

FRANCESCO VIOLA

## La ragionevolezza politica secondo Rawls

### 1. *Ragionevolezza e pluralismo*

Sembra che il pluralismo del nostro tempo non possa che essere governato dalla ragionevolezza. Non si possono, infatti, chiedere sacrifici e rinunce se non sulla base di una giustificazione che faccia ricorso in qualche modo alla ragione. L'alternativa sarebbe quella di far ricorso alla forza o alla decisione autoritaria, ma con ciò stesso il pluralismo non si sentirebbe rispettato. Tuttavia l'individuazione di parametri stabili di ragionevolezza è oggi sempre più problematica.

Le società politiche hanno perso la compattezza della loro cultura di fondo e, conseguentemente, il consenso sociale intorno a un nucleo di valori condivisi e, soprattutto, intorno al modo d'interpretarli è in decomposizione. In queste condizioni il rischio che i giudizi di ragionevolezza siano arbitrari cresce. Eppure al contempo si rafforza la convinzione che solo con la *ragionevolezza* si potrà affrontare il pluralismo e che si tratta di una via obbligata.

Oggi la problematica della ragionevolezza deve riuscire a far coesistere l'eguaglianza con l'equità. Nel regime del pluralismo il sacrificio delle differenze in nome dell'universalità della regola si considera intollerabile. Per Aristotele la giustizia del caso particolare è l'eccezione. Ma oggi si esige una giustizia secondo equità che non faccia venir meno il valore dell'eguaglianza. A queste richieste il diritto da solo non può più rispondere. Una giustizia secondo il diritto nei senso di regola generale e astratta deve coniugarsi con una giustizia oltre il diritto. Ciò significa anche che le distinzioni tradizionali tra i diversi settori della vita pratica sono diventate sempre più fluide e porose: il problema della giustizia è insieme giuridico, politico, economico, morale e religioso. Non è una questione settoriale.

In un regime di pluralismo all'interno del diritto positivo si moltiplicano le interpretazioni possibili, s'indebolisce in modo grave la certezza e diventa drammatica la ricerca dell'interpretazione corretta. La giustizia secondo il diritto si è sempre basata sul presupposto che una disposizione giuridica e la sua

corretta interpretazione debbano applicarsi in modo uniforme ai soggetti, ma, quando l'interpretazione è incerta e arbitraria, allora l'uniformità orizzontale è causa di un'ingiustizia ancor più grande<sup>1</sup>. Ed allora il problema si sposta al di fuori del diritto, nella politica, nell'economia, nella morale e nella religione. Si tratta non solo di elaborare criteri per formulare interpretazioni corrette, ma anche principi a cui debbano ispirarsi le stesse disposizioni giuridiche. Dalla giustizia secondo il diritto si passa alla giustizia oltre il diritto che può anche essere contro il diritto. Accanto all'uniformità orizzontale dei soggetti si pone l'uniformità verticale tra i diversi livelli normativi ai quali la giustizia può essere applicata. Qui concentreremo la nostra attenzione sulla giustizia politica e sulla problematica attuale della ragionevolezza politica.

Proprio intorno al valore della ragionevolezza si sta registrando un incontro, che forse aspira a essere qualcosa di più di un consenso per intersezione, tra le differenti sfere della vita pratica. Si va edificando un modello utopico di «uomo ragionevole», di cittadino della società globale, equipaggiato per navigare nel mercato delle idee e per risolvere i conflitti culturali. Questa nuova etica antropologica è bene espressa dalle parole di un costituzionalista italiano: «“ragionevole” ... è colui che si rende conto della necessità, in vista della coesistenza, di addivenire a “composizioni” in cui vi sia posto non per una sola, ma per tante “ragioni”. Non l'assolutismo di una sola ragione e nemmeno il relativismo rispetto alle tante ragioni (una o l'altra, pari sono), ma il pluralismo (le une e le altre, per quanto possibile, insieme)»<sup>2</sup>.

Il fatto del pluralismo è inteso come il kantiano «fatto della ragione»), cioè come l'istituzione di una nuova condizione di verità tra l'assolutismo e il relativismo, tra l'unica verità e nessuna verità. L'assolutismo mortificherebbe il pluralismo in quanto renderebbe illegittime tutte le opinioni non conformi all'unica verità; il relativismo destituirebbe il pluralismo di ogni dignità epistemica. A ognuno non basta poter soddisfare le proprie preferenze, ma tutti vogliono che le loro preferenze siano riconosciute come vere e giuste. E lo si comprende bene, in quanto in tal modo tali preferenze hanno una dignità sociale e non sono un capriccio. Ma è impossibile che sia contemporaneamente vero o giusto **A** e non **A**, così come c'insegna il principio di non contraddizione della metafisica classica.

<sup>1</sup> «Se il diritto deve privilegiare certi valori soggettivi rispetto ad altri, allora è intrinsecamente ingiusto, e la sua uniforme applicazione non può rimediare al suo impatto arbitrariamente diseguale». M. ROSENFELD, *Interpretazioni. Il diritto fra etica e politica*, trad. it. di G. Pino, Il Mulino, Bologna 2000, p. 154.

<sup>2</sup> G. ZAGREBELSKY, *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992, p. 203. Sul concetto attuale di ragionevolezza cfr. anche F. VIOLA - G. ZACCARIA, *Diritto e interpretazione. Lineamenti di teoria ermeneutica del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 41-43.

Non è un caso se la concezione della giustizia che cerca di dare spessore filosofico a questa pretesa abbia una chiara matrice hegeliana. Michel Rosenfeld ha così definito il suo «pluralismo comprensivo»: «in a contemporary pluralistic society there are many competing conceptions of the good, each good in itself, but none good enough to be embraced by all. Under these circumstances, it becomes imperative to imagine an overriding conception of the good which would encompass all others in the context of an elaboration of a community of communities. While working on breaking free from the impasse resulting from clashing visions of the good, it should become apparent that there is no escape from plurality, but the plurality of conceptions of the good can itself become a good-or, more precisely, the good that may bind together other goods. And once this becomes accepted, all that can be done is to embark on a dialectical quest to harmonize the plurality of goods»<sup>3</sup>.

È proprio della dialettica hegeliana pretendere di abbracciare in un processo unico e in una sintesi suprema tutte le contrapposte concezioni della verità e del bene, ma questo è possibile proprio sulla base di un ((sapere assoluto)) che non è certamente l'esito desiderato dal pluralismo contemporaneo. Per questo, più accortamente, Rawls lascia fuori dalla porta della giustizia politica la questione della verità e del bene<sup>4</sup>. A suo parere non è la filosofia politica che deve risolvere le difficoltà epistemologiche del pluralismo. Il suo compito è solo quello di disegnare istituzioni giuste nelle condizioni culturali attuali.

La questione del pluralismo è innanzi tutto una questione di giustizia politica. infatti, il deficit di consenso sociale induce a una ricostruzione della struttura di base della società politica alla luce del fatto del pluralismo. Per questo prenderemo in considerazione il modo in cui il maggiore esponente della filosofia politica contemporanea, John Rawls, affronta la problematica della ragionevolezza nella convinzione che oggi la teoria giuridica, quella sociale e quella economica non possano fare a meno di recepire in qualche modo tali apporti.

