

Stephen Macedo

Ragione pubblica, democrazia e comunità politica: un riesame delle critiche

I sostenitori del secolarismo sbagliano quando chiedono ai credenti di separarsi dalla loro religione prima di entrare nell'arena pubblica. Frederik Douglas, Abraham Lincoln, William Jennings Bryant, Dorothy Day, Martin Luther King – dunque, la maggior parte dei grandi riformisti della storia americana – non solo erano motivati dalla fede, ma hanno ripetutamente fatto uso di un linguaggio religioso per difendere la loro causa. [...]

La democrazia esige che chi ha motivazioni religiose per agire traduca i valori propri di una religione specifica in valori universali, e che faccia proposte che possano essere oggetto di discussione e che siano riconducibili alla ragione. Potrei oppormi all'aborto per motivi religiosi, ma se cercassi di far approvare una legge che lo vieta, non potrei far semplicemente riferimento agli insegnamenti della mia Chiesa o evocare il volere di Dio: devo spiegare perché l'aborto viola principi accessibili a persone di qualsiasi fede, compreso chi non ha nessuna fede.

Tutto questo sarà difficile da accettare per chi crede nell'infallibilità della Bibbia, come molti Evangelici; tuttavia, in una democrazia pluralista non c'è altra scelta: la politica dipende dalla nostra capacità di persuaderci l'un l'altro del fatto che bisogna agire in vista di scopi comuni che si fondano su una realtà comune ¹.

Il discorso di Barack Obama sulla relazione tra convinzioni religiose e politica democratica rappresenta una presa di posizione saggia ed eloquente: affronta direttamente quel tipo di controversie che circondano l'idea di «ragione pubblica liberale» e la religione e raggiunge il giusto equilibrio su un tema che, a mio parere, è stato oggetto di molte incomprensioni e polemiche fuorvianti nelle riviste accademiche, nei pronunciamenti dei giudici e nella politica militante.

¹ B. Obama, *A Call to Renewal*, obama.senate.gov/podcast/060628-call_to_renewal_1.

Il tipo di «neutralità» che molti liberali difendono riguarda la giustificazione: si tratta della tesi secondo la quale i valori politici liberali (almeno quelli che forniscono sostegno agli elementi costituzionali essenziali e che vengono invocati per decidere sulle questioni di giustizia di base²) non dovrebbero dipendere da particolari valori religiosi e da (quelle che John Rawls ha definito) visioni del mondo comprensive³. Tesi particolari su ciò che sarebbe vero riguardo molti aspetti della religione e della filosofia sono soggette a un disaccordo ragionevole talmente ampio da non poter essere una base su cui costituire, giustificare e imporre un ordinamento costituzionale che definisca i diritti fondamentali dei cittadini: a causa del fatto del pluralismo ragionevole⁴, fare appello a verità religiose particolari significherebbe richiamarsi a verità di parte.

L'accordo a consentire il disaccordo sulle questioni religiose è fondamentale per la democrazia costituzionale moderna: non è il secolarismo ma il pluralismo religioso che ci induce ad adottare – in quanto comunità ma non come individui – una posizione di «neutralità» nei confronti della religione. La neutralità propriamente intesa non richiede, come alcuni hanno sostenuto⁵, che il diritto di una comunità politica debba essere cieco nei confronti della religione o della diversità; neutralità significa piuttosto che la giustificazione delle leggi rifiuta di basarsi su pretese di verità particolaristiche o settarie. Come comunità politica «mettiamo tra parentesi» la questione della verità religiosa e la mettiamo da parte *solo per certi scopi*. La giustificazione pubblica dei nostri valori politici condivisi più profondi non si riferisce alla verità di una particolare religione. La concezione politica della giustizia si riferisce piuttosto a quei valori morali radicati nella nostra cultura politica pubblica e nelle nostre tradizioni morali, e a quelle ragioni e prove la cui forza può essere ampiamente accettata senza adottare una particolare dottrina comprensiva di carattere filosofico o religioso.: dunque, nel pensiero politico liberal-democratico le idee di neutralità e ragione pubblica sono strettamente connesse.

Tuttavia, quando si arriva al momento di stabilire norme legislative, sarà spesso importante considerare gli oneri speciali che certe politiche e leggi pubblicamente giustificate impongono a gruppi particolari a causa delle loro credenze religiose o di altre questioni di coscienza. Quando ci si accorge che certe leggi e politiche impongono oneri speciali alle pratiche di gruppi particolari, spesso sarà il caso di rivedere questi provvedimenti e predisporre esenzioni specifiche: si tratta di una cosa che facciamo di frequente – si pensi alle richieste di dilazione che ci vengono quando gli stu-

² Si veda J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 195-197.

³ Si veda *ivi*, pp. 65-71.

⁴ Si veda *ivi*, pp. 5-7.

⁵ Si veda per esempio T. Modood, *Multiculturalism. A Civic Idea*, Polity, London 2007, che si richiama all'opera di I.M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton 1996.

denti debbono consegnare i loro compiti –, ma in questi casi bisogna sempre fare attenzione a riconoscere quando si è di fronte per davvero a oneri speciali, cercando però anche di evitare che qualcuno venga favorito impropriamente. L'equità esige che noi riconosciamo gli oneri speciali, pur tenendo presente che ciascuno deve fare la propria parte per contribuire all'impresa comune della comunità politica⁶.

Parafrasare gli aspetti generali del liberalismo politico, come ho appena fatto, equivale a descrivere tesi molto comuni nelle attuali politiche nazionali delle moderne democrazie costituzionali che ospitano al proprio interno forti comunità religiose. Si tratta di tesi ormai appartenenti al senso comune, eppure esse sono contestate di frequente e con veemenza; poche accuse sono più diffuse negli Stati Uniti di quella secondo la quale la «ragione pubblica liberale» mostrerebbe scarsa equità nel mettere a tacere le voci religiose, marginalizzando i valori religiosi nella vita pubblica ed escludendo i credenti dalla politica democratica.

Questo saggio non cerca di fornire una difesa complessiva della ragione pubblica liberale: esso considera alcune critiche rilevanti e avanza alcune contro-obiezioni. Le teorie della ragione pubblica, come Rawls ha opportunamente sottolineato, si occupano principalmente della giustificazione della Costituzione e della struttura di base della società; la ragione pubblica ha uno scopo molto rilevante: essa serve per giustificare la coercizione sistematica e pervasiva che caratterizza la vita politica. Inoltre, in una forma più ampia che è meno restrittiva nei confronti di concezioni del bene controverse, la ragione pubblica opera anche nella deliberazione sulle più importanti politiche pubbliche e sul diritto in generale. I critici si sono spesso soffermati sulla discussione e sulla conversazione pubblica richiesti nell'impiego della ragione pubblica, mettendole in contrasto con il bisogno di giungere a una decisione e imporre una certa soluzione politica. Essi spesso esagerano gli effetti di esclusione derivanti dall'uso della ragione pubblica; peraltro, questi stessi critici spesso dimostrano una bizzarra doppiezza: disprezzano e praticano la ragione pubblica allo stesso tempo.

Probabilmente sia i difensori che i critici della ragione pubblica hanno posto un'enfasi eccessiva sulle sue credenziali liberali in opposizione a quelle democratiche; inoltre, non si è riconosciuto a sufficienza che esistono rilevanti considerazioni di carattere prudenziale in favore dell'uso di argomentazioni e ragioni ampiamente accessibili e comprensibili da parte degli attori democratici, soprattutto a livello nazionale. Chiunque voglia cercare di persuadere la maggioranza dei cittadini all'interno di uno Stato grande e diversificato farebbe bene a strutturare le proprie argomentazioni nei termini di ragioni pubbliche ampiamente accessibili piuttosto che fa-

⁶ Nel saggio di A. Patten, *Religious Accommodation and Religious Neutrality: Accommodating Conscience* (presentato alla conferenza «Liberal Neutrality: A Re-Evaluation», tenutasi nel maggio 2008 alla McGill University) si trovano preziose osservazioni sulla relazione tra neutralità ed equità.

re appello a principi di parte. Le norme della ragione pubblica sono largamente riconosciute, praticate e difese, anche da coloro che ci potremmo aspettare essere contrari a tali norme, come per esempio gli attivisti della destra cristiana in Usa. Tutto ciò non ha nulla a che fare con Rawls o con la teoria politica liberale, ma riguarda la struttura della vita politica democratica: costruire una coalizione maggioritaria in un contesto plurale e su vasta scala richiede il ricorso a principi largamente condivisi. Dunque, se le persone religiose *si sentono spinte* ad attenersi alle norme della ragione pubblica, tale pressione probabilmente viene esercitata dai loro concittadini e dalle stesse strutture della politica democratica, e non già dai teorici politici liberali, dai giudici e da altre élite.

Per concludere, ho il sospetto che i critici della ragione pubblica non riescano a riconoscere pienamente l'inevitabilità di alcune tensioni tra differenti punti di vista all'interno di una società pluralista. Certe comunità religiose (o ispirate a filosofie comprensive) spesso cercano di testimoniare la loro fede nel suo complesso e tentano di tradurre in pratica l'intera verità dei loro valori particolari. Ma in una comunità politica ci sono molte di queste comunità settarie. Potremmo svuotare la comunità politica di ogni contenuto morale e considerarla solo come un luogo di compromessi «pragmatici» (che parola terribile!) tra vigorose comunità morali e spirituali: da questo punto di vista, la politica sarebbe soltanto un «modus vivendi». Questo sarebbe un modo di incoraggiare il libero sfogo degli istinti particolaristici dei differenti gruppi; eppure, per secoli molti teorici, leader politici e cittadini comuni hanno sostenuto l'idea che la politica sia un luogo di genuine istanze morali condivise – istanze morali che devono essere appropriate al dominio della politica. La speranza di costoro è che la comunità politica stessa possa essere una comunità morale.

