con buona pace di Eberle, è esattamente questa opzione a costituire l'essenza e la forza della teoria rawlsiana della ragione pubblica in una sua veste procedurale.

3. LA GIUSTIFICAZIONE PUBBLICA E IL RICORSO A RAGIONI CONDIVISE

Come dovrebbe essere concepita la giustificazione pubblica dell'azione coercitiva dello stato a fronte di situazioni caratterizzate da disaccordo sia di natura epistemica sia pratica? Alla luce di quanto sostenuto poco sopra, si tratta di una domanda di cruciale importanza poiché è proprio in casi di questo tipo che il disaccordo pone i problemi più insidiosi in termini di rispetto per le persone. Se vogliamo, quindi, saggiare la tenuta dell'argomento basato sul rispetto, una presa in carico di tali casi si presenta come necessaria.

Ora, vorrei mostrare come la teoria rawlsiana della ragione pubblica – almeno nell’interpretazione che proporrò – sia in grado di offrire una risposta molto più promettente di quanto Eberle non sia disposto a concedere.

La premessa dell’argomento è il disaccordo pratico, l’assenza cioè di un consenso tra persone ragionevoli su quali corsi d’azione lo stato sia legittimato a intraprendere. Si ricorderà che il disaccordo pratico è un disaccordo sostanziale, che riguarda, cioè, il contenuto delle decisioni collettive. Se siamo pronti ad accogliere l’invito di Rawls a farci carico del fatto del pluralismo, dobbiamo convenire nel riconoscere che le dottrine comprensive che costituiscono la sostanza del disaccordo sono incompatibili, per quanto ragionevoli. Ne segue che la possibilità di costruire un consenso sulla sostanza delle decisioni collettive che lo stato è chiamato a eseguire tramite l’uso del suo potere coercitivo è una chimera.

Possiamo sperare, certo, in una fortunata coincidenza degli interessi che, attraverso interazioni negoziali tra le parti, conduca a una qualche soluzione di compromesso, un *modus vivendi*²⁰. Ma si tratterebbe di una soluzione altamente instabile poiché non potrebbe contare su di una base consensuale vera e propria data dalla condivisione di valori e non dalla semplice convergenza dei loro portatori. Per dirlo altrimenti, se rimaniamo concentrati sulle ragioni che le persone *hanno*, in virtù delle dottrine comprensive alle quali sono leali, non sembra esservi spazio per la costruzione di una soluzione consensuale al disaccordo.

Fortunatamente, esiste un’altra dimensione del disaccordo sulla quale è possibile lavorare; il disaccordo epistemico. Come ho spiegato nel corso del paragrafo precedente, il disaccordo epistemico concerne le ragioni che i cittadini sono chiamati a produrre per sostenere pubblicamente la loro posizione circa la legittimità dell’azione coercitiva statale (l’oggetto del disaccordo pratico). Ora, per come la vedo io, la tesi della ragione pubblica rawlsiana mira proprio a superare questo tipo di disaccordo. Nonostante la permanenza del disaccordo pratico, è possibile che si costruisca accordo epistemico vincolando i tipi di ragioni che possono essere presentate a sostegno dell’azione coercitiva dello stato. Per questa ragione viene richiesto che la giustificazione delle decisioni collettive si fondi su ragioni condivise e accessibili a tutti i cittadini. Questi vincoli riguardano il processo decisionale, non i suoi esiti. Affinché esso produca decisioni collettive legittime, per quanto controverse nella sostanza, è necessario cioè fornire ai cittadini ragioni per le quali essi dovrebbero riconoscere gli esiti del processo decisionale – quali che siano. Questo può avvenire

²⁰ Per una discussione recente, si veda R. Sala, *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*, Liguori, Napoli, 2012.

solo se il processo decisionale si fonda su ragioni condivise e accessibili a tutti, sulla base delle quali la logica delle decisioni collettive controverse può essere spiegata a tutti e a ciascuno. Questa base consensuale è cruciale affinché tutti i cittadini possano guardare a se stessi come co-autori delle norme, e non solo come i loro destinatari, quale condizione necessaria di un trattamento rispettoso della loro personalità morale.