## 2. *La ragione pubblica*

innanzi tutto bisogna rendersi conto delle modalità specifiche dell'approccio rawlsiano alla ragionevolezza. Il regime del pluralismo non ha sviluppato una

---

<sup>3</sup> M. ROSENFELD, *Comprehensive Pluralism is neither an Overlapping Consensus nor a Modus Vivendi: A Reply to Professors Arato, Avineri, and Michelman*, «Cardozo Law Review», 21 (2000), p. 1997.

<sup>4</sup> Per questo tema rinvio a F. VIOLA, *Giustizia e verità*, «Filosofia e Teologia», 15 (2001), pp. 490-503.

prassi interna di soluzione dei conflitti, sì che si possa prendere atto di essa per correggerla alla luce di parametri condivisibili da tutti. Non si tratta di prendere atto di una prassi già esistente, ma di costruire un modello di società giusta in cui i cittadini possano abitare, e non già meramente convivere, condividendo una comune concezione della giustizia.

Il costruttivismo rawlsiano è una forma di revisionismo che prescinde dalle pratiche esistenti e dalle particolari caratteristiche che ogni società possiede<sup>5</sup>. Tuttavia, nello sviluppo del suo pensiero, Rawls s'è sforzato di contestualizzare in qualche modo la sua concezione della giustizia come equità<sup>6</sup>.

Anzitutto è evidente quanto il concetto rawlsiano di «ragionevolezza» dipenda dal fatto del pluralismo. Esso è distinto, da una parte, dalla razionalità e, dall'altra, dalla normalità, da ciò che *plerumque accidit*. Entrambi questi aspetti non possono più – secondo Rawls – costituire la base di ricostruzione della vita politica: non quello della razionalità, perché proprio intorno alla verità delle cose c'è dissenso, non quello della normalità perché il multiculturalismo ha destrutturato le pratiche comuni di vita<sup>7</sup>.

In generale, il ragionevole può essere applicato alle persone, alle loro decisioni e azioni, ai principi e agli standard e anche alle dottrine comprensive<sup>8</sup>. Esso indica la disposizione a tener conto delle conseguenze delle proprie azioni per il benessere degli altri, cioè un atteggiamento che predispone a partecipare a una cooperazione equa, rispettosa dell'altro come libero ed eguale e segnata dalla reciprocità. Essere ragionevoli significa riconoscere che gli altri hanno gli stessi diritti a perseguire i propri fini e che, quindi, bisogna cercare condizioni tali che siano accettabili da tutti<sup>9</sup>. La persona ragionevole percepisce come valore fondamentale e fine in sé un mondo sociale nel quale tutti possano cooperare da individui liberi ed eguali, a con-

<sup>5</sup> Cfr. C. TAYLOR, *Le juste et le bien*, «Revue de métaphysique et de morale», 1988, 93, pp. 33-56.

<sup>6</sup> È significativo che la prima elaborazione di una «free public reason» si può far risalire a *The Idea of Overlapping Consensus*, «Oxford Journal of Legal Studies», 7 (1987), 1, pp. 8-9, 20-23, cioè molto dopo *Una teoria della giustizia*.

<sup>7</sup> Non ci soffermiamo qui sulla distinzione tra «ragionevolezza» e «razionalità» (cfr. J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia U.P., New York 1996, lect. II). Rawls intende la razionalità pratica come una mera applicazione di quella teoretica, che ha per oggetto la verità delle cose, cosicché un agente razionale è colui che persegue con intelligenza i propri fini creduti come buoni in se stessi, anche a costo di danneggiare gli altri. Questa ovviamente non è la ragion pratica rettamente intesa, in quanto i diritti degli altri e la loro dignità di persone sono beni in sé che l'agente razionale è tenuto a rispettare nella scelta pratica allo stesso modo delle verità a cui crede con fermezza. Ed infatti il pensiero di Rawls sembra che su questo punto si sia almeno in parte corretto quando ha sostenuto la priorità del ragionevole sul razionale, inteso ora come interno al primo. Cfr. J. RAWLS, *Justice as Fairness. A Restatement*, ed. by E. Kelly, The Belknap Press of Harvard U.P., Cambridge, (Mass.), 2001, pp. 81-82.

<sup>8</sup> Cfr. M. ATIENZA, *On the Reasonable in Law*, «Ratio Juris», 3 (1990), Ibis, pp. 148-161.

<sup>9</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, pp. 48-54.

dizioni accettabili da tutti, in piena reciprocità e con mutuo beneficio<sup>10</sup>.

La ragionevolezza è legata all'idea di cooperazione equa fra individui liberi ed uguali e la cooperazione, a sua volta, è intesa come un valore morale, e non già come un'utilitaristica collaborazione, in quanto è riconoscimento reciproco di capacità morali e di diritti<sup>11</sup>.

Una ragionevolezza così intesa permette di costruire un mondo pubblico che non si riduce allo stare a discutere nella piazza della città, ma è strutturato da principi in comune, da processi di giustificazione pubblica come fondamenti delle nostre relazioni sociali e da luoghi ufficiali (foro pubblico e manifestazioni elettorali). In tal modo l'uso della ragionevolezza dà forma e vita alla «ragione pubblica», dove la pubblicità non riguarda la struttura del ragionare ma il suo contenuto. La ragione è pubblica perché opera all'interno della sfera pubblica e contribuisce a dare a essa affidabilità e consistenza (*coherence*).

In generale, la ragione pubblica è il modo in cui una società politica formula i suoi piani, assegna un ordine di priorità ai suoi fini e prende le proprie decisioni tenendone conto<sup>12</sup>. Ciò significa che l'uso pubblico della ragionevolezza è governato da una concezione politica della giustizia. La concezione della giustizia come equità, cioè quella proposta da Rawls, è una delle possibili concezioni liberali della giustizia e, in quanto tale, conferisce una sua particolare configurazione alla ragione pubblica.

Ebbene, nella misura in cui si può dimostrare che la concezione della giustizia come equità sia il modo migliore di realizzare il liberalismo politico nel regime del pluralismo, allora la ragione pubblica che ne discende sarà anche il modo migliore di usare la ragionevolezza e di essere ragionevoli nella società politica contemporanea, nazionale e internazionale.

L'intento di Rawls è quello di conferire alla ragione pubblica un suo statuto in qualche modo certo e stabile per evitare la fluttuazione indeterminata della ragionevolezza. La concezione politica della giustizia come equità rappresenta questo fondamento certo, perché dà sostanza all'idea di una cooperazione equa tra cittadini liberi ed eguali. Potrebbe, infatti, restare incerto cosa quest'idea significhi e quali siano veramente i termini di una cooperazione siffatta. La concezione politica della giustizia come equità centrata sulla reciprocità

<sup>10</sup> Segnalo che il primato della comprensione rende l'ermeneutica particolarmente predisposta a sostenere questo senso della «ragionevolezza». Cfr. il fascicolo della «*Revue de Métaphysique et de Morale*» dedicato a *Équité et interprétation*, 2001, 1.