Sembrerebbero esserci solo poche opzioni a disposizione rispetto al tipo di moralità pubblica che dovrebbe caratterizzare una comunità politica pluralista: potrebbe predominare la verità di un gruppo particolare; oppure, come si è detto prima, si potrebbe riconoscere che ci sono molti che pretendono di possedere la verità, e si considera la sfera pubblica come luogo di adattamento reciproco e mero compromesso – elementi che senza dubbio costituiscono aspetti sempre presenti nella nostra vita condivisa. La terza possibilità è sostenere che la vita politica abbia una sua moralità specifica: un insieme di argomentazioni su ciò che ci dobbiamo reciprocamente in qualità di cittadini, una moralità che dipende da ciò che possiamo equamente giustificarci l'un l'altro anche concedendo che molti dei nostri disaccordi non si possano risolvere e che non ci sia nemmeno bisogno di risolverli. Un primo problema di quest'ultima soluzione è che la sfera della moralità pubblica si sovrappone alla sfera del dovere religioso, senza però coincidere del tutto con essa: spesso risulta molto difficile negoziare un'equa relazione tra queste sfere e le comunità. Particolari regole e compromessi possono avere scarsi effetti, e diventa neces-

sario operare delle correzioni; tuttavia i critici della ragione pubblica si comporterebbero da ingenui se non riconoscessero che è ormai tardi per negare l'esistenza di una vigorosa sfera di moralità pubblica – di moralità democratica – accanto ad altre forme morali di diverso carattere. Dobbiamo convivere e cercare di negoziare le tensioni tra le pretese morali e spirituali delle comunità settarie e la moralità pubblica della comunità democratica: queste negoziazioni richiederanno, e giustificheranno, alcuni aggiustamenti – probabilmente si tratterà di aggiustamenti che andranno molto in profondità – da parte di particolari comunità religiose ed etiche. Spesso si rivelerà giustificato anche l'opposto, cioè aggiustare il dominio pubblico per accogliere alcune pretese delle comunità religiose.

Non tutto è possibile all'interno del limitato spazio sociale di una comunità politica liberal-democratica. Si deve riconoscere che ci possono essere tensioni tra l'integrità di una comunità democratica, con i suoi valori e le sue virtù, e l'integrità di alcune particolari sub-comunità presenti al suo interno. I valori e le virtù di una comunità liberal-democratica impongono vincoli alle forme di diversità di cui ci si può aspettare la fioritura; questo fatto deve essere accettato. Si dovrebbe insistere sull'equità necessaria nel condurre il negoziato che è necessario prima di imporre tali vincoli. Bisognerebbe ascoltare con attenzione le voci di coloro che si sentono marginalizzati e costretti al silenzio, ma alla fine abbiamo tutto il diritto di ribadire che la negoziazione delle politiche pubbliche e gli aggiustamenti che ne conseguono si svolgeranno sulla base dei nostri valori politici fondamentali: equità, libertà uguale e ragionevoli aspettative di sostegno reciproco per istituzioni condivise. Qualunque cosa possa essere, la neutralità liberal-democratica non riguarda i nostri più profondi valori pubblici.

Infine, dobbiamo stare in guardia per evitare che gli ideali della ragione pubblica pongano perentoriamente fine alla discussione o escludano i contributi necessari alla deliberazione democratica: ogni argomentazione andrebbe affrontata nel merito. Naturalmente, dobbiamo interpretare le argomentazioni proposte come contributi alla deliberazione pubblica e come candidati al ruolo di linea guida della legislazione all'interno di una società politica pluralista, e la nostra valutazione dovrà riguardare la loro appropriatezza nello svolgere questi ruoli.

La ragione pubblica riesaminata

Che la ragione pubblica attragga delle critiche non dovrebbe, forse, essere una sorpresa; la nozione emana un forte odore di paradosso. Niente è più fondamentale nella democrazia liberale del diritto di contestare pienamente e liberamente il modo in cui il potere politico è esercitato; eppure, l'idea di ragione pubblica suggerisce di porre dei vincoli alla libertà di espressione e avanza la tesi secondo cui non è giusto dire tutto quello che pensiamo su alcune questioni politiche fondamentali: come di-

ce Dennis F. Thompson, «è come giurare di dire la verità parziale, nient'altro che la verità parziale»⁷. Come è possibile che una norma che invoca l'auto-censura (o censura) definisca le virtù della cittadinanza liberale?

Inoltre, i vincoli richiesti dalla ragione pubblica sembrano gravare in modo non uniforme sui cittadini e, per questa ragione, sono spesso considerati iniqui: mentre i divieti per i liberali «secolari» sono minimi o addirittura inesistenti, le limitazioni imposte ai cittadini religiosi sono severe.

La percezione dell'iniquità genera risentimento: alcuni cittadini religiosi si sentono come se fossero stati obbligati a tacere, e lo fossero stati proprio quando i più rilevanti problemi politici sono sul tappeto. Per esempio, i cittadini religiosi pensano che i liberali discreditino le loro più profonde convinzioni sulla sacralità della vita come base per la legislazione; poi, quando tale discredito è imposto in nome dell'eguale rispetto, la ragione pubblica appare come la tirannia morbida dell'ipocrisia liberale⁸. Ma una cosa del genere non può durare: infatti, alcuni sostengono che il risorgere del tradizionalismo religioso negli ultimi decenni si debba in parte al risentimento scatenato dalla ragione pubblica liberale⁹.

C'è infine quello che alcuni considerano un problema ancora più fondamentale: Joseph Raz, Jeremy Waldron e altri sostengono che la ragione pubblica impedisca la ricerca della verità. Come afferma Waldron, «i vincoli imposti da Rawls al discorso politico riducono la nostra capacità di cogliere il vero peso e le reali implicazioni delle ragioni utilizzate nell'argomentazione a tal punto da privare le pratiche che dovrebbero governare di ogni capacità di giustificare nel senso vero della parola»¹⁰. Molti credono che le tradizioni morali siano fonti di una conoscenza morale che è rilevante nelle controversie morali pubbliche. Impedendo di proporre le proprie ragioni agli altri, la ragione pubblica accresce il rischio di errore e di immoralità – con l'esclusione di ragioni potenzialmente rilevanti, la possibilità di esercitare il potere in modi profondamente sbagliati aumenta. Presumere che i vincoli della ragione pubblica siano giustificati in nome dell'idea di giustificazione pubblica costituisce un paradosso senza speranza di risoluzione: «Come possiamo essere sicuri di prendere la decisione giusta», si chiede Waldron, «se restringiamo l'ambito delle ragioni alle quali siamo interessati?»¹¹.

⁷ D.F. Thompson, *Public Reason and Precluded Reasons*, «Fordham Law Review», 2004, pp. 2073-2088, p. 2073.

⁸ S. Fish, «Mutual Respect as a Device of Exclusion», in *Deliberative Politics: Essays on Democracy and Disagreement*, a cura di S. Macedo, Oxford University Press, New York 1999, pp. 88-102.

⁹ Una tesi del genere è sostenuta da J. Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, Princeton 2004.

¹⁰ J. Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, «San Diego Law Review», 1993, pp. 817-848. Si veda anche J. Raz, *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, «Philosophy and Public Affairs», 1990, pp. 3-46.

¹¹ Ivi, p.

Iniquità, ipocrisia e assenza di verità sono obiezioni potenti per ogni teoria politica, soprattutto per una che pretende di basarsi sull'equità, la libertà e la giustificazione pubblica. Ma queste obiezioni sono giuste?

Rawls ha risposto a questo tipo di critiche¹² sostenendo, tra le altre cose, che un argomento religioso sia accettabile nella deliberazione pubblica che verte su questioni di giustizia fondamentale solo a condizione che, «al momento opportuno»¹³, si possa difendere la legislazione proposta in termini di ragioni pubbliche. Rawls definisce «inclusiva» questa idea di ragione pubblica (ampliando anziché modificando sostanzialmente quanto era stato sostenuto nell'edizione di *Liberalismo politico*¹⁴ del 1993). I critici considerano la sua replica come un'inadeguata inversione di rotta; secondo costoro, Rawls si sarebbe sentito costretto a precisare la sua tesi iniziale per rendere conto delle più grandi imprese oratorie della storia politica americana: il secondo Discorso inaugurale di Lincoln (4 marzo 1865), con l'invocazione della giustizia divina, e i discorsi del reverendo Martin Luther King, ricchi di allusioni bibliche. La dottrina originaria di Rawls sarebbe stata semplicemente abbandonata, non corretta o precisata, in modo da far rientrare Lincoln e King nell'ambito di ciò che è accettato dai principi della ragione pubblica¹⁵. Waldron si fa addirittura beffe di ciò che chiama l'«eccezione Lincoln»¹⁶ rawlsiana.

Cosa si deve fare di queste obiezioni? L'idea originaria di ragione pubblica è davvero iniqua e fallace? E una versione riveduta di ragione pubblica è davvero troppo complessa per essere utile in pratica, o troppo anodina per essere interessante? Dobbiamo liberarci del tutto dell'idea di ragione pubblica?

La mia tesi è che queste critiche sono poco convincenti e piuttosto blande. Di certo non è corretto sostenere che l'idea di ragione pubblica con la «clausola»¹⁷ sia troppo complicata per essere comprensibile o utile: Barack Obama non ha avuto alcuna difficoltà nell'articolare e difendere, se non nel nome almeno nei fatti, la tesi «inclusiva»¹⁸ della ragione pubblica nel discorso riportato in apertura di questo saggio; inoltre, sia Lincoln che King erano attenti a giustificare le loro principali af-

¹² J. Rawls, «Un riesame dell'idea di ragione pubblica», in Id., *Il diritto dei popoli*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

¹³ Ivi, p. 191.

¹⁴ J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 209 ss. Stout sostiene che la trattazione della ragione pubblica presente nella prima edizione di *Liberalismo politico* (*Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993) è quella che conta. L'edizione più recente – *Political Liberalism* (Expanded Edition), Columbia University Press, New York del 2005 – sarebbe troppo equivoca e complicata. Stout, tuttavia, esagera le differenze tra le due versioni. Vedi J. Stout, *Democracy and Tradition*, cit., pp. 68-69.

¹⁵ J. Stout, *Democracy and Tradition*, cit., pp. 68-69.

¹⁶ J. Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, cit. Si veda anche la recensione a *Liberalismo politico* scritta da M. Sandel, «Harvard Law Review», 1994, pp. 1765-1794.

¹⁷ J. Rawls, *Political Liberalism* (Expanded Edition), cit., p. 1.

¹⁸ Si veda J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 209.

fermazioni pubbliche in un linguaggio morale pubblico e non solo in termini religiosi.

Eppure le critiche alla ragione pubblica non sono frivole: esse meritano di essere prese sul serio.

La premessa fondamentale della ragione pubblica è che il potere politico sia legittimo quando le istituzioni sociali e politiche fondamentali sono organizzate secondo principi che possono essere pubblicamente giustificati alle persone ragionevoli che vivono in società, e secondo principi che tali persone possano affermare¹⁹. L'impegno nei confronti della giustificazione pubblica del potere politico mi sembra centrale ed essenziale, piuttosto che accessorio, per la giustizia liberale²⁰: esiste un pesante onere della prova, il quale richiede dimostrare che il potere politico è giustificato a tutti coloro ai quali viene imposto, e che dunque è più che mera forza esercitata arbitrariamente.

