

Roberta Sala

Tradizione e cittadinanza.

Il modus vivendi come modo per l'inclusione dei "non ragionevoli"

My contribution aims at drawing a new way of inclusion in the citizenry as alternative to the Rawlsian overlapping consensus. This way should be able to include the so called 'unreasonable' in the public debate. These people are 'unreasonable' as they do not share public values but firmly hold a traditional set of values often conflicting with the public ones. My point is that a stable modus vivendi represents a more realistic device of inclusion. If the inclusion via overlapping consensus requires people to be 'reasonable', that is, to underwrite a civic morality as featuring the well-ordered and stable society, the 'unreasonable' turn out to be excluded from citizenry. My point is that the fair society may reach stability without moral consensus. The fair society may be stable although a group or more groups of citizens do not endorse its moral essentials (autonomy, toleration, equality and so forth). These people are expected to be loyal to institutions although their loyalty could be unlikely wholehearted. However, a partial loyalty does not imply the risk to undermine peace and coexistence. On the contrary the so-called unreasonable may be citizens on the same footing as the other albeit their citizenship would be backed by non-sharable motives, that is, by non-public reasons. These motives may indeed derive from their own traditions – be they habits, customs, beliefs, attachments, the not chosen features of belonging to their group.

1. Premessa

Dire "tradizione" significa, nel contesto di una riflessione liberale, fare riferimento a forme di appartenenza di vario tipo, morale, religioso o in senso lato filosofico, in cui sono difesi valori 'spessi' o comprensivi, cui si ispirano le vite dei singoli al loro interno, cui anzi si conformano, traendo da tale conformità autostima e riconoscimento. Parlo di "tradizione comunitaria" per dire dell'insieme di valori nonché di costumi ed abitudini (assunti se non concepiti come aventi valore) propri di una certa comunità o gruppo di riferimento. Utilizzo invece il termine "cittadinanza" come appartenenza non già ad una comunità *tout court* bensì alla comunità politica definita in base a diritti e doveri, a norme o regole che fissano le modalità di relazione tra individui nella loro dimensione pubblica, tra i singoli nella loro veste di cittadini, indipendentemente dalle loro peculiari appartenenze. Tra gli autori che insistono sulla disgiunzione tra identità morale o comunitaria, per

dir così, e profilo pubblico di cittadino, scelgo di riferirmi a John Rawls. Per Rawls “persona” e “cittadino” sono concetti diversi; gli abitanti della società liberale sono contraddistinti, per dir così, da una doppia identità, quella di cittadini che vivono nella vita pubblica e quella di persone che vivono una vita non pubblica. Non c’è per Rawls difficoltà a conciliare queste due identità poiché l’una e l’altra si giocano in sfere distinte dell’esistenza: «sulla via di Damasco Saul di Tarso diventa l’apostolo Paolo. Tuttavia una simile conversione non implica un cambiamento di identità pubblica o istituzionale»¹.

Ora, il problema che Rawls deve risolvere è quello che sorge nei casi in cui le due identità, quella politica e quella morale, entrano in conflitto; quando, per stare alle sue parole, esse non si giocano in sfere distinte dell’esistenza laddove di essa esiste un’unica sfera, quella della persona nella sua interezza, senza alcuna distinzione tra identità morale e profilo pubblico. Rawls chiama costoro, gli individui privi della capacità di fare la differenza tra la propria identità ‘spessa’ di membri di una comunità e la propria identità pubblica di cittadini, con il termine di “irragionevoli”. In generale, sono per Rawls irragionevoli coloro che non riconoscono né i limiti della ragione nel suo esercizio pratico in condizioni di libertà né la conseguenza di tale stesso riconoscimento, ovvero l’esistenza del pluralismo. È quando è esercitata liberamente che la ragione produce più idee intorno al vero, genera molteplici punti di vista nessuno dei quali è ascrivibile a malafede o riconducibile a deficit cognitivo. Se è ragionevole riconoscere i limiti della ragione (Rawls li chiama “oneri del giudizio”, le fonti del dissenso ragionevole) e il pluralismo che ne consegue, è irragionevole fare il contrario. Non solo: per Rawls gli irragionevoli sono anche tentati di imporre il proprio punto di vista sugli altri come l’unico vero e lo farebbero – precisa – se ne avessero la possibilità². A fronte di costoro, degli “irragionevoli” arroganti se non fanatici, le istituzioni liberali non possono far altro che esercitare forme di controllo e di tolleranza, se non anche, qualora dovessero rappresentare una minaccia per la stabilità sociale e politica, una vera e propria coazione.