<sup>11</sup> Rawls afferma che il liberalismo politico formula giudizi politici che sono anche giudizi morali, ma non fa ricorso al concetto di verità morale. Quindi «ragionevole» non vuol dire «moralmente vero», ma «meditato» nel contesto di opinioni discutibili. Il criterio generale del ragionevole è l'equilibrio riflessivo generale e ampio. Cfr. J. RAWLS, *Reply to Habermas*, in *Id.*, *Political Liberalism*, pp. 394 ss.

<sup>12</sup> *Ibi*, p. 212.

permette di definire le condizioni di giustizia della cooperazione, i modi di ragionare e i tipi d'informazione pertinenti ai problemi politici. Si tratta ora di rendersi meglio conto della configurazione che così assume la ragionevolezza politica e dei suoi rapporti con la sfera giuridica.

Bisogna ancora ricordare che il procedimento usato da Rawls per fissare i principi della cooperazione equa, cioè quello ben noto della posizione originaria e del velo d'ignoranza, è diretto a neutralizzare il pluralismo e la diversità. I vincoli della ragionevolezza sono tratti dalla situazione originaria in cui l'unica condizione del riconoscimento reciproco è quella di considerarsi liberi ed eguali e non come appartenenti a questa o quella classe sociale, o come possessori di questa e quella dotazione per nascita o di avere questa o quella concezione del bene. Insomma, il governo del pluralismo è possibile solo stabilendo principi che siano immuni da qualsiasi dipendenza di parte, cioè – per usare il linguaggio di Rawls – da qualsiasi «dottrina comprensiva». In tal modo questi principi saranno accettabili da tutti, da tutti coloro che sono disponibili alla cooperazione equa e da tutte le dottrine comprensive ragionevoli.

È stata rivolta a Rawls da vane parti e con differenti argomentazioni l'accusa di restringere in tal modo eccessivamente l'ambito della ragione pubblica e, quindi, della ragionevolezza politica<sup>14</sup>. A nostro parere tale rimprovero è pienamente fondato, anche se nel suo ultimo scritto sulla ragione pubblica Rawls ne tiene conto e modifica in parte il suo pensiero<sup>15</sup>. Resta il fatto che nella sostanza il contenuto della ragione pubblica rawlsiana coincide con il nucleo essenziale del costituzionalismo, cioè con i diritti e le libertà fondamentali e con le istituzioni fondamentali della democrazia (la struttura di base). In un certo senso siamo di fronte a una concezione giuridica della ragionevolezza politica. Se così fosse, la ragionevolezza politica non potrebbe essere invocata per dare contenuto al formalismo della ragionevolezza giuridica.

Infatti da Rawls la ragione stessa della Corte Suprema è considerata come

<sup>13</sup> Una dottrina «è comprensiva se contiene una concezione di ciò che ha valore nella vita umana, della personalità ideale, dei rapporti familiari e associativi ideali e di molte altre cose che devono informare di sé la nostra condotta e al limite tutta la nostra vita; è pienamente comprensiva se copre, unificati in un singolo sistema articolato in modo abbastanza preciso, tutti i valori e le virtù riconosciuti; è soltanto parzialmente comprensiva quando comprende diversi valori e virtù non politici, ma non tutti, ed è articolata in modo poco compatto» (*Ivi*, p. 13). Possiamo, allora, ritenere che il carattere proprio di una dottrina comprensiva sia quello di far dipendere la giustizia delle istituzioni da valori non strettamente politici e persino da più generali visioni del mondo.

<sup>14</sup> Cfr., per tutti, J. WALDRON, *Religious Contributions in Public Deliberation*, «San Diego Law Review», 30 (1993), pp. 817-848.

<sup>15</sup> Cfr. J. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, ora in *Id.*, *The Law of Peoples*, Harvard U.P., Cambridge Mass., 1999, pp. 164-175.

«il paradigma della ragione pubblica»<sup>16</sup>. I soggetti della ragione pubblica in senso stretto sono i giudici, i funzionari e i rappresentanti politici. Ciò significa che la costituzione in quanto assetto generale delle istituzioni sociali e politiche, essendo il prodotto della concezione politica più ragionevole della giustizia, deve essere interpretata continuamente alla luce di questa e non già essere in balia del processo politico reale e contingente. Pertanto, i giudici costituzionali devono sviluppare ragionamenti che giustifichino i materiali giuridici esistenti alla luce della concezione pubblica della giustizia. In questo consistono i loro giudizi di ragionevolezza. Ma noi sappiamo che i problemi più ardui sono quelli dell'applicazione dei valori fondamentali in una società pluralistica che, pur convergendo sui diritti fondamentali, dissente sul modo di farli valere nelle situazioni particolari. Una cosa è fissare principi ragionevoli che tutti possano accettare e un'altra è applicarli in un modo che tutti possano accettare. Da entrambi i punti di vista la risposta di Rawls è insufficiente allo stesso modo in cui lo è una risposta puramente giuridico-formale<sup>17</sup>.

Può oggi, nel regime del pluralismo, il diritto trovare al suo interno tutte le risorse per affrontare una ragionevole applicazione dei valori fondamentali senza dialogare continuamente con la società? Per rispondere a questa domanda bisogna soffermarsi ad analizzare le due componenti principali della teoria rawlsiana della ragionevolezza: i principi su cui essa si fonda e la struttura della sua articolazione, cioè la ragionevolezza come principio e la ragionevolezza come ragionamento.

### 3. Il principio di cooperazione

L'uso rawlsiano della ragionevolezza riposa integralmente sul «principio di cooperazione» senza il quale nessuna convivenza civile potrebbe mai sorgere<sup>18</sup>. Anche in una società plurale, in quanto propriamente «società», non basta la mera coordinazione delle azioni che potrebbe essere realizzata dall'agire strategico o dalla scelta razionale. Questa non basta, perché una società ha bisogno

<sup>16</sup> Cfr. RAWLS, *Political Liberalism*, lect. VI, § 6. È anche significativa quest'affermazione: «Per controllare se stiamo seguendo la ragione pubblica possiamo chiederci come apparirebbe il nostro argomento se ci fosse presentato come parere della Corte Suprema: ragionevole o vergognoso?» (*ivi*, p. 254).

<sup>17</sup> Cfr. A. OLLERO TASSARA, *¿Tiene razón el derecho?*, Congreso de los Diputados, Madrid 1996, p. 274.

<sup>18</sup> «The most fundamental idea in this conception of justice is the idea of society as a fair system of social cooperation over time from one generation to the next (*Theory*, §1: 4). We use this idea as the central organizing idea in trying to develop a political conception of justice for a democratic regime». RAWLS, *Justice as Fairness*, p. 5.

di una qualche comunanza per essere qualcosa di diverso da un mero *modus vivendi*. Ma non v'è alcuna comunanza quando si agisce semplicemente sulla base delle aspettative di come probabilmente agiranno gli altri. Occorre in più un atteggiamento cooperativo, che però in ragione del pluralismo non può consistere in una previa condivisione dei fini.