Come ha scritto Jeremy Waldron, «i liberali chiedono che, in linea di principio, l'ordine sociale debba poter spiegare se stesso davanti al tribunale dell'intelletto di ciascun individuo»²¹. Da questo punto di vista, la politica liberal-democratica dovrebbe essere organizzata in modo da favorire la giustificazione pubblica: il processo di dare e pretendere ragioni e l'insistenza sul requisito secondo cui il potere dev'essere sorretto da ragioni dovrebbero diventare centrali nella politica liberal-democratica. Per essere legittimo, il potere politico dovrebbe essere accompagnato da ragioni condivisibili da parte dei membri della comunità politica, o almeno da parte di quei membri ragionevoli impegnati nella ricerca di ragioni reciprocamente accettabili²².

La giustificazione pubblica stessa è parzialmente costitutiva dell'ideale della ragione pubblica e delle virtù dei cittadini liberali: gran parte della prassi costituzionale democratica intende assicurare che l'esercizio del potere sia accompagnato da ragioni e che coloro che sono a esso soggetti abbiano un'equa opportunità di conte-

¹⁹ Rimando ad una più ampia trattazione in S. Macedo, *In Defense of Liberal Public Reason*, «American Journal of Jurisprudence», 1997, pp. 1-29.

²⁰ L'idea di giustificazione pubblica è ovviamente centrale nell'opera di Habermas. Cfr. J. Habermas, *Fatti e norme*, Guerini Editore, Milano 1996. In Dworkin, il processo di giustificazione basato sull'offrire ragioni è spesso associato alla figura del giudice ideale Ercole, ma in effetti egli riconosce un ruolo sostanziale ai cittadini in questo processo, anche (ma non solo) attraverso la disobbedienza civile. Cfr. R. Dworkin, *I diritti presi sul serio*, il Mulino, Bologna 1982. Si consideri anche la centralità del «dialogo neutrale» in B. Ackerman, *La giustizia sociale nello Stato liberale*, il Mulino, Bologna 1984, e in C. Larmore, *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990. Di notevole interesse è anche G. Gaus, *Justificatory Liberalism*, Oxford University Press, New York 1996.

²¹ J. Waldron, *Theoretical Foundations of Liberalism*, «Philosophical Quarterly», 1987, pp. 127-150, p. 149.

²² Questa formulazione è simile a quella di Amy Gutmann e Dennis Thompson nel loro «What Deliberative Democracy Means», in Ead., *Why Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton 2004, pp. 1-63.

stare il modo in cui tale potere viene esercitato nei loro confronti²³. L'aspirazione espressa in questa concezione di ragione e giustificazione pubblica è espressa appropriatamente da Charles Larmore: «Approviamo la concezione di giustizia secondo la quale viviamo, non per ragioni che ognuno potrebbe scoprire da sé, e non semplicemente per motivi che ci accade di condividere, ma per ragioni che valgono per noi perché possiamo affermarle insieme. Questo spirito di reciprocità è il fondamento di una società democratica»²⁴.

L'obiettivo di una teoria della giustizia consiste nel riuscire a identificare e giustificare quei principi che, qualora incorporati in una Costituzione o nelle altre istituzioni che compongono la struttura di base, renderebbero l'ordine politico nel suo complesso giustificabile dal punto di vista di persone rappresentative di ogni condizione sociale. Il «principio liberale di legittimità» di Rawls sostiene che «noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una Costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi e uguali, ne accolgano, alla luce di principi di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali»²⁵. La struttura di base include le maggiori istituzioni politiche e sociali, la Costituzione, compresi i diritti fondamentali e i principali aspetti dell'economia e della famiglia, i sistemi di organizzazione di proprietà e il diritto – essa ha effetti persistenti sulle prospettive di vita e sulle opportunità delle persone, e costituisce la cornice all'interno della quale deliberiamo e conduciamo le nostre vite. A causa della sua rilevanza, l'esigenza che la struttura di base sia ampiamente giustificata è particolarmente pressante, ma è importante che anche le discussioni politiche ordinarie siano condotte in termini reciprocamente accessibili ed equi.

Nonostante le società democratiche siano percorse da profondi disaccordi, le loro Costituzioni e i loro documenti politici fondamentali pretendono di essere fondati sulla giustizia. La prassi della ragione pubblica è molto facilitata dall'escludere dall'agenda politica alcune questioni particolarmente controverse, come per esempio il problema della verità religiosa. I vincoli costituzionali, restringendo l'agenda politica, consentono di governare con maggiore efficacia quando si tratta delle altre questioni. È anche vero che non c'è bisogno di risolvere molte questioni filosofiche prima di impegnarsi nella pratica dell'argomentazione politica²⁶.

I principi di giustizia sono formulati in modo da svolgere un ruolo giustificativo: secondo Rawls, quando consideriamo i principi di giustizia che devono regolare la

²³ Ho cercato di difendere questa posizione in S. Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford University Press, Oxford 1990.

²⁴ C. Larmore, «Public Reason», in *Cambridge Companion to Rawls*, a cura di S. Freeman, Cambridge University Press, Cambridge, MA 2003, pp. 368-393, p. 368.

²⁵ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 126.

²⁶ Si veda S. Holmes, *Passioni e vincoli*, Edizioni di Comunità, Torino 1998, cap. V.

«struttura di base» di una società dovremmo cercare di individuare principi che ciascuno possa liberamente accettare in condizioni di scelta eque. Per fare questo dobbiamo trascurare pretese morali volte a ottenere vantaggi sociali (compresi un maggiore reddito e ricchezza) che si basano su differenze moralmente arbitrarie e a contingenze fortuite, come la buona sorte, o l'esser nati in una famiglia agiata o con un patrimonio genetico superiore. Ci immaginiamo in una «posizione originaria» dietro un «velo di ignoranza»: ci chiediamo quali principi di giustizia sociale sceglieremmo se non conoscessimo la posizione sociale che occuperemo dopo che le istituzioni sociali, politiche ed economiche siano state costituite e abbiano iniziato a funzionare²⁷.

Il «principio di differenza» richiede che «l'ordine sociale non debba determinare e garantire le prospettive più attraenti di quelli che stanno meglio, a meno che ciò non vada anche a vantaggio dei meno fortunati»²⁸. Ciò che spesso si dimentica è che la difesa del principio di differenza da parte di Rawls è profondamente legata alla considerazione che i principi di giustizia siano giustificabili per tutti. Si è anche sostenuto che Rawls avrebbe optato per il principio di differenza perché ritiene che le persone dietro il velo di ignoranza, essendo avverse al rischio, perseguirebbero una strategia di massimizzazione degli utili attesi minimi²⁹. Questa argomentazione però non coglie l'obiettivo dell'esperimento mentale di Rawls, il quale sottolinea che sarebbe eccessivo dire a coloro che stanno al fondo del sistema sociale che la loro condizione di povertà relativa è il prezzo che bisogna pagare per avere una società complessivamente più ricca: un approccio aggregativo o utilitarista come questo richiederebbe «ad alcuni di accettare peggiori prospettive di vita per il bene altrui» e, facendo ciò, sembra trattare certe persone come mezzi per i fini altrui³⁰.

Il principio di differenza è un modo per consentire alcune diseguaglianze sociali affermando allo stesso tempo che ognuno conta come un eguale, dal momento che tale principio richiede che le diseguaglianze «mantengano se stesse», per così dire, contribuendo a innalzare il livello assoluto di vita dei più poveri³¹. Nella misura in

²⁷ Rawls sostiene che, dal punto di vista della «posizione originaria», i cittadini di una moderna democrazia pluralista adotterebbero due principi; il primo garantirebbe a ciascuno uno schema pienamente adeguato di eguali diritti fondamentali e libertà, il secondo principio stabilirebbe invece che le diseguaglianze economiche e sociali devono soddisfare due condizioni: a) devono essere connesse a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità; b) devono essere a vantaggio dei membri meno avvantaggiati della società («principio di differenza»). Si veda J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2008, § 11.

²⁸ Ivi, p. 89.

²⁹ J. Harsanyi, *Can the Maximin Principle Serve as the Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory*, «American Political Science Review», 1975, pp. 594-606.

³⁰ Si veda J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 182, e, più in generale, cfr. § 29.

³¹ Un principio di giustizia distributiva che avesse come scopo il raggiungimento di risultati eguali per tutti potrebbe ottenere questo stesso esito, ma il principio di differenza rappresenta un'alternativa che consente alla società nel suo complesso di ottenere benefici dal libero mercato pur continuando ad affermare l'impegno nei confronti dell'eguale considerazione e rispetto per tutti.

cui le istituzioni sono strutturate in conformità con esso, il principio di differenza assicura ai meno avvantaggiati che la loro capacità di aderire liberamente ai principi dell'ordinamento costituzionale conti quanto quella di chiunque altro.

Dunque, un impegno nei confronti della ragione pubblica sorregge e dà forma all'ideale di giustizia sociale: i principi di giustizia sociale sono principi che giustifichiamo e affermiamo pubblicamente gli uni davanti agli altri; li accettiamo sapendo che gli altri li accettano allo stesso modo. Quando questi principi riescono a regolare le istituzioni fondamentali della società – le principali istituzioni sociali, politiche ed economiche –, possiamo dire che queste istituzioni sono legittime³².

L'impegno nei confronti della ragionevolezza pubblica è chiaramente riconoscibile nelle nostre pratiche, non solo nella teoria accademica. Nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale, la Corte Suprema degli Stati Uniti ha spesso ribadito che prima che il governo possa violare i diritti fondamentali, o prima che possa sottomettere «una minoranza distinta e isolata» a un trattamento diseguale, il legislatore deve soddisfare un elevato onere di giustificazione basata su ragioni accettabili³³. Negli anni Sessanta e Settanta, i liberali hanno spesso sostenuto che i tribunali dovrebbero far sì che gli individui privi di forza politica abbiano un organismo all'interno del quale poter contestare quelle leggi e politiche pubbliche attuate dal governo che si basano sul mero pregiudizio, sulla malevolenza o sulla semplice incuranza. Gli individui politicamente deboli compaiono di fronte al tribunale come cittadini eguali ai rappresentanti dello Stato sovrano, i quali devono fornire argomenti basati su ragioni valide per mostrare che gli interessi delle minoranze o i diritti fondamentali dei dissenzienti non sono stati ignorati o violati arbitrariamente.