Nonostante non sia qui interessata a una ricostruzione del *pedigree* di questa posizione tra gli epigoni di Rawls, vorrei comunque richiamare la posizione sostenuta a riguardo da Fabienne Peter, che è stata tra le prime ad aderire esplicitamente a una interpretazione procedurale della tesi della ragione pubblica²¹. Nel resoconto di Peter, le decisioni collettive sono legittime se derivano da un processo decisionale soggetto a certi vincoli giustificativi²². In altre parole, l'appello alla ragione pubblica riguarda la caratterizzazione del processo decisionale e non la sostanza delle decisioni alle quali esso conduce. I cittadini possono continuare a fare riferimento alle ragioni che hanno e che derivano dalle dottrine comprensive che essi variamente abbracciano. Affinché una decisione sia legittima non è richiesto, cioè, che i cittadini condividano le stesse ragioni a sostegno di quella specifica decisione (come suggerito, invece, nell'esempio discusso da Eberle). È, invece, necessario che tutti riconoscano che quella decisione è stata prodotta per mezzo di un processo che hanno ragione di credere sia capace di generare decisioni legittime, quali che siano. Il processo decisionale sarà così in grado di dare ragioni ai cittadini affinché questi riconoscano se stessi e si riconoscano gli uni gli altri come co-autori delle decisioni collettive (in linea con ciò che l'argomento basato sul rispetto richiede).

Ripensiamo al caso dell'aborto. Le parti non dispongono di ragioni conclusive che possano convergere su azioni statali condivise, siano esse a sostegno ovvero contrarie all'aborto. Allo stesso tempo, una qualche decisione in merito *deve* essere presa; ci troviamo, infatti, in un contesto ove una decisione pubblica è necessaria per stabilire quali servizi devono essere forniti dallo stato, un contesto in cui anche la non-decisione implica una decisione.

In una situazione di questo tipo, l'appello ai valori politici condivisi, che costituiscono la sostanza della ragione pubblica, è in grado di *dare* ragioni capaci di superare il disaccordo pratico risolvendo il disaccordo epistemico. Queste sono ragioni per l'accettazione dell'imposizione coercitiva di certe decisioni collettive, nonostante il disaccordo sul loro contenuto, in virtù delle qualità del

²¹ F. Peter, *Democratic Legitimacy*, Routledge, London, 2009.

²² Ivi., pp. 92-100.

processo decisionale che le ha prodotte²³. Il medico anti-abortista continuerà a ritenere che l'aborto è un male secondo la sua concezione del bene, ma gli sono offerte ragioni procedurali per ottemperare all'obbligo di prendere parte a operazioni di interruzione volontaria della gravidanza, che fanno riferimento per esempio a valori di civiltà, da lui riconoscibili come validi quali parti integranti della cultura politica che informa la struttura di base della società in cui vive. In questo senso, le ragioni discordi vengono armonizzate per mezzo del riferimento a valori politici condivisi da tutte le parti e da ciascuna.

Detto altrimenti, e per ricapitolare, il consenso sulle ragioni che si *danno* permette di superare il dissenso circa le ragioni che le parti *hanno* e, così facendo, tale consenso diviene la base per la giustificazione dell'azione statale. In questo senso, le ragioni di derivazione procedurale hanno lo status di ragioni di secondo ordine²⁴. Queste ragioni escludono dalla deliberazione individuale circa l'ottemperamento dell'obbligo imposto dalla norma in questione le ragioni di primo ordine derivate dalle dottrine comprensive variamente abbracciate dai soggetti e che sostanziano il disaccordo pratico.

4. CONCLUSIONE

Alla luce della ricostruzione procedurale della tesi rawlsiana della ragione pubblica che ho offerto, vorrei concludere evidenziandone un paio di importanti implicazioni che credo ne rafforzino la presa.