Nessuno può rifiutare sia la necessità della cooperazione sociale, sia l'idea di un equo sistema di cooperazione sociale. Ma c'è da chiedersi se quest'idea può assumere di per sé e da sola il ruolo di principio della giustizia senza alcuna presupposizione. Come possiamo giudicare se un sistema di cooperazione è equo senza presupporre le caratteristiche dei soggetti che cooperano e dei beni che devono essere distribuiti? Eppure stranamente nel pensiero di Rawls l'idea di cooperazione equa, cioè ragionevole, viene prima del concetto di persona e, anzi, è proprio l'idea dei giusti termini della cooperazione a dar forma alle caratteristiche dei soggetti che partecipano a essa<sup>19</sup>. In tal modo la teoria politica si chiude in se stessa e non ha bisogno di rivolgersi a principi «esterni» di carattere antropologico o etico.

Cos'hanno in comune persone «libere ed eguali» in quanto tali? Verrebbe da rispondere: niente del tutto! L'uguaglianza nelle cose fondamentali non implica per ciò stesso la comunanza e l'aiuto reciproco. Su questa sola base non si potrebbe comprendere il perché della cooperazione. Perché mai persone che si pongono le une nei confronti delle altre come «libere ed eguali» dovrebbero cooperare? Ma queste domande non hanno senso per Rawls in quanto le persone possono essere pensate in tal senso solo già presupponendo l'idea dell'equa cooperazione sociale, in una parola queste persone sono già «cittadini» o persone politiche, cioè forniti di atteggiamenti cooperativi. Ma questo ha tutta l'aria di una *petitio principii*: qui la natura della società non si trae dal modo di essere delle persone, ma al contrario sono esse a configurarsi sulla base di un'idea presupposta di equità. Ma da dove è tratta quest'idea di equità? Un sostenitore del diritto naturale farebbe ricorso ad un principio primo della legge naturale, ma per Rawls si tratta di un postulato della teoria politica. E non si tratta di punti di vista che alla fin dei conti potrebbero essere compatibili, perché dal modo di derivazione del principio di cooperazione si inferisce anche la sua interpretazione e l'uso al suo interno delle esigenze della ragionevolezza pratica, come apparirà evidente da un'analisi più attenta.

Un elemento centrale del principio rawlsiano di cooperazione è dato dall'idea di reciprocità, per cui tutti coloro che cooperano secondo le regole stabilite

---

<sup>19</sup> «Since we begin from the idea of society as a fair system of cooperation, we assume that persons as citizens have all the capacities that enable them to be cooperating members of society». RAWLS, *Political Liberalism*, p. 20.

devono ricavarne un beneficio adeguato<sup>20</sup>. Quindi bisogna riconoscere che a monte del principio rawlsiano di cooperazione c'è pur sempre un interesse personale. Si precisa subito che quest'idea di reciprocità è intermedia fra quella altruistica d'imparzialità e quella egoistica del vantaggio reciproco. Abbiamo, pertanto, tre modelli di giustizia politica: quello imparziale, che consiste – come ha sottolineato Barry – nel tener conto del punto di vista di ognuno e di agire senza tener conto del *self-interest*<sup>21</sup>; quello del vantaggio reciproco, che tiene conto dei vincoli che inducono una persona guidata dal *self-interest* a pagare il minor prezzo possibile per ottenere la cooperazione degli altri; quello della reciprocità rawlsiana, che non guarda allo scambio in particolare, ma a un sistema generale di cooperazione che assegna a tutti gli stessi diritti e doveri fondamentali e stabilisce le regole per una distribuzione equa dei benefici prodotti dagli sforzi di tutti. Quest'ultima è differente dal mutuo vantaggio, perché non è motivata egoisticamente, cioè anche a costo del danno altrui, ed è differente dall'imparzialità, perché non elimina l'interesse personale in quanto nessuno sosterebbe un ordine sociale senza aspettarsi da ciò qualche guadagno. Essa si configura, pertanto, come un *interesse disinteressato* nel senso di Adam Smith<sup>22</sup>.

È importante notare che quest'idea di reciprocità persegue due obiettivi: quello di non rinunciare all'amore di sé e quello di trovare una qualche comunanza tra le persone. Queste esigenze mi sembrano entrambe apprezzabili. È, invece, molto discutibile il modo in cui Rawls cerca di perseguirle e il modo della loro giustificazione. È proprio sotto questo aspetto che vorrei mostrare la superiorità dei principi del diritto naturale.

Per dirla in breve, la strategia usata da Rawls è quella di elaborare un concetto di persona politica che, pur mirando al proprio interesse, si volga verso principi d'azione che possono essere accettati da tutti. Sembra a Rawls che ciò richieda una concezione della persona distaccata dai propri fini (*unencumbered self*) e da una propria identità<sup>23</sup>. Solo chi ha il potere morale di sospende-

<sup>20</sup> «Fair terms of cooperation specify an idea of reciprocity: all who are engaged in cooperation and who do their part as the rules and procedure require, are to benefit in appropriate way as assessed by a suitable benchmark of comparison». *Ivi*, p.16.

<sup>21</sup> «The desire to act in ways that can be defended to oneself and others without appealing to personal advantage». B. BARRY, *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles 1989, pp. 7-8 e 361-364 e cfr. anche A. GIBBARD, *Constructing Justice*, «Philosophy & Public Affairs», 20, (1991), pp. 264-279.

<sup>22</sup> Il *self-interest* smithiano non è l'egoismo, cioè l'acquisizione di vantaggi personali a danno degli altri, ma propriamente un'indifferenza nei confronti degli altri e un'incapacità di mettersi dal punto di vista degli altri, abbandonando il proprio.

<sup>23</sup> Sono ben note le critiche che a questa concezione della persona muove M.J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, C'ambridge U.P., C'ambridge 1982. Cfr. anche *Political Liberalism*, reviewed by M.J. Sandel, «Harvard Law Review», 107 (1994), pp. 1765-1794.

re il punto di vista che io identifica può difendere principi che tutti possono accettare.

Questa è anche una concezione della ragionevolezza nell'ambito della vita politica. Una persona è ragionevole quando è pronta a proporre, e a riconoscere quando proposto da altri, i principi necessari a specificare ciò che può essere accettato da tutti come i termini equi della cooperazione sociale<sup>24</sup>. La ragionevolezza consiste nell'essere sensibile a ciò che gli altri sono in grado di accettare. Non possiamo chiedere agli altri sacrifici che non sono in grado di accettare. In mancanza del consenso sociale a causa del pluralismo, allora bisogna costruire le condizioni del «consenso ideale» attraverso la neutralizzazione di tutti i punti di vista personali. Ciò che è in gioco qui è evidentemente l'idea del bene comune, cioè di un convenire su principi che possono (e debbono) essere accettati da tutti.