L'impegno nei confronti della ragione pubblica è parte integrante dell'approccio contrattualista alla giustizia sociale: esso non è facilmente separabile dal resto della teoria, ed è anche costitutivo del modo in cui le persone comuni concepiscono la politica quotidiana. Nelle democrazie costituzionali c'è un'aspettativa diffusa che il potere debba essere accompagnato da ragioni e prove che devono essere presentate e messe alla prova in un contesto pubblico.

Critiche alla ragione pubblica

Ragione pubblica come elitismo filosofico?

Alcuni critici della ragione pubblica liberale – di sinistra, centro o destra – sostengono che l'idea di ragione pubblica conferisce troppa autorità politica ai princi-

³² Si può anche dire che, obbedendo alla legge, si obbedisce anche ai dettami della nostra ragione (pubblica), riconciliando dunque obbedienza e autonomia (come J.-J. Rousseau ha sostenuto nel *Contratto sociale*).

³³ *United States v. Carolene Products*, 304 U.S. 144 (1938).

pi filosofici a scapito della reale politica democratica: la ragione pubblica, secondo questi critici, offre un modello asettico di ragionamento filosofico che è troppo distante dalla retorica delle persone e della politica ordinarie, che di solito è emotiva, interessata e partigiana. Michael Walzer ha sostenuto tesi del genere per anni³⁴, così come le hanno sostenute i critici conservatori del processo di revisione costituzionale [*juridical review*] americano come Robert Bork e Anthony Scalia³⁵, di cui ci occuperemo in seguito.

Eppure, Walzer afferma che i giudici e altre élite dovrebbero rinviare al processo di decisione democratica solo quando quest'ultimo soddisfa certe condizioni: il processo politico è degno di rispetto, secondo Walzer, solo quando siano disponibili canali di libera critica e discussione: il diritto di espressione, il dissenso e la libertà di organizzazione politica devono essere difesi. Walzer sostiene anche che i cittadini devono essere protetti dalla «legislazione discriminatoria»³⁶ e segue John Hart Ely nell'assegnare ai tribunali il ruolo di assicurare questo tipo di protezione³⁷. Dunque, nonostante le sue obiezioni, Walzer assegna ai tribunali un ruolo importante all'interno del processo politico democratico, e il conferimento di questo ruolo è destinato a sollevare questioni controverse che i giudici devono affrontare; per esempio, un accesso molto diseguale all'istruzione ostacola la capacità di alcuni gruppi di esercitare un'equa influenza politica? E, se questo accade, i giudici dovrebbero richiedere una distribuzione più equa di fondi per l'istruzione? La mancata estensione del diritto a sposarsi alle coppie dello stesso sesso costituisce una legislazione discriminatoria?

È possibile che negli anni Sessanta e Settanta i liberali abbiano fatto un affidamento eccessivo sui tribunali, ma lo hanno fatto per perseguire un programma di natura democratica: combattere l'odiosa discriminazione contro le minoranze e i gruppi politicamente vulnerabili, proteggere la libertà di parola e di associazione, promuovere il diritto al voto e insistere perché fosse garantito un processo equo agli imputati.

L'impegno nei confronti della ragione pubblica non implica alcuna particolare distribuzione dei poteri tra le istituzioni: la distribuzione del potere dipenderà dal giudizio sull'adeguatezza delle diverse istituzioni. Il popolo medesimo, o i suoi rappresentanti, possono, ratificando particolari disposizioni costituzionali o attraverso la legislazione ordinaria, decidere di conferire alcuni poteri alle banche centrali, alle burocrazie o ai tribunali. Non mi sembra che ci sia qualcosa di non democratico; sarebbe invece anti-democratico impedire ai cittadini di conferire potere a istituzio-

³⁴ M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, «Political Theory», 1981, pp. 379-399.

³⁵ R.H. Bork, *The Tempting of America: The Political Seduction of the Law*, Basic Books, New York 1990.

³⁶ M. Walzer, *Philosophy and Democracy*, cit., p. 397.

³⁷ J. Hart Ely, *Democracy and Distrust*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1980, citato in *ivi*, n. 21, p. 399.

ni indipendenti dal controllo elettorale diretto, se si può ragionevolmente sostenere che queste istituzioni operino competentemente, responsabilmente e nell'interesse dei cittadini³⁸.

Walzer ritiene che gli ideali della democrazia deliberativa lascino fuori dalla politica molto della «carne e del sangue» che la caratterizzano: il linguaggio conflittuale della politica reale, le pressioni degli attivisti, le rivalità tra i partiti politici, le zuffe delle mobilitazioni politiche³⁹. I sostenitori della ragione pubblica e della democrazia deliberativa affermano che le questioni politiche rilevanti debbano essere decise in maniera approfondita e sulla base del merito, ma anche molti cittadini comuni, giornalisti e politici vorrebbero che queste procedure di giudizio fossero presenti in politica. Non c'è contraddizione tra l'essere in favore del miglioramento della qualità delle campagne politiche e delle elezioni promuovendo dei dibattiti e delle discussioni rigorose su questi temi e il favorire i tentativi di mobilitazione dei cittadini comuni.

*Le ragioni pubbliche non sono secolari.
Anzi, spesso sono anche ragioni religiose*

Alcuni critici hanno osservato che, nel momento in cui si adopera la ragione pubblica, ciò vuol dire che la società è dominata da «ragioni laiche» in opposizione a «ragioni religiose»⁴⁰: anche alcuni presunti sostenitori della ragione pubblica usano espressioni fuorvianti come «ragione laica»⁴¹.

È semplicemente falso che le ragioni pubbliche siano ragioni laiche opposte alle ragioni religiose: argomenti laici la cui forza dipende dall'accettazione di un impianto filosofico controverso costituiscono delle basi problematiche per giustificare gli elementi costituzionali essenziali dal punto di vista dell'idea della ragione pubblica. Si potrebbe dire che la ragione pubblica esclude *ragioni settarie di ogni tipo*, siano esse religiose o laiche; ma la ragione pubblica non esclude tutte le ragioni religiose dal dibattito e dalla deliberazione pubblica, non più di quanto non escluda tutte le ragioni laiche. Ciò che conta è che le ragioni siano pubbliche.

³⁸ Si veda P. Pettit, «Democracy, Electoral and Contestatory», in *Designing Democratic Institutions*, a cura di I. Shapiro e S. Macedo, NOMOS XLII, New York University Press, New York 2000, pp. 105-146.

³⁹ Si veda M. Walzer, «Deliberative Democracy, and What Else?», in *Deliberative Politics*, a cura di S. Macedo, Oxford University Press, New York 1999, pp. 58-69.

⁴⁰ Anche i difensori della ragione pubblica spesso commettono l'errore di esprimersi in questi termini. Si veda J. Habermas, *Religion in the Public Sphere*, «European Journal of Philosophy», 2006, pp. 1-25.

⁴¹ Robert Audi e Nicholas Wolterstorff parlano di «principio laico di giustificazione» nel loro *Religion in the Public Square*, Rowman and Littlefield, Lanham 1997, p. 25. Habermas si riferisce di continuo al «carattere laico dello Stato» nel suo *Religion in the Public Sphere*, cit.

Per persone che hanno una visione religiosa della vita – vale a dire per la grande maggioranza degli americani – i valori di libertà ed eguaglianza umana, equità, considerazione per i poveri e i malati e, in generale, il giusto trattamento degli individui, sono valori *sia pubblici sia religiosi*. Per molti, tali valori hanno una natura dualistica: essi fanno parte della nostra cultura politica e sono condivisi da concittadini di tutte le fedi e tradizioni filosofiche: dunque, sono valori *pubblici*. Ma questi stessi valori sono anche inseriti all'interno delle differenti visioni religiose e filosofiche del mondo che i cittadini sostengono.; il punto fondamentale per i sostenitori della ragione pubblica è che ci dovrebbe essere una giustificazione pubblica condivisa per quelle leggi che vincoleranno tutti (e ciò è particolarmente urgente quando sono in gioco considerazioni fondamentali di giustizia): quando cerchiamo di far approvare una legge dobbiamo cercare ragioni e giustificazioni che siano valide per i nostri concittadini ragionevoli. In aggiunta alle ragioni pubbliche, a sostegno delle leggi ci possono essere anche ragioni religiose condivise solo da alcuni membri della comunità politica; così, per esempio, la legislazione dello Stato sociale può essere sostenuta dagli ideali morali pubblici dell'equa eguaglianza di opportunità: ogni bambino dovrebbe avere un'equa possibilità di competere per le professioni migliori e per le posizioni dirigenziali. Molti cittadini potranno anche pensare che l'impegno a offrire una buona educazione ai bambini sia richiesto dalle virtù cristiane o dalle virtù di altre religioni: questo non è un problema; piuttosto, è inevitabile. In questo senso, molti cittadini americani comuni hanno poca difficoltà nel riconoscere il valore del fatto che le questioni politiche vengano discusse sulla base di termini pubblici condivisi: molti saranno d'accordo con Barack Obama sul fatto che «la democrazia esige che chi ha motivazioni religiose per agire traduca i valori propri di una religione specifica in valori universali, e che faccia proposte che possano essere oggetto di discussione e che siano riconducibili alla ragione»⁴².

Dunque, mentre non tutte le ragioni religiose sono pubbliche (le ragioni religiose di parte non sono pubbliche) e non tutte le ragioni laiche sono pubbliche (ragioni esoteriche non sono pubbliche), le ragioni morali derivanti da particolari tradizioni religiose e filosofiche sono pubbliche nella misura in cui la loro forza normativa non dipenda dall'adozione di un punto di vista di parte.

Come abbiamo visto all'inizio, Stout e altri accusano Rawls di aver adottato solo con riluttanza e a malincuore la tesi inclusiva della ragione pubblica, secondo la quale anche ragioni religiose possono essere offerte a sostegno di una posizione che può essere ed è sostenuta da argomenti basati su ragioni pubbliche. Alcune volte i critici sembrano delusi dal fatto che Rawls e altri sostenitori della ragione pubblica adottino la tesi inclusiva, suggerendo che si tratti di un compromesso timido e riluttante. Non è chiaro in che modo, dall'accettazione della tesi inclusiva si possa infe-

⁴² B. Obama, *A Call to Renewal*, cit.

rire timidezza o riluttanza: l'idea di ragione pubblica è basata sull'assunzione che le persone abbiano differenti punti di vista comprensivi di natura religiosa o filosofica sui quali possono essere in disaccordo, pur convergendo su alcuni valori pubblici condivisi. Fatta questa considerazione, è inevitabile che le persone avranno ragioni sia pubbliche sia non pubbliche a sostegno delle convinzioni di giustizia.