In primo luogo, essendo sottratta alla volatilità delle ragioni che le persone si trovano ad avere, la tesi della ragione pubblica così presentata è in grado di fornire una giustificazione dell'azione statale più stabile nella durata. La giustificazione pubblica non dipende dalla disponibilità – presunta o effettiva – di ragioni da parte di una cittadinanza mutevole; essa è, piuttosto, saldamente ancorata ai principi politici fondamentali della società, che si presume essere stabili nel tempo (sebbene non del tutto immuni ai cambiamenti) poiché ne costituiscono l'ossatura portante e, alla luce dei quali, ragioni a sostegno dell'azione statale possono essere stabilmente date.

²³ Una difesa di quest'ipotesi nell'ambito della teoria democratica può essere trovata in T. Christiano, "The Authority of Democracy", *Journal of Political Philosophy*, 12, 2004, pp. 266-290; *The Constitution of Equality*, Oxford University Press, Oxford, 2008; H. Richardson, *Democratic Autonomy*, Oxford University Press, Oxford, 2002. Per una discussione, si veda tra gli altri C. Brettschneider, *Democratic Rights*, Princeton University Press, Princeton, 2007.

²⁴ Per una trattazione della natura delle ragioni di secondo ordine e delle relazioni che esse intrattengono con le ragioni di primo ordine, si veda J. Raz, *Practical Reason and Norms*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 41-42 e 183-184.

È nota la preoccupazione rawlsiana per la stabilità di una società bene ordinata. Credo che una qualsiasi valutazione della cogenza della tesi della ragione pubblica non possa prescindere dal farsi carico di una disamina di questa preoccupazione e delle condizioni per il suo superamento. Si può poi pensare che si tratta di una preoccupazione esagerata o poco sensata, o ancora di una dimensione di una società bene ordinata rispetto alla quale la teoria filosofica non ha nulla da dire (sgombrando il campo alla teoria sociologica, invece). Quale che sia l'esito della riflessione, questa dimensione non può essere scontata a costo di fraintendere il progetto della giustificazione pubblica rawlsiana nel suo insieme.

In secondo luogo, l'argomento che ho ricostruito sembra essere in grado di fornire una guida normativa cogente agli attori istituzionali. Questi ultimi sono, infatti, chiamati a fornire ragioni basate su di un insieme di valori condivisi e perciò largamente accessibili, disponibili e generalmente ricevibili dai cittadini. Poiché si tratta di ragioni basate su valori condivisi, questa strategia giustificativa implica un onere epistemico inferiore rispetto all'alternativa tratteggiata da Eberle, che richiede un notevole sforzo di conoscenza dei diversi interlocutori, accesso ai loro insiemi di valori e comprensione delle loro ragioni per proporre un pacchetto all'interno del quale tutti e ciascuno possano ritrovare la propria. Quest'ultimo esercizio sembra essere particolarmente complesso in contesti di pluralismo e richiedere, pertanto, una sforzo epistemico il cui successo sembra essere tutt'altro che scontato.

Se crediamo, e questa è una condizione necessaria per la tenuta del mio argomento, che la teoria politica debba essere in grado di guidare l'azione dei cittadini, una preoccupazione circa la fattibilità del progetto normativo che si sostiene sembra imprescindibile²⁵. Questo non implica certamente abbassare di necessità le nostre pretese normative o, men che meno, cedere rispetto all'avanzamento delle nostre rivendicazioni di giustizia. Si tratta, in realtà, solo di considerare il vincolo di fattibilità nel novero dei criteri valutativi delle teorie che mettiamo in campo. Si tratta, per dirlo con Rawls, di costruire utopie ragionevoli all'interno dello spazio che il mondo ci concede.

²⁵ Per una discussione recente dei vincoli di fattibilità alla teoria politica normativa, si veda F. Pasquali, *Virtuous Imbalance: Political Philosophy between Desirability and Feasibility*, Ashgate, Farnham, 2012.