Come faccio a sapere ciò che può essere accettato anche dagli altri? Si potrebbe chiederlo a loro nel discorso che s'intreccia nelle piazze della città. Ma questa via sarebbe – secondo Rawls – troppo empirica e contingente, comunque inadeguata ai fini dell'edificazione di una teoria politica. Neppure si può perseguire l'idea di Kant per cui ognuno può discernere la legge morale grazie alla ragion pratica, che soddisfa pretese rigorosamente cognitive, poiché per Rawls dalla parte contraente ci si può aspettare solo decisioni razionali rispetto allo scopo. Non resta che isolare all'interno della persona la ragionevolezza dalla razionalità in modo che sulla base della prima si possa proporre agli altri equi, e per ciò stesso accettabili, termini di collaborazione. Ma in tal modo ciò che resta oscuro e ingiustificato è il tipo di legame che le persone hanno tra loro. Certamente dalla cooperazione ognuno spera più benefici di quelli che potrebbe ottenere da solo, ma ciò non basta a giustificare in modo adeguato le relazioni e i legami che hanno le persone fra loro. Conseguentemente anche l'idea del bene comune è meramente strumentale agli interessi delle persone singolarmente considerate<sup>25</sup>.

Insomma, il principio primo da cui Rawls deriva la cooperazione sociale è sempre e soltanto quello del vantaggio reciproco e da esso si trae una concezione della giustizia come reciprocità, che resta all'interno di questo paradig-

---

<sup>24</sup> RAWLS, *Justice as Fairness*, pp. 6-7.

<sup>25</sup> Qui non discuto la teoria rawlsiana dei beni primari (*primary goods*), cioè delle condizioni sociali e dei mezzi necessari per tutti i fini, che rendono possibile ai cittadini di sviluppare ed esercitare i loro poteri morali e perseguire la loro particolare concezione del bene. Da una parte, questa concezione esile (*thin*) del bene comune impedisce che la socialità umana sia intesa come un valore in sé; dall'altra, credo che un'analisi più attenta di questi beni primari potrebbe condurre a implicazioni che rendono questa concezione ben più spessa (*thick*) di quanto appare.

ma e non è certamente un modello ad esso alternativo. La potremo chiamare la concezione dei «mutuo vantaggio lungimirante».

#### 4. *La regola d'oro*

Ora io vorrei mostrare che la giusta istanza di coniugare l'amore di sé con il bene comune, certamente presente nel pensiero di Rawls, potrebbe essere più adeguatamente realizzata facendo riferimento a un principio tradizionale del diritto naturale, quello della Regola d'oro.

Sia nella sua formulazione negativa («non fare agli altri ciò che non vorremmo fosse fatto a noi»), sia in quella positiva («fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te») la regola aurea è nella sostanza il principio «ama il prossimo come te stesso»<sup>26</sup>. Questo principio è ampiamente presente in quasi tutte le culture e religioni tanto da potersi annoverare tra gli *éndoxa* dell'umanità, cioè tra quelle intuizioni morali radicate nella pratica generale della vita sociale<sup>27</sup>. Tuttavia il suo ruolo nonnativo è stato sottoposto a tali critiche da indurre a pensare che esso sia ai più una massima di buon senso oppure che possa avere una validità solo in dipendenza da una qualche fede religiosa<sup>28</sup>, ma in ogni caso da escludere che da esso possa dipendere una teoria etica e politica.

Queste critiche sono state riassunte da Hans Kelsen sulla scia di Kant<sup>29</sup>, ma sono dei tutto infondate in quanto sono basate su un fraintendimento. Da una parte s'è affermato che la regola aurea conduce a risultati contraddittori fino al punto da essere rovinosi per il diritto e per la morale e, dall'altra, s'è sostenuto che essa, anche ammettendone la validità, è tautologica e vuota, sicché non può fornire di per sé alcuna vera e propria direttiva morale. Tuttavia, solo il secondo ordine di obiezioni è degno di essere preso in considerazione.

Infatti, la regola aurea conduce a risultati contraddittori solo qualora s'intende che bisognerebbe desiderare per gli altri ciò che si desidera per sé senza qualificare in senso propriamente normativo questo desiderio. Non si possono trasformare le proprie preferenze personali in preferenze anche degli altri (ve-

<sup>26</sup> Tommaso d'Aquino, pur non chiamandola mai così, fa esplicito riferimento a essa (I-II, 94, 4 ad 1) e afferma che tutti i principi e le norme morali sono implicitamente in essa contenuti (I-II, 91, 4; 99, 1 ad 2; 100, 2 e 3). Cfr. anche J. FINNIS, *Aquinas*, Oxford U.P., Oxford 1998, p. 138.

<sup>27</sup> Cfr., da ultimo, J. WATLES, *The Golden Rule*, Oxford U.P., Oxford 1996.

<sup>28</sup> Diversa dalla dipendenza dalla prospettiva etico-religiosa è la tesi della convergenza tra ciò che detta la ragione e ciò che insegna la fede. In questo senso cfr. F. D'AGOSTINO, *Lu «regola aurea» e la logica della secolarizzazione*, in L. LOMBARDI VALLAURI - G. DILCHER, *Cristianesimo, secolarizzazione e diritto moderno*, II, Giuffrè, Milano 1981, pp. 941-955.

<sup>29</sup> Cfr. H. KELSEN, *Das Problem der Gerechtigkeit*, Franz Deuticke, Wien 1960.

di l' esempio del masochista) e, conseguentemente, ritenersi obbligati in tal senso. È ovvio che qui non si tratta di preferenze e di gusti personali. Il significato della regola aurea è senza dubbio il seguente: il bene che vorrei fosse fatto a me, cioè ciò che desidero come bene *per* me, come *mio* bene, deve anche essere desiderato come bene *per* gli altri, cioè come bene per tutti o bene *in sé*.

È proprio a questa specificazione della formulazione della regola aurea che si rivolge la seconda critica, ben **più** consistente. Essa è diretta a mostrare l' inutilità della regola aurea ai fini della determinazione delle regole e dei comportamenti morali. Infatti, se solo i desideri moralmente giustificati sono rilevanti, allora – si obietta – si presuppone l' esistenza di un ordinamento normativo che determini quali desideri siano moralmente giustificati e quali no. Ed allora non sarà la regola aurea il primo principio della vita morale, ma questo ordinamento normativo presupposto. Di conseguenza, la regola aurea diventa puramente tautologica o vuota, in quanto finisce soltanto per affermare che devo trattare gli altri come gli altri devono essere trattati, cioè nell' applicare in modo imparziale, ovvero senza fare eccezioni, norme generali. Ma di per sé la regola aurea non dice quale debba essere il contenuto di queste norme generali, ma solo che, una volta presupposte tali norme, bisogna applicarle a tutti senza eccezioni. Sulla base della sola regola aurea non si potrebbe scrutinare il contenuto delle norme morali, ma solo riaffermare le modalità della loro applicazione, cosa peraltro ridondante.

Che la regola aurea non intervenga in alcun modo nella determinazione del contenuto delle norme morali non è vero, poiché nessuno può negare che almeno escluda come valide tutte quelle norme che discriminino fra le persone. Essa sostiene che il soggetto, a cui si rivolge l' imperativo, e gli altri (tutti gli uomini), a cui è diretto il suo comportamento, appartengano alla medesima categoria di esseri e che sia vietato fare discriminazioni all' interno di questa categoria. Essa afferma la sostanziale uguaglianza di tutti nei confronti del bene e, al contempo, la loro comunanza nel bene.