Ragione pubblica ampiamente sostenuta in pratica

Se questo sembra un po' troppo semplice, è degno di nota che dati recenti dimostrino (come era prevedibile) che anche esponenti della destra cristiana americana pretendono di impegnarsi ad argomentare in politica sulla base di ragioni e giustificazioni pubbliche: a sostegno di questo impegno, essi presentano una combinazione di ragioni pubbliche, strategiche e religiose⁴³. Per esempio, James Dobson, leader dell'associazione Focus on the Family, in una dichiarazione del 2003 si esprime così:

In qualità di cristiani, crediamo che le raccomandazioni della Bibbia contro i comportamenti omosessuali, insieme alla nozione di matrimonio esposta nella Genesi e affermata da Paolo, siano ragioni sufficienti per opporsi al matrimonio dei *gay*. Tuttavia, spesso si dice che Dio ci parla attraverso due libri: la Bibbia e il «libro della natura». Anche a coloro che non credono in Cristo il libro della natura offre molte ragioni per le quali il comportamento omosessuale è dannoso per l'individuo e per la società nel suo insieme.

È una vecchia storia: l'idea dei «due libri» – quello della rivelazione e quello della natura – come duplice fonte della conoscenza e dell'autorità è molto nota⁴⁴.

Quando, nell'estate del 2004, i senatori repubblicani si occuparono del Federal Marriage Amendment (FMA), cercarono di giustificarlo avanzando due argomentazioni: 1) il tradizionale matrimonio eterosessuale favorisce il benessere dei figli; 2) il matrimonio tra omosessuali «indebolirebbe» il matrimonio inteso come istituzione e causerebbe danni ai bambini. I senatori hanno anche citato prove evidenti che quei paesi europei che hanno riconosciuto le relazioni tra persone dello stesso sesso presentano tassi più alti di convivenza, nascite di figli fuori dal matrimonio e divorzio. Queste argomentazioni erano intese a costruire una giustificazione pubblica molto attraente e basata su prove e ragioni. Le argomentazioni presentate erano

⁴³ Si veda N. Klemp e S. Macedo, «The Christian Right, Public Reason, and American Democracy», in *Evangelicals and Democracy in America: Religion and Politics*, a cura di S. Brint e J. Schroedel, Russel Sage Foundation, New York 2009, pp. 209-246. La tesi sostenuta è basata su interviste realizzate da N. Klemp a esponenti di Focus on the Family, un'importante organizzazione della destra cristiana.

⁴⁴ George Marsden, per esempio, mostra che nel XIX secolo, l'idea dei «due libri» era un tema molto comune tra gli evangelici. Si veda G. Marsden, *Fundamentalism and American Culture*, Oxford University Press, New York 2006.

pubbliche nella maniera appropriata anche se, sotto ogni altro punto di vista, gravemente difettose. I senatori repubblicani ignoravano l'influenza di gran lunga più diretta esercitata dalla legge sul divorzio consensuale e dai generosi benefici dello Stato sociale per le madri non sposate nella spiegazione dei tassi crescenti di nascite al di fuori del matrimonio e di genitori *single* ⁴⁵.

Nethaniel Klemp ha realizzato interviste molto approfondite a esponenti di Focus on the Family e ad altri attivisti della destra cristiana. Gli intervistati hanno spesso manifestato la convinzione che l'argomentazione pubblica dovrebbe essere condotta in termini pubblici e non solo religiosi. Le interviste di Klemp dimostrano pure che i dirigenti della destra cristiana talvolta difendono l'uso della ragione pubblica sia come un obbligo religioso sia come un dovere di civiltà. Deniel Weiss, l'esperto principale di politiche sulla pornografia di Focus on the Family, sostiene che:

Negli *Atti degli Apostoli*, a Paolo viene attribuito il merito di aver diffuso la religione cristiana nell'Impero romano poiché viaggiava ovunque ed era un eloquente e prolifico scrittore. Paolo andò in una città greca, vi trascorse del tempo e poi andò al mercato dove la maggior parte delle persone discutevano, e cominciò a rivolgersi a loro facendo domande sulle loro tradizioni. Paolo parlava loro nella loro lingua – il greco era la lingua comune –, si riferiva alle loro divinità e costruiva un'argomentazione basata su ragioni per far loro credere che Gesù Cristo è il vero Dio, fondandosi sulla loro fede e le idee dei loro filosofi: Paolo, insomma, parlava in modo che essi potessero comprenderlo. Io penso che oggi – nel bene o nel male – non molte persone capiscano il modo in cui i cristiani parlano. Dunque, parliamo il loro linguaggio! ⁴⁶.

Alcuni sostengono che si guadagni ben poco chiedendo alle persone religiose di «tradurre» le loro convinzioni in termini pubblici: fare questo potrebbe essere solo un invito all'ipocrisia. Fino a che le convinzioni dogmatiche continuano a esistere sullo sfondo, non stiamo forse incoraggiando le persone religiose ad assumere un atteggiamento manipolativo?

Ovviamente, la sincerità nell'argomentazione rimane una virtù: se qualcuno ha esclusivamente ragioni religiose a favore di una certa politica, dovrebbe esprimere apertamente queste ragioni. Comunque, dobbiamo riconoscere pure che la democrazia è piena di tentazioni all'ipocrisia: tutti sappiamo che l'interesse personale e gli interessi di parte giocano spesso un ruolo nelle decisioni politiche, eppure ci aspettiamo che le proposte siano discusse nei termini del bene collettivo, che esse siano rivestite di qualcosa di più che il semplice interesse personale. Naturalmente, l'interesse personale

⁴⁵ Per una discussione critica dell'evidenza empirica e per le analogie con i paesi europei, si veda W.N. Eskridge, D.R. Spedale e H. Ytterberg, *Nordic Bliss? Scandinavian Registered Partnerships and the Same-Sex Marriage Debate*, «Issues in Legal Scholarship», 2004.

⁴⁶ Intervista a D. Weiss, a cura di N. Klemp, 6 luglio 2006.

rimane in gioco, ma le persone possono concepirlo in modi diversi: ampio o ristretto. È possibile identificare il proprio bene con quello del gruppo: anzi, si potrebbe considerare il bene del gruppo come una ragionevole *approssimazione* del proprio interesse personale in condizioni di incertezza. Ci sono vizi peggiori dell'ipocrisia, e assumere un atteggiamento ispirato al bene pubblico è spesso un passo nella direzione giusta.

Senza dubbio alcune persone religiose sono talvolta o spesso tentate di rimanere ferme su posizioni basate su convinzioni religiose, pur giustificando queste posizioni grazie ad argomentazioni ed evidenze pubbliche. Altri invece si aggrappano a posizioni pubbliche malamente difese facendo leva sull'interesse personale e su basi ideologiche di parte. Ci sono molte critiche da rivolgere contro costoro, che si tratti o meno di persone religiose.

Quando il presidente della General Motors entra nella sfera pubblica in favore di un provvedimento legislativo, dice che «ciò che è buono per la General Motors è buono per l'America». E.E. Schattschneider alcuni decenni fa osservava che l'appello al semplice interesse della General Motors può funzionare abbastanza bene all'interno dell'organizzazione, ma non quando ci si rivolge a un pubblico di estranei⁴⁷. Perché un'argomentazione pubblica sia efficace è necessario il riferimento a ragioni valide per tutti: dunque, ha ragione Anthony Appiah quando sostiene che le idee della ragione pubblica possono apparire come *consigli per la discussione*, vale a dire «consigli di carattere retorico su come, in una società politica pluralistica, si possano conquistare persone alla propria causa e influenzare le politiche pubbliche»⁴⁸.

Malgrado tutte le controversie accademiche che si sono scatenate attorno all'idea di ragione pubblica e ai suoi presunti effetti di esclusione nei confronti dei credenti, è molto raro che, a livello nazionale, qualcuno sostenga una legge o una politica pubblica *esclusivamente* sulla base di fondamenti religiosi. È difficile che, nelle moderne democrazie costituzionali pluraliste, qualcuno agisca seguendo la premessa che, quando si propone un provvedimento di diritto penale, sia *sufficiente* affermare che la condotta vietata sia *peccaminosa*. È più probabile che una cosa del genere si verifichi a livello locale, dal momento che le comunità locali sono spesso molto meno pluraliste e la politica locale è spesso priva dell'illuminazione intensa che contraddistingue la ribalta nazionale.

Come è possibile che i membri di una comunità politica religiosamente pluralista non raggiungano un accordo su un quadro comune di riferimento per far funzionare i loro meccanismi politici condivisi? Nessuno vuole che altri cittadini usino il diritto per imporre a tutti *delle semplici credenze religiose* (e d'altra parte questo è tutto ciò che la ragione pubblica esclude): i cittadini religiosi hanno le stesse ragioni per opporvisi dei laici.

⁴⁷ E.E. Schattschneider, *The Semi-Sovereign People*, Wadsworth Publishing, 1975, pp. 26-27.

⁴⁸ K.A. Appiah, *The Ethics of Identity*, Princeton University Press, Princeton 2005, p. 81.

È possibile che una conseguenza della ragione pubblica sia, come ha sostenuto Waldron, che il dibattito politico nazionale tenda ad essere condotto sulla base di «blandi toccasana»⁴⁹: slogan politici selezionati per il loro carattere inoffensivo e le loro attrattive nei confronti di un ampio pubblico. Ma, se è così, vanno considerati i motivi di questa situazione: non è vero che i teorici politici liberali e i giudici abbiano in qualche modo costretto i politici a parlare in un certo modo; sono piuttosto i politici che, in una società pluralista, devono articolare un terreno comune e di ampia condivisibilità per conquistare un consenso maggioritario, e questo spesso significa che devono evitare con cautela riferimenti di parte che risulteranno fonti di divisione. In quale altro modo ci si potrebbe aspettare che funzioni la politica di uno Stato grande e diversificato? I critici della ragione pubblica spesso dimostrano una strana mancanza di realismo a proposito della politica democratica.

La ragione pubblica inibisce la ricerca della verità?

Le tradizioni religiose e filosofiche sono il distillato di secoli di riflessione morale ed è ragionevole aspettarsi che contengano idee e risorse morali rilevanti per riflettere e indurre le persone ad agire secondo la giustizia e altre virtù. Critici come Waldron sottolineano l'importanza di accogliere le intuizioni religiose su questioni politiche.