Il fatto è che la regola aurea non deve essere intesa né come una norma determinata che detti un comportamento tipico, né come una norma generale da cui dedurre il contenuto di norme particolari. Non è a questo modo che bisogna intendere i principi del diritto naturale, ma come orientamenti generali che aiutano a scrutinare la validità morale delle regole morali, sociali, giuridiche e politiche.

Se formuliamo la regola aurea in questo modo: «devo fare (o non fare) agli altri ciò che giustificatamente desidero (o non desidero) per me stesso», allora risulterà più evidente la differenza rispetto al principio kantiano di universalizzazione. Quest' ultimo, infatti, prescinde completamente dal riferimento ad una soggettività desiderante il bene per concentrarsi sul fatto che si possa ac-

ceitare che la massima della propria azione divenga una prescrizione valevole per tutti in circostanze simili, cioè una legge universale. Ma così si separa il desiderio dalla sua giustificazione e il bene diventa il dovere<sup>30</sup>. Perché ci sia il bene occorre che ci sia un soggetto desiderante, così come il senso del valore sta nella partecipazione ad esso. Ebbene, la regola aurea è criticata proprio perché non ammette questa separazione tra desiderio e sua giustificazione normativa, ma è proprio qui che risiede il suo significato: il desiderio universale e comunicativo del bene.

La misura di questa comunanza è data dall'amore di sé, se esso è inteso non già come attaccamento alle proprie preferenze e ai propri particolari piani di vita e neppure come la possibilità di una separazione del *se* dal *me* per enucleare un io distaccato e neutrale, ma come l'attenzione per tutti gli aspetti fondamentali dell'umano che ogni uomo trova innanzi tutto in se stesso ed è per questo che deve essere – come si esprime Aristotele – «amico di se stesso».

Il controllo dell'amore di sé, cioè la verifica della sua rettitudine, è dato dal fatto che esso non si opponga all'amore per l'altro. Se in sé l'uomo ama l'umano, allora anche l'amore del prossimo è una cosa naturale<sup>31</sup>. Non posso amare l'altro per quello che è se non sulla base dell'amare se stessi per quello che si è nell'orizzonte della similitudine. L'amico è «un altro se stesso»<sup>32</sup>. La similitudine permette la connessione fra la stima di sé e la sollecitudine per l'altro. Non posso rettamente stimare me stesso senza stimare l'altro *come* me stesso.

E qui abbiamo l'idea della reciprocità propria della regola aurea: ciascuno ama l'altro «per quello che egli è per se stesso»<sup>33</sup>. Amare l'altro per quello che l'altro è corrisponde all'amare se stessi per quello che si è, che è l'amore di sé proprio della regola aurea. È possibile mettersi dal punto di vista dell'altro solo sulla base della possibilità della comunicazione delle prospettive.

**S'**è fatta una distinzione tra la «mera reciprocità», per cui si riconosce l'altro come un sé dotato di un proprio punto di vista, e la «reciprocità reversibi-

<sup>30</sup> Per questo non condivido la tesi di Ricoeur per cui Kant avrebbe dato una formulazione più rigorosa della regola d'oro. In realtà il principio di universalizzazione è un'altra cosa. Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990.

<sup>31</sup> «Est autem omnibus hominibus naturale ut se invicem diligant. Cuius signum est quod quodam naturali instinctu homo cuilibet homini, etiam ignoto, subvenit in necessitate, puta revocando ab errore viae, erigendo a casu, et aliis huiusmodi: ac si omnis homo omni homini esset naturaliter familiaris et amicus». TOMMASO D'AQUINO, *Contra Gent.*, 3, 117.

<sup>32</sup> ARISTOTELE, *Et.Nic.*, IX, 4, 1166 a 32.

<sup>33</sup> Ivi, VIII, 3, 1156 b 9.

le», per cui ci si immedesima nella prospettiva dell'altro<sup>34</sup>. Questa distinzione non si pone sul piano della regola aurea che sostiene la comunicazione delle prospettive nell'ambito dei valori fondamentali dell'umano. Essa introduce la nozione di umanità come termine mediatore tra la diversità delle persone, superando il carattere dissimetrico della relazione intersoggettiva dovuto all'alterità. In ogni caso per la regola aurea «reciprocità» non significa «mutuo vantaggio», anche se a lungo termine. Essa non dice: «fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te a condizione che gli altri facciano lo stesso». In questo senso prescrive l'amore di benevolenza e prefigura relazioni sociali fra «datatori di doni»<sup>35</sup>.

Nella regola aurea c'è, dunque, l'amore di sé e il principio della benevolenza. Ma questo è un orizzonte molto generale e comprensivo che riguarda tutta la vita morale e la molteplicità delle relazioni intersoggettive. Sul piano della morale sociale e politica la regola aurea introduce il principio della solidarietà e del mutuo aiuto. Poiché c'è una comunanza di tutti a proposito dei beni umani fondamentali, promuoverli per gli altri è la stessa cosa che promuoverli per sé. I singoli individui diventano parti di un insieme che contribuiscono ad alimentare e da cui traggono le loro risorse<sup>36</sup>. La loro stessa realizzazione è parte costituente di questa comunità. Non si tratta ancora di una comunità politica, ma di quella comunità morale di tutti gli esseri umani che è immanente in ogni comunità concreta, quella per cui ogni persona ha diritto ad essere trattata come «uno dei nostri»<sup>37</sup>. È qui evidente che senza il principio di solidarietà non potrebbe aversi il concetto generale di bene comune, che quindi precede quello di giustizia.

Abbiamo considerato la regola aurea come un principio primo del diritto naturale e come tale esso precede qualsiasi teoria della giustizia, fornendo a questa un orizzonte generale di concetti. Poi si dovrà procedere per successive determinazioni, anche in considerazione delle circostanze storiche concrete. La ragionevolezza è il mezzo per trattare tali questioni in modo da non violare la regola aurea, ma sarebbe errato ritenerle già risolte dalla regola aurea stessa. Ho voluto solo mostrare che essa non è una formula vuota e che è indispensabile per fondare il principio di cooperazione.

<sup>34</sup> M. ROSENFELD, *Affirmative Action and Justice. A Philosophical and Constitutional Inquiry*, Yale U.P., New Haven 1991, pp. 247-249 e, per la distinzione tra diritto (mera reciprocità) e morale (reciprocità reversibile), *id.*, *Interpretazioni*, p. 124.

<sup>35</sup> Cfr. R. HITTINGER, *Razones para la sociedad civil*, in R. ALVIRA ET AL. (a cura di), *Sociedad civil. La democracia y su destino*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 27-42.

<sup>36</sup> FINNIS, *Aquinas*, p. 118.

<sup>37</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Justice and Solidarity*, in M. KELLY (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, Mit Press, Cambridge Mass., 1990, p. 47.

### 5. Rawls e la Regola d'oro

Se ora ritorniamo, in conclusione, a considerare la teoria della giustizia di Rawls, possiamo notare che essa viola la regola aurea sotto alcuni aspetti decisivi.

Innanzitutto, Rawls pensa che sia possibile conferire al principio di cooperazione il ruolo di principio primo, anche rispetto alla nozione di persona politica, e questo è impossibile in quanto esso è con tutta evidenza subordinato al principio di benevolenza e a quello di solidarietà. Questi finiscono per essere implicitamente presupposti senza essere tematizzati, sottraendosi all'onere di una loro interpretazione e giustificazione.