È certamente nel giusto chi afferma che, se qualcuno si crede in possesso di un'importante verità riguardante una questione pubblica o di un'idea rilevante di qualsiasi sorta, dovremmo *incoraggiarlo* e non solo permettere che queste idee siano espresse: tutte le idee riguardanti questioni pubbliche devono essere espresse. Se l'*unica* base per giustificare un'importante rivendicazione di giustizia è di natura religiosa, oppure se è costituita da una filosofia esoterica al di là delle possibilità di comprensione della gente comune, si ha un conflitto tra i valori associati alla ragione pubblica e una tesi sostantiva sulla giustizia: tali conflitti devono essere portati alla luce, per affrontarli nel miglior modo possibile. Se la ragione pubblica introduce delle distorsioni sostanziali riguardanti la giustizia, dobbiamo specificare questi casi e valutarli meglio che possiamo.

Waldron teme che, «traducendo» nel linguaggio pubblico argomentazioni basate sulla religione, spesso «qualcosa andrà perso nel processo di traduzione»⁵⁰. Sarebbe estremamente imprudente, sostiene ancora Waldron, precluderci «le risorse e l'insieme di indicazioni per il dibattito politico moderno» che si trovano nelle grandi tradizioni religiose. «In molti modi», secondo Waldron, «le concezioni cristiane da cui il liberalismo ha avuto origine sono più ricche e profonde delle loro versioni

⁴⁹ J. Waldron, *Religious Contributions in Public Deliberation*, cit., p. 841.

⁵⁰ *Ivi*, p. 845.

laiche posteriori»⁵¹. Waldron afferma che la prospettiva di perdere la capacità di riferirsi alle idee delle tradizioni religiose e dei filosofi, compresi quelli che rifiutano alcuni dei nostri valori fondamentali e che lo fanno su basi che possiamo considerare «esoteriche», è «spaventosa, perfino terrificante», se immaginiamo che al suo posto si avranno «deboli riferimenti a blandi toccasana accettati senza problemi da tutti»⁵². Sarebbe molto meglio abbracciare una visione più inclusiva del discorso democratico che lo consideri come «il processo difficile in cui si ha una battaglia tra avversari che combattono sotto bandiere ostili»⁵³.

In assenza di esempi interessanti non si può andare molto lontano nella ricerca dei possibili costi epistemici della ragione pubblica. I critici spesso non producono esempi rilevanti e dunque i loro interessi sembrano prevalentemente teorici. Quando citano esempi di dibattiti politici in cui i liberali farebbero bene a prestare attenzione alle intuizioni delle tradizioni religiose, le idee basate sulla fede appaiono spesso ineccepibili dal punto di vista della filosofia pubblica liberale. Questo è certamente vero nel caso dell'opposizione di Lincoln alla schiavitù e nel contributo di Martin Luther King al movimento per i diritti civili: Lincoln e King erano attenti a fornire ragioni pubbliche a sostegno delle tesi che difendevano.

Waldron discute l'esempio delle argomentazioni libertarie secondo le quali la proprietà privata non può essere intaccata per realizzare una rete di protezione sociale per tutti. Waldron suggerisce che le argomentazioni di Locke sul diritto naturale e la sua insistenza sul fatto che Dio abbia dato la Terra al genere umano per la nostra sussistenza possono aiutarci a sconfiggere le tesi di libertari come Jan Narveson⁵⁴. Tuttavia, sarebbe ancora più interessante se non avessimo adeguati fondamenti di natura pubblica per rifiutare il libertarismo. Invece, ci sono forti argomentazioni pubbliche per rifiutare la teoria politica libertaria, e questa considerazione ci aiuta a capire perché ci sono così pochi teorici politici libertari⁵⁵.

Sarebbe molto interessante se Waldron e Stout citassero affermazioni morali genuine che siano rilevanti per le questioni fondamentali di giustizia o per importanti politiche pubbliche e possano essere comprese e giustificate nei termini delle risorse di una particolare religione. Si potrebbero citare, dal momento che sono questioni intorno alle quali le persone hanno forti intuizioni morali difficili da giustificare in termini morali pubblici, il diritto alla vita degli embrioni umani in una fase precoce di sviluppo o la permissibilità delle relazioni omosessuali.

⁵¹ Ivi, p. 846.

⁵² Ivi, p. 841.

⁵³ Ivi, p. 837.

⁵⁴ Si veda J. Narveson, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia 1989.

⁵⁵ Sono pochi i teorici che sposano le idee libertarie perché, secondo me, la teoria politica libertaria è molto debole. Cfr. S. Freeman, *Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is not a Liberal View*, «Philosophy & Public Affairs», 2001, pp. 105-151.

Recentemente Waldron ha sostenuto che la tortura è moralmente sbagliata in ogni caso e che dovrebbe essere legalmente proibita senza alcuna eccezione. La difficoltà di giustificare una proibizione assoluta di un atto particolare in tutte le circostanze – indipendentemente dall'entità delle conseguenze dannose – sembrerebbe un possibile candidato per rappresentare una posizione giustificabile solo su basi religiose. Eppure, in un articolo lungo ed eloquente Waldron si è sforzato di articolare la sua posizione in termini di ragioni pubbliche⁵⁶. Egli sostiene che il divieto della tortura legale – vale a dire il divieto di infliggere intenzionalmente sofferenze crudeli attraverso strumenti giuridici, sofferenze che abbiano come fine la distruzione della dignità della persona torturata – è un «paradigma del diritto»: un principio fondamentale così vitale e costitutivo della struttura del diritto che la sua violazione minaccerebbe di sconvolgere parti sostanziali del diritto stesso⁵⁷. Nel caso della tortura, sarebbero minacciati molti di quegli aspetti del giusto processo che sono volti a evitare che la pena diventi fattore di brutalizzazione. Waldron fornisce una serie eloquente di argomentazioni e ragioni pubbliche – considerazioni morali deontologiche e consequenzialiste, analisi giuridica, considerazione sul carattere sistematico del diritto nazionale e internazionale, discussione della rilevanza delle prove empiriche, eccetera. Ci si può solo chiedere se, osservando le convenzioni sull'uso di ragionamenti e argomentazioni pubbliche (come fa nel prezioso saggio che qui stiamo considerando), Waldron si senta come chi sta combattendo con un braccio legato dietro la schiena.

Ogni idea di ragione pubblica condurrà in qualche modo all'esclusione di persone e voci religiose? È un prezzo troppo alto da pagare in una democrazia?

L'ideale della ragione pubblica è connesso a una specifica virtù dei cittadini e dei funzionari pubblici che vivono in una società pluralista dal punto di vista religioso e filosofico, la virtù di cercare e offrire ragioni che devono essere accettabili per l'intera comunità politica, cioè per tutti coloro che saranno vincolati dal diritto, e non solo per i membri del proprio gruppo. Rawls la definisce «dovere di comportamento civico»⁵⁸, e sembra una definizione appropriata. Non c'è bisogno di sottolineare che la questione dell'imposizione giuridica di questo dovere non si pone nemmeno: le persone hanno diritto a dire quello che vogliono, a offrire qualsiasi ragione quando devono scegliere e ad argomentare in favore di leggi anche su basi puramente religiose.

⁵⁶ J. Waldron, *Torture and Positive Law: Jurisprudence for the White House*, «Columbia Law Review», 2005, pp. 1681-1750.

⁵⁷ Ivi, pp. 1726-1728.

⁵⁸ J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 186.

Christopher J. Eberle è uno dei pochi critici della ragione pubblica che fornisce esempi di persone che sembrano violare la ragione pubblica tratti dalla vita reale⁵⁹. Nel 1992 i cittadini del Colorado hanno discusso l'emendamento 2 alla Costituzione del loro Stato, un provvedimento che avrebbe abrogato le leggi allora esistenti a protezione degli omosessuali contro varie forme di discriminazione sul posto di lavoro, nel mercato immobiliare e altrove. L'emendamento 2 è stato votato in un referendum ed è passato con una piccola maggioranza, ma nel 1996 è stato annullato con una sentenza della Corte Suprema degli Usa (*Romer vs. Evans*, 517 U.S. 620). Eberle descrive alcune delle affermazioni di coloro che si mobilitarono per sottoporre a referendum l'emendamento 2, e delle argomentazioni utilizzate per ottenere la maggioranza al referendum. I membri dell'associazione Colorado for Family Values premevano per l'approvazione dell'emendamento 2 sostenendo che «l'America è peggiorata perché si è allontanata dall'interpretazione letterale della Bibbia, e gli insegnamenti della Chiesa fondamentalista devono giocare un ruolo maggiore nella vita politica». Secondo un attivista, «Gesù Cristo è il re dei re, il signore dei signori. Questa è politica, questa è legge, questa è autorità. Dunque, quale autorità deve fare le leggi?». Bill McCartney, l'allenatore della squadra di football dell'Università del Colorado che in seguito fondò l'associazione Promise Keepers, affermò che i comportamenti omosessuali sono «un abominio di Dio onnipotente»⁶⁰ ed esortò i cittadini del Colorado a sostenere l'emendamento 2 per questo motivo. Eberle si chiede se fosse possibile per McCartney «sostenere l'emendamento 2 per ragioni diverse da quelle religiose»⁶¹. La sua tesi centrale è la seguente:

Un cittadino ha l'obbligo di cercare sinceramente e coscienziosamente una motivazione laica ampiamente convincente per le leggi coercitive che preferisce, ma non ha l'obbligo di ritirare il sostegno a una legge coercitiva in favore della quale non disponga di motivazioni di questo genere⁶².

È interessante che Eberle, il quale affronta esattamente quel tipo di conflitto reale che gli altri critici spesso evitano, affermi nondimeno che la ricerca di ragioni pubbliche deve essere interesse di tutti. Anzi, egli sostiene che un cittadino deve cercare di rispettare i principi della giustificazione pubblica «per rispetto dei suoi compatrioti: l'obbligo morale di rispettarli impone un obbligo morale di perseguire la giustificazione pubblica. Ogni cittadino religioso ha un obbligo morale di questo ti-

⁵⁹ C. Eberle, *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

⁶⁰ Ivi, p. 4.

⁶¹ Ivi, p. 8.