In secondo luogo, Rawls ritiene possibile separare all'interno della persona e tra le persone l'amore di sé dall'atteggiamento cooperativo e dalla ragionevolezza, ma in tal modo la giustapposizione degli interessi impedisce all'idea di giustizia di elevarsi ad un riconoscimento vero e ad una solidarietà in cui ciascuno si sente in debito verso ognuno<sup>38</sup>.

In terzo luogo, nel pensiero di Rawls manca una vera e propria idea della solidarietà. Un'uguaglianza normativa, che non è una similitudine esistenziale, non basta a motivare degli esseri umani a cooperare fra loro e a giustificare il principio di cooperazione. Ciò non significa che il principio di cooperazione non porti un contributo importante per l'evoluzione del diritto naturale e alla ricerca della verità pratica. Il rispetto dei diritti degli altri è un rispetto della verità, poiché appartiene al bene di una persona non solo aver credenze vere, ma anche credenze consapevoli e raggiunte in piena libertà. Il modo autentico di praticare la benevolenza non esige di far propri gli scopi degli altri, ma di far valere la loro possibilità di essere se stessi in una società giusta<sup>39</sup>.

In quarto, e ultimo, luogo in tal modo la questione del pluralismo non è affrontata, ma evitata. L'eliminazione dell'identità della persona politica mette tra parentesi il pluralismo. L'idea rawlsiana di cooperazione esige la neutralizzazione del pluralismo, mentre in realtà la sfida di oggi è come si debba e si possa cooperare nelle condizioni del pluralismo. In questo senso un concetto estremamente ricco di bene comune aiuta a comprendere e ad affrontare il pluralismo contemporaneo molto più di una sua indebita restrizione. Non è forse la società globale e plurale il luogo più ampio e più adatto per cercare la verità senza pregiudizi e preclusioni?

<sup>38</sup> Questo è notato da P. RICOEUR, *Liebe und Gerechtigkeit – Amor et Justice*, Mohr, Tübingen 1990.

<sup>39</sup> R. SPAEMANN, *Felicità e benevolenza*, trad. it. di M. Amori, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 172.

Ritengo che il ricorso alla regola aurea avrebbe potuto dare alla stessa teoria rawlsiana più solidi fondamenti. Certamente vi sono in questa aspetti non compatibili con quella, soprattutto a proposito dell'ampiezza del concetto di «bene comune». Tuttavia vi sono anche implicite e inconsapevoli conferme della perenne attualità di questo principio primo del diritto naturale.

## 6. Ragionevolezza e consenso

Se ora dai principi primi della ragionevolezza passiamo a considerare la sua articolazione discorsiva, dobbiamo rivolgerci a quelle che Rawls stesso chiama «regole dell'orientamento dell'indagine» e che, insieme ai principi di diritto sostanziale, costituiscono il contenuto della ragione pubblica. Sui principi di diritto sostanziale, che sono gli elementi costituzionali essenziali, non ci soffermiamo, perché appartengono alla storia del costituzionalismo<sup>40</sup>. Ma le regole dell'orientamento dell'indagine sono quelle che qui interessano di più, perché la ragione pubblica non è un corpo statico di principi, ma un discorso in azione e una procedura decisionale.

Quali regole e quali metodi dobbiamo seguire per giudicare in modo ragionevole le questioni di applicazione dei valori fondamentali? Come si può notare, è lo stesso problema che ha oggi il giudice costituzionale e quello internazionale. Ebbene, la tesi di Rawls è una riconferma del ripiegamento in se stessa della sua concezione politica: «nella giustizia come equità le regole orientative della ragione pubblica e i principi di giustizia hanno dunque fondamenti sostanzialmente uguali; sono parti concomitanti di un accordo unico»<sup>41</sup>. Nella posizione originaria le parti scelgono non solo i principi di giustizia, ma anche i criteri della ragione pubblica per applicare questi principi. Ciò spiega perché a questo punto i giudici diventino i depositari della ragione pubblica, in quanto si tratta di dare esecuzione a ciò che è già stabilito.

Se con ciò si vuol dire che non potrà essere considerata come ragionevole ogni applicazione che violi il principio della libertà e dell'eguaglianza dei cittadini e l'idea di un'equa cooperazione, allora non possiamo non essere d'accordo. Ma questa è nella sostanza la riaffermazione della validità dei principi e non già una vera e propria regola di orientamento dell'indagine. Neppure il rinvio alla reciprocità e alla mutualità è risolutivo, perché – a parte l'esistenza

<sup>40</sup> Rinvio per questo al *mio* *Ragione pubblica e diritti umani*, in *Etica e metaetica dei diritti umani*, Giappichelli, Torino 2000, pp. 159-174.

<sup>41</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, p. 225. È indicativo che nell'ultimo scritto sulla ragione pubblica non s'insista più su questo punto.

di diversi modi d'intendere la stessa reciprocità<sup>42</sup> – la ragionevolezza non si riduce ad una forma di eguaglianza.

Che cosa dovrebbero scegliere cittadini liberi ed eguali? Forse dovrebbero essere loro stessi a dirlo<sup>43</sup>. Non si rispetterebbe la loro libertà codificando a priori i criteri di ragionevolezza. L'idea di cooperazione deve essere applicata anche al dialogo tra le dottrine comprensive nel cuore della società. Voglio dire che le stesse regole della ragione pubblica per l'orientamento dell'indagine ai fini dell'applicazione dei principi costituzionali debbono essere il frutto di un'elaborazione comune tra le dottrine comprensive ragionevoli. Il pluralismo si oppone all'uniformità e all'omologazione, ma richiede anche il discorso *e* il confronto se si vuole una società politica che non sia un mero *modus vivendi*. Conseguentemente le condizioni della ragionevolezza dovranno essere tratte dall'interno stesso della società plurale e non già essere un vincolo ad essa estrinseco.

In effetti Rawls ha sostenuto la necessità del passaggio dal «consenso costituzionale» inteso come adesione formale ed estrinseca ai principi della costituzione, al «consenso per intersezione»<sup>44</sup>, per cui gli aderenti a dottrine comprensive ragionevoli, che abitano una determinata società, giustificano dal loro punto di vista i principi della concezione politica della giustizia (anche se questa giustificazione non ha un valore pubblico e non fa parte della ragione pubblica). Tuttavia il «consenso per intersezione» non aggiunge niente quanto al contenuto della ragione pubblica (né per quanto riguarda gli elementi costituzionali essenziali, né per quanto riguarda i criteri di orientamento dell'indagine) ed ha la funzione di rafforzare l'adesione intorno ai principi della concezione politica della giustizia ai fini della stabilità istituzionale.