⁶² Ivi, p. 11.

po»⁶³. Eberle ritiene che la ricerca della giustificazione pubblica sia richiesta per ragioni di principio anche quando non vi siano ragioni prudenziali:

Se i cittadini confidano nel fatto che i loro compatrioti si impegnino a perseguire la giustificazione pubblica anche quando essa non sia richiesta per ragioni prudenziali, possono aver fiducia che i loro concittadini si mettano in realazione con loro non solo impiegando la coercizione fisica, ma, per quanto è possibile, anche facendo ricorso alla persuasione. Che i cittadini – e *a fortiori* i cittadini religiosi – siano *moralmente impegnati* a perseguire la giustificazione pubblica per le leggi coercitive che preferiscono è un importante strumento con cui essi possono attenuare la disarmonia che risulta dall'imposizione del diritto coercitivo in una società pluralista⁶⁴.

Eberle concede, in accordo con i sostenitori della ragione pubblica, che tutti i membri di gruppi di parte abbiano l'obbligo di perseguire le ragioni pubbliche, ma non siano per questo obbligati a ritirare il loro sostegno a una legge qualora non riescano a trovarne di adeguate: com'egli stesso ammette, concede ai difensori della ragione pubblica molto di ciò che essi desiderano, tranne ciò che desiderano di più (il vincolo su certe ragioni); allo stesso tempo, ai cittadini di parte vengono imposti una serie di vincoli, a eccezione di quello che ritengono più criticabile⁶⁵.

Secondo la descrizione che egli stesso ne dà, la posizione di Eberle prevede che «ogni cittadino deve *sentirsi libero* di sostenere leggi coercitive sulla base delle sue convinzioni religiose – anche solo sulla base delle sue convinzioni religiose»⁶⁶. Ciò non è del tutto vero, dal momento che Eberle sembra immediatamente riconoscere che ogni cittadino «deve fare tutto il possibile per evitare di trovarsi nella condizione di avere solo una motivazione religiosa per una legge coercitiva»⁶⁷. Dunque, con «*sentirsi libero*», Eberle intende qualcosa come «gli è concesso di agire in questo modo *solo dopo aver concluso la ricerca di ragioni pubbliche*».

Non sono del tutto sicuro che Eberle stia negando al difensore della ragione pubblica quello che vuole di più. Direi piuttosto che egli sta garantendo ai sostenitori della ragione pubblica la maggior parte di quello che vogliono, forse tutto quello che possono legittimamente chiedere. Eberle sembra attribuire grande rilevanza morale al valore intrinseco – espresso nel passo di Larmore riportato prima – di una comunità politica in cui i cittadini cercano ragioni che possano condividere a sostegno di leggi che si impongono reciprocamente.

Direi che i cittadini spesso sbagliano quando sostengono una legge o una politica pubblica basandosi solo su ragioni religiose perché, così facendo, sembra che non sia-

⁶³ Ivi, pp. 189-190.

⁶⁴ Ivi, pp. 190-191. Corsivo nel testo.

⁶⁵ Ivi, p. 192.

⁶⁶ Ivi, p. 333. Corsivo mio.

⁶⁷ *Ibid.*

no riusciti a porsi le questioni rilevanti sull'esistenza o meno di ragioni valide per quello che stanno facendo. Le citazioni offerte da Eberle a proposito dell'emendamento 2 in Colorado sono di questo tipo: spesso, quando i cittadini si riferiscono all'omosessualità come a un abominio facendo leva su presunte prescrizioni del Vecchio Testamento, non spiegano perché danno credito (e cercano di incorporarle nel diritto) solo a queste prescrizioni e non a tutte le altre prescrizioni e permessi che il Vecchio Testamento sembra contenere. Come sostiene Barack Obama, «anche coloro che rivendicano l'infallibilità della Bibbia fanno distinzioni tra gli editti spirituali, osservando che alcuni passaggi – i Dieci comandamenti, per esempio, o la credenza nella natura divina di Cristo – sono centrali per la fede cristiana, mentre altri sono più legati alle contingenze culturali e temporali e possono essere modificati per adeguarsi alle mutate condizioni della vita moderna». Inoltre, come Obama afferma in un altro passo dello stesso discorso cui ci stiamo riferendo, «quale passo della Scrittura deve guidare le nostre politiche pubbliche? Il Levitico, nel quale si accetta la schiavitù e si dice che mangiare i crostacei è un abominio? Oppure il Deuteronomio, che suggerisce di lapidare il proprio figlio se si allontana dalla fede? Oppure dobbiamo attenerci al Sermone della montagna, un testo così radicale che, nel caso venisse applicato, metterebbe in dubbio la sopravvivenza del Dipartimento della Difesa? Dunque, prima di farci prendere la mano, leggiamo le nostre Bibbie. I popoli non le hanno lette».

Eberle interpreta la ragione pubblica come qualcosa che impone un obbligo di restrizione preventiva ai credenti: essi non possono mai essere giustificati nel difendere una legge facendo leva solo su basi religiose. In realtà, non credo che un sostenitore della ragione pubblica potrebbe affermare ciò. Rawls sostiene soltanto (e lo dice molte volte) che la ragione pubblica è sostenuta da valori molto importanti, suggerendo in maniera chiara che *potrebbero* esistere valori ancora più importanti: questa è una possibilità che non si può escludere.

Ritengo che dobbiamo ammettere la possibilità teorica e pratica che qualcuno possa scoprire un insieme di ragioni e argomentazioni non pubblici che riguardino questioni pubbliche importanti e che potrebbero costituire un caso schiacciante per plasmare una legge in un certo modo o per fare qualcosa di contrario alla legge. Dio potrebbe apparirmi in sogno e ordinarci di offrirgli un bambino in sacrificio, o di condurre una crociata contro gli scommettitori, senza darmi una spiegazione pubblica sufficiente su quale sia la cosa necessaria da fare. Se sono fermamente convinto dell'autenticità della mia esperienza mi crederò in possesso di ragioni non pubbliche per agire secondo gli ordini ricevuti, e potrei essere nel giusto. Se la mia visione è autentica è probabile che io abbia a disposizione mezzi efficaci per riuscire. Comunque, senza che prove di natura pubblica siano state fornite a sostegno dell'autenticità del comando divino, si deve ammettere che la comunità politica agisce responsabilmente se mi accusa di omicidio. Ragioni pubbliche e non pubbliche possono essere in forte conflitto.

Allo stesso modo potrei scoprire una teoria che è troppo difficile da capire per molte persone e che, pur considerando tutti i fattori negativi che ci potrebbero essere, giustifica un regime diverso dalla democrazia. Se ragioni rilevanti (ma esoteriche) sono a favore di un'alternativa alla democrazia, così sia. L'argomentazione in favore della ragione pubblica – come anche quella in favore degli altri aspetti della democrazia costituzionale – è molto convincente nella situazione attuale, ma può essere sconfitta. Chissà cosa potrebbe essere scoperto in futuro? Una setta irragionevole potrebbe avere la verità dalla sua parte. Dio potrebbe scendere dal cielo e rivelarcelo.

La ragione pubblica è prevenuta nei confronti degli argomenti morali conservatori?

Alcuni sostengono che la ragione pubblica imponga un requisito di reciprocità la quale esclude che argomentazioni controverse, specialmente se si tratta di idee conservatrici, possano costituire il fondamento della coercizione. La moralità contrattualista di Rawls, secondo questa obiezione, conferirebbe a persone sottilmente «ragionevoli» un potere di veto sulle limitazioni alla loro libertà. Questo si verifica perché, come dicono i critici, la ragione pubblica ci vincola a rispettare le persone ragionevoli – a offrire loro ragioni che essi non potrebbero ragionevolmente rifiutare – e ciò significa che le nostre ragioni dovranno essere compatibili con ogni concezione della vita buona «ragionevole» (cioè non chiaramente irrazionale o sbagliata). Inoltre, la nostra «cultura pubblica», plasmata com'è dalle pratiche e dai divieti liberali e dalla dilagante commercializzazione del sesso – è più conciliante con un'etica sessuale permissiva che con le posizioni restrittive dei conservatori. Non ci si può aspettare che qualcuno adotti uno stile di vita controverso se questa è una precondizione per cogliere pienamente la forza di particolari argomentazioni e ragioni. In questo senso, David Thunder critica la ragione pubblica affermando che «i cittadini che vogliono estendere la definizione di matrimonio alle unioni omosessuali o argomentare in favore della legittimità dell'aborto legalizzato si renderanno conto facilmente che la centralità del consenso sancita dal principio di reciprocità, insieme alla relativa pervasività del linguaggio della libertà e dell'autonomia nella cultura pubblica delle liberal-democrazie, garantirà praticamente la legittimità politica delle loro argomentazioni». D'altra parte, è probabile che i cittadini che hanno tesi morali più conservatrici riterranno molto limitante la richiesta di reciprocità e giustamente «si sentiranno svantaggiati e marginalizzati»⁶⁸.

Thunder sembra pensare che la ragione pubblica imponga oneri speciali a quelle posizioni che vincolerebbero la libertà; dunque, è come se la ragione pubblica pendesse verso esiti liberali e sfavorisse le argomentazioni morali conservatrici sul-

⁶⁸ D. Thunder, *A Rawlsian Argument Against the Duty of Civility*, «American Journal of Political Science», 2006, pp. 676-690, p. 688.

l'aborto e l'omosessualità. Un errore che si compie a questo punto è quello di credere che la libertà come non interferenza sia la posizione pre-teorica di partenza. Gerald Gaus ha sostenuto questa tesi nella sua trattazione della giustificazione pubblica, introducendo di soppiatto, a mio avviso, un'illecita assunzione libertaria⁶⁹. I nostri diritti fondamentali e le libertà stesse devono essere specificate nei termini della ragione pubblica; non c'è alcuna assunzione generale iniziale di noninterferenza. Le libertà fondamentali e la loro priorità esistono all'interno del sistema della ragione pubblica, non ne costituiscono il presupposto di fondo.

Ciò che potrebbe preoccupare Thunder e altri critici è la tendenza di alcuni sostenitori del liberalismo politico a sbarazzarsi delle argomentazioni dei conservatori senza averle prima considerati seriamente⁷⁰. Le stesse espressioni «liberalismo politico» e «ragione pubblica» tendono a suggerire che l'impegno nei confronti della ragione pubblica produca (o assuma) conclusioni politiche liberali. Concordo con Peter de Marneffe, il quale ritiene sia un errore non prendere adeguatamente in considerazione il fatto che le argomentazioni dei conservatori possono essere espresse anche in termini pubblici.

Una parte importante delle argomentazioni dei conservatori sulle questioni sessuali è una «teoria dell'errore» che fa parte della loro tesi sulla ragione pubblica e sui suoi limiti. Essa si aggiunge alle difficoltà che si verificano quando bisogna stabilire se si possa affermare l'esistenza di un consenso ragionevole. Si consideri l'argomento di Robert P. George, il quale sostiene che «le persone diventano moralmente cattive quando cedono al vizio, e possono essere protette dall'influenza corruttrice di vizi fortemente seducenti per mezzo di leggi che li proibiscano [...] e impediscano che questi stessi vizi si diffondano nella comunità». Un compito appropriato del diritto consiste dunque nel «sopprimere quelle attività e istituzioni che favoriscono la debolezza morale e la cui presenza nell'ambiente morale fa sì che le persone abbiano difficoltà a scegliere correttamente». George sottolinea il valore educativo di una «buona ecologia morale» plasmata dal diritto (anche dal diritto penale) e i rischi che «l'ambiente morale indurrà le persone al vizio» se si consente che i vizi si diffondano. La legislazione morale potrebbe beneficiare «chi può potenzialmente cadere in errore, semplicemente proteggendolo dall'(ulteriore) effetto corruttore che i suoi stessi vizi possono avere» e allo stesso tempo contribuendo a contenere gli effetti corrosivi del vizio sull'ambiente morale pubblico⁷¹.

⁶⁹ G. Gaus, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford 1996. In questo utile libro, Gaus parla di «assunzione contro l'interferenza» (p. 172). Eppure, la coercizione non è un'idea morale fondamentale: essa dipende da una tesi precedente sui diritti e le libertà fondamentali, cose che devono essere specificate nella ragione pubblica.

⁷⁰ Senza dubbio, la nota sull'aborto in *Liberalismo politico* di Rawls è un esempio di questa tendenza. Si veda J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 344.

⁷¹ R.P. George, *Making Men Moral*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 44-46.

Considero le argomentazioni di George pubbliche nella loro forma, ma nella sostanza le ritengo lungi dall'essere pienamente convincenti. La tesi sulla moralità sessuale difesa dal «nuovo diritto naturale» di George considera prive di valore tutte quelle relazioni sessuali che non abbiano luogo all'interno di una relazione coniugale e non siano aperte alla procreazione. Gli atti omosessuali sono sempre sbagliati, così come il sesso pre-matrimoniale, il sesso extra-coniugale e l'uso di contraccettivi nella vita delle coppie sposate⁷². George crede che una serie di strumenti giuridici (in alcuni casi, anche il diritto penale) dovrebbero essere utilizzati per scoraggiare gli atti sessuali illeciti. In una memoria per il Family Research Council in occasione del processo *Lawrence v. Texas*, George e Gerald Bradley affermano che gli Stati possono «scoraggiare i mali morali rappresentati dagli atti sessuali extraconiugali con diversi mezzi, fino alla sanzione penale»⁷³.

La plausibilità delle argomentazioni in termini di «nuovo diritto naturale» e di altre argomentazioni morali conservatori deve essere valutata considerando innanzitutto se essi possano fungere da fondamento per dare forma ai diritti e alle libertà fondamentali e ai poteri dello Stato. Ho qualche simpatia nei confronti delle preoccupazioni dei conservatori sulle conseguenze corrosive della promiscuità, della commercializzazione del sesso e della facilità con cui si può accedere alla pornografia – soprattutto per i bambini. Ho sostenuto⁷⁴ che lo Stato potrebbe ragionevolmente compiere delle azioni per incoraggiare relazioni sentimentali stabili tra coppie di individui adulti, compresa anche la concessione di alcuni benefici per il matrimonio. Tuttavia, una condizione perché ciò si possa realizzare è che il matrimonio sia un'opzione equamente accessibile per tutti coloro che possono ricevere i benefici, inclusi i gay e le lesbiche.

Non credo che i miei giudizi su tali questioni siano il prodotto di una vita corrotta dal vizio (dai miei vizi personali e da quelli che, secondo i teorici del nuovo diritto naturale sarebbero diffusi nella nostra società¹), ma è possibile che lo siano. Tutto quello che possiamo fare rispetto a queste considerazioni consiste nel considerarle come meglio possiamo e nell'esaminare tutte le evidenze che possiamo raccogliere su ciò che rende le vite umane adeguatamente felici e genuinamente riuscite. Sen-

⁷² Per una trattazione elaborata di tali questioni, si veda G. Grisez, *The Way of Lord Jesus*, Franciscan Herald Press, San Francisco 1983. Il lavoro teorico di R. George e J. Finnis risente molto dell'influenza di questa opera. Mi sono occupato di questi problemi in *Homosexuality and the Conservative Mind*, «Georgetown Law Journal», 1995, pp. 261-300.

⁷³ N.C. Bamforth e D.A.J. Richards, *Patriarchal Religion, Sexuality, and Gender: A Critique of New Natural Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 86. Bamforth e Richards credono di aver mostrato «la dipendenza logica delle argomentazioni dei teorici del “nuovo diritto naturale” sulla sessualità e il genere dalla fede cattolica degli autori» (p. 304). Quest'argomentazione è molto simile a quello del mio saggio citato nella nota precedente, ma in questa sede non posso approfondire l'argomento.

⁷⁴ S. Macedo, *Homosexuality and the Conservative Mind*, cit.

za dubbio, le nostre intuizioni e i nostri giudizi sono influenzati dalle vite che viviamo e dal più ampio contesto sociale nel quale ci troviamo. Quando ci penso nel miglior modo possibile, mi sembra che siano molto deboli le argomentazioni secondo i quali le relazioni omosessuali sarebbero sempre sbagliate. Credo anche che quando le persone giungano a comprendere questo, stiamo assistendo a un progresso morale, non a una degenerazione. Ma, ancora una volta, possiamo solo affrontare gli argomenti nel merito: tutte le argomentazioni, comprese le preoccupazioni sugli effetti corruttori della cultura sulle sensibilità morali e le intuizioni delle persone. Nessun quadro teorico generale trasformerà domande difficili in domande facili.

Ragione pubblica e comunità politica

La posizione che ho difeso è sintetizzata da Jeffrey L. Stout con queste parole:

In una società pluralista dal punto di vista religioso spesso sarà retoricamente inefficace argomentare in favore di conclusioni politiche a partire da premesse religiose. Quando i cittadini sono profondamente divisi sulle questioni religiose fondamentali, argomentare in questo modo raramente accrescerà il sostegno per le proprie conclusioni. Alcune volte, un'argomentazione del genere non solo non conquisterà sostegno, ma potrà addirittura offendere. Un'argomentazione che parte da premesse religiose per giungere a conclusioni politiche può implicare mancanza di rispetto per coloro che non accettano quelle premesse. Per esempio, questo ragionamento può essere interpretato in modo da trasmettere il messaggio non democratico che, per partecipare alla discussione pubblica, bisogna accettare un particolare insieme di premesse religiose. [...] Esistono sia ragioni morali che strategiche in favore di vincoli autoimposti. L'equità e il trattare gli altri con rispetto sono considerazioni morali rilevanti⁷⁵.

Stout prosegue sostenendo che «l'equità e il rispetto richiedono uno sforzo sincero da parte di ogni cittadino che difende una politica pubblica per giustificarla agli altri cittadini ragionevoli che potrebbero affrontare la questione da un altro punto di vista. Quando si propone una politica pubblica, si dovrebbe fare del proprio meglio per fornire ragioni che possano essere ragionevolmente accettate anche da persone che hanno altri punti di vista»⁷⁶. Si tratta di una lodevole dichiarazione delle aspirazioni che caratterizzano la ragione pubblica: la cosa strana è che altrove Stout critichi, con una certa veemenza, l'idea di ragione pubblica.

Stout cita con approvazione Nicholas Wolterstorff, il quale osserva: «Fa parte delle convinzioni religiose di molte persone religiose nella nostra società l'idea che le decisioni sulle questioni fondamentali di giustizia debbano essere basate su cre-

⁷⁵ J. Stout, *Democracy and Tradition*, cit., p. 65.

⁷⁶ *Ibid.*

denze religiose. Le persone religiose non pensano che ci sia possibilità di scegliere se agire o no in questo modo: sono convinte di dover lottare per la completezza, l'integrità e la coerenza delle loro vite»⁷⁷. Se i cittadini argomentano a favore di leggi che possono essere giustificate solo da un punto di vista religioso e partigiano – un caso raro perfino in una società profondamente religiosa come gli Stati Uniti –, essi dovranno riconoscere almeno che c'è un problema del punto di vista della democrazia costituzionale. Nel caso del sacrificio di Isacco da parte di Abramo, o in altri casi di persone convinte che Dio (direttamente o per mezzo di profeti o altri intermediari) ordini loro di compiere degli atti che non possono giustificare al resto dei concittadini, sembra difficile lamentarsi che tutta la comunità consideri queste persone «irragionevoli». Potremmo scoprire di esser corrotti dalla nostra immoralità.; ma non si può resistere all'idea che le ragioni di una particolare comunità religiosa non sono le ragioni che devono guidare la comunità politica, la quale è costituita da persone che hanno fedi diverse e di altre che non ne hanno alcuna. Per le ragioni suggerite da Stout nella lunga citazione riportata all'inizio di questo paragrafo, i requisiti del rispetto reciproco e dell'equità in una società pluralista dal punto di vista religioso rafforzano la pratica di cercare ragioni pubbliche.

I critici della ragione pubblica talvolta non riescono a vedere che la comunità politica è una peculiare forma di comunità con proprietà morali e virtù proprie. Stout sembra incerto su questo punto: a volte riconosce che la comunità politica è una comunità morale importante e che l'appartenenza a essa comporta certi obblighi specifici che possono essere in tensione con quelli che si hanno in quanto membri di una comunità religiosa; altre volte sembra negare che la comunità politica abbia delle caratteristiche peculiari o sia moralmente rilevante in sé e per sé. A un certo punto deride il contratto sociale liberale come il «comunitarismo dei poveri» e cita Woltersdorff: «Il liberale non è disposto a sopportare una società politica composta da comunità multiple. Egli crede che abbiamo bisogno di una base politica condivisa»⁷⁸. Esatto, almeno se questo significa che non dovremmo accontentarci solamente di una società politica composta da comunità multiple.

Ovviamente dobbiamo vivere in una società politica composta da comunità multiple, ma possiamo e dobbiamo farlo riconoscendo alla comunità politica quanto le spetta. Che i cittadini si trattino reciprocamente con il rispetto dovuto è una questione molto rilevante, e una componente significativa di questo rispetto è colta dall'idea e dalla pratica della ragione pubblica.

⁷⁷ J. Stout, *Democracy and Tradition*, cit., p. 72.

⁷⁸ *Ivi*, p. 74.