Questo procedimento palesemente non parte dall'interno del pluralismo, ma lo recupera in un secondo tempo e sempre in modo estrinseco, poiché la concezione politica della giustizia è per Rawls la cornice politica entro cui le dottrine comprensive debbono muoversi e in cui debbono alla fin dei conti risolversi nelle decisioni pubbliche. **Al** contrario mi sembra che solo **la** libera interazione fra dottrine comprensive rispettose degli elementi costituzionali di base possa dar configurazione alle forme di ragionevolezza accettate *e* accettabili dai membri della società. Ciò che è ragionevole per **la** vita di una determina-

<sup>42</sup> Per una concezione della reciprocità differente da quella sostenuta da Rawls cfr. A. GUTMANN - D. THOMPSON, *Democracy and Disagreement. Why Moral Conflict cannot be avoided in Politics, and What should be done about it*, The Belknap Press of Harvard U.P., Cambridge Mass., 1996.

<sup>43</sup> T. MCCARTHY, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas*, «Ethics», 105 (1994), I. p. 61.

<sup>44</sup> RAWLS, *Political Liberalism*, pp. 156 ss.

ta società è il risultato dell'interazione e del confronto tra le famiglie spirituali e culturali che la abitano e tra gli individui che appartengono in qualche modo a esse. Ma ciò richiede che gli strati più basilari della cultura pubblica abbiano (o possano avere) un peso rilevante nell'elaborazione della cultura politica in senso stretto.

Rawls ha distinto la «cultura di sfondo» (*background culture*), che è sociale e non pubblica e per la quale non vale nessuna restrizione, la «cultura politica non pubblica» (propria dei mezzi di comunicazione, quali giornali, radio e televisione), che ha un ruolo letteralmente di mediazione, la «cultura politica pubblica in senso ampio» (quella dei cittadini soprattutto nel loro esercizio dei diritti politici) e la «cultura politica pubblica in senso stretto» (l'esercizio della ragione pubblica nei fori ufficiali, giudiziari e legislativi)<sup>45</sup>. In questo imbuuto è vano sperare che la voce proveniente dalla cultura di sfondo, che è quella della società civile (in cui si muovono le dottrine comprensive), possa avere un'eco significativa all'interno della cultura politica pubblica in senso stretto, che è deputata a fissare i criteri della ragionevolezza. Basti pensare alla questione dei diritti sociali, che – come si sa – da Rawls sono esclusi dagli elementi costituzionali essenziali con la giustificazione che intorno alle questioni sociali ed economiche più forte è la divergenza tra opinioni ragionevoli e molto più difficile l'accordo<sup>46</sup>. Ma a questo si può obiettare che proprio intorno ai diritti sociali è più urgente raggiungere l'accordo e che questo non può presupporre quella condizione di possibilità della ragione pubblica rawlsiana che è l'eguaglianza, trattandosi di questioni relative alla disuguaglianza sociale.

Abbiamo così un circolo vizioso: la ragione pubblica presuppone l'eguaglianza, ma le disuguaglianze sociali per essere annullate, si da porre tutti in una reale posizione di eguaglianza, richiedono la ragione pubblica<sup>47</sup>. Una questione del genere non si potrà affrontare senza riconoscere un ruolo pubblico alla società civile e senza ammettere che anche a essa si estenda in qualche modo la ragione pubblica<sup>48</sup>.

E allora, pur se in un contesto mutato, ritorna la rilevanza del consenso sociale per il giudizio di ragionevolezza. Questo consenso ora non può essere l'espressione di un'omogeneità culturale, ma del consolidamento di pratiche di vita all'interno di una società plurale. Tuttavia – come abbiamo avuto modo di

<sup>45</sup> Cfr. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, p. 132 ss.

<sup>46</sup> ID., *Political Liberalism*, p. 229.

<sup>47</sup> Questa critica è di P.B. LEHNING, *The Idea of Public Reason: Can It Fulfill Its Task? A Reply to Catherine Auld*, «Ratio Juris», 8 (1995), I, p. 35.

<sup>48</sup> Ovviamente con ciò ci avviciniamo di più al concetto habermasiano di «sfera pubblica», allontanandoci da Rawls.

notare più volte – questo consenso non basta sia per l'esistenza di conflitti irrisolvibili e incomponibili, sia perché richiede un lungo tempo di esercizio, cosa improbabile in un'epoca di transizione. Si parla, allora, di integrarlo con il consenso ideale, cioè con la formulazione di giudizi ragionevoli che tutti dovrebbero accettare<sup>49</sup>. Ciò è inevitabile, ma a patto di rendersi conto che il consenso ideale non è un vero e proprio consenso, ma è nella sostanza un'applicazione rinnovata della dottrina della «natura della cosa».

Ci sono aspetti e problemi della vita comune che richiedono soluzioni senza le quali la stessa vita associata perderebbe senso e sarebbe in contraddizione con se stessa. L'idea di cooperazione sociale non può risolversi nella pura e semplice ricerca del beneficio reciproco, ma richiede anche un adattamento alla natura dell'attività cooperativa di cui si tratta, alle sue finalità intrinseche e alla sua ragion d'essere<sup>50</sup>. Certamente anche questo può essere controverso e, tuttavia, è un problema che non può essere espunto da una ragione pubblica intesa in senso allargato.

In questo modo siamo ritornati ai due punti di riferimento della ragionevolezza, cioè il consenso sociale e quello ideale, con l'avvertenza però che essi si esercitano in forme nuove nel regime del pluralismo e nella società globale. Ciò consente di respingere sia il mero proceduralismo, sia la convinzione che sia sufficiente fissare una volta per tutte una gerarchia di valori costituzionali. A detta del primo le corti costituzionali dovrebbero preoccuparsi soltanto di essere custodi del libero mercato delle idee, operando come autorità *antitrust*<sup>51</sup>, e il diritto appiattirsi sulla ragionevolezza procedurale. Secondo l'altro orientamento le corti costituzionali dovrebbero ricomporre dall'alto il pluralismo dei valori, data l'incapacità del processo politico di riunificare la frammentazione, con il rischio però del paternalismo<sup>52</sup>.

La mediazione tra il proceduralismo e l'assiologia è il compito del futuro, ma essa non sarà possibile se il diritto e la politica non imparano a dialogare, se la giustizia secondo il diritto non scopre i suoi limiti e se la giustizia oltre il diritto non scopre le sue regole. Questo è il compito della ragionevolezza, poiché il pluralismo è nemico del volontarismo.

<sup>49</sup> Un esempio di applicazione del consenso ideale è il modo in cui Rawls tratta il problema della famiglia nell'ottica della ragione pubblica. Cfr. RAWLS, *The Idea of Public Reason Revisited*, pp. 156 ss.

<sup>50</sup> Rawls implicitamente riconosce ciò quando afferma: «è la natura dell'attività cooperativa stessa – il contesto sociale di fondo, gli scopi e le aspirazioni dei partecipanti, il loro modo di vedere se stessi e di vedersi l'un l'altro come persone – a determinare quale sia la nozione appropriata degli equi termini della cooperazione» (*Political Liberalism*, p. 30 I).

<sup>51</sup> Cfr. J.H. ELY, *Democracy and Distrust. A Theory of Judicial Review*, Harvard U.P., Cambridge (Mass.), 1980.

<sup>52</sup> Cfr. G. SCACCIA, *Gli «strumenti» della ragionevolezza nel giudizio costituzionale*, Giuffrè, Milano 2000, pp. 397-398.