Ora, la domanda che si pone è se la definizione rawlsiana di “irragionevoli” sia convincente. La risposta è che non lo è: si tratta di una definizione vaga, che non tiene conto di sfumature di significato cui corrispondono modalità differenti di concepirsi come membri di una società liberale o di non concepirsi affatto. Se irragionevoli sono certamente gli intolleranti fanatici, coloro che eliminerebbero le differenze a favore della loro unica verità, non è detto siano irragionevoli coloro che, pur credendo nell’unicità della loro verità, non si sognerebbero neppure di eliminare le opinioni da essa divergenti. È allora necessario un ripensamento sia della categoria degli “irragionevoli” sia del trattamento che Rawls riserva a costoro all’interno della società liberale: non tutti, infatti, rappresentano una minaccia per la stabilità sociale e molti possono forse essere considerati cittadini, pur non condividendo i requisiti della ragionevolezza. A queste sommarie conclusioni in-

1 J. Rawls, *Liberalismo politico* [1993], Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 44.

2 Vd. J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., per esempio p. 6, p. 59.

tendo giungere attraverso i seguenti passaggi: a) richiamo dapprima il significato di cittadinanza liberale; b) ricostruisco in breve la distinzione tra “ragionevoli” e “irragionevoli” mettendo in evidenza la critica fondamentale al requisito fondamentale della ragionevolezza, quello dell’ingiunzione di una divisione epistemica tra credenza e verità. Questa critica si traduce in un’accusa di esclusivismo mossa all’ideale della ragione pubblica, che ‘vieta’ l’ingresso nella giustificazione pubblica delle ragioni che non tutti condividono, che sono poi le ragioni proprie di una certa tradizione, quella liberale; c) passo, quindi, alla mia proposta di articolare ulteriormente la categoria degli “irragionevoli” per contemplare un gruppo di persone né ragionevoli né irragionevoli nel senso di Rawls: si tratta dei “non ragionevoli”, di coloro che non fanno proprie le istanze della ragionevolezza e che tuttavia non hanno ragioni per sovvertire l’ordine sociale e politico; piuttosto, mostrano di avere ragioni per contribuire alla sua conservazione; d) oltre al modo di inclusione tramite consenso per intersezione sui fondamenti morali della democrazia liberale propongo una forma di inclusione tramite *modus vivendi*. Ho in mente un *modus vivendi stabile* come modalità inclusiva più realistica del consenso per intersezione, che rende cioè più realisticamente conto del pluralismo assiologico, morale, religioso, culturale, che è pure per Rawls il punto di partenza del liberalismo politico. Un *modus vivendi stabile* implica la disponibilità da parte di tutti di riconoscere la rilevanza non solo privata o comunitaria ma anche pubblica delle tradizioni, che esigono visibilità pubblica e non una semplice tolleranza. La mia idea è che le tradizioni, largamente intese come appartenenze che informano, se non plasmano, le vite individuali, abbiano un ruolo centrale e non trascurabile all’interno della discussione pubblica, un ruolo che non può essere diminuito alla luce della ragione pubblica e dei suoi requisiti³.

2. Cittadinanza liberale

Che significa essere cittadini? Quando Rawls parla di cittadinanza la qualifica come ‘eguale’: il suo assunto è che i soggetti debbano concepirsi come cittadini, come cioè titolari di diritti e libertà fondamentali⁴. Possiamo dire che i cittadini siano gli individui nella loro dimensione pubblica, coloro che, nonostante le differenze di tipo morale, filosofico o religioso, si riconoscono l’un l’altro lo status di persone libere ed eguali. È dunque il profilo pubblico degli individui che qui interessa: i loro impegni fondamentali, le loro morali sostantive, la loro identità ‘spessa’ rappresentano elementi che non devono segnare alcuna differenza dal punto di vista della giustizia. L’ideale di eguaglianza è incarnato dal principio di legittimità liberale, che fissa, per dir così, le condizioni per la cittadinanza. Per comprendere che cosa si intende per “principio di legittimità liberale” e la rilevanza che tale prin-

3 Per approfondimenti: *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*, Liguori, Napoli 2012.

4 Vd. per esempio J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 42-43.

ciò riveste nel discorso pubblico rawlsiano è opportuno ricordare quale fosse il presupposto, dappprincipio non dichiarato, di *Una teoria della giustizia*⁵: mi riferisco all'idea di soggetto liberale, agente morale che sa pensarsi a distanza dai suoi stessi fini, capace, per dir così, di sospendere i suoi stessi legami o attaccamenti. I decisori in posizione originaria sono gli individui che, in condizioni di 'ignoranza', si trovano a decidere quali debbano essere i principi su cui fondare la società in cui vorrebbero vivere. Per spiegare come costoro scelgano i principi di giustizia, Rawls propone un complesso ragionamento in cui convergono una *tesi kantiana* (per cui i soggetti sono agenti razionali liberi ed eguali) e un *argomento aristotelico* (per cui i soggetti che agiscono razionalmente realizzano il loro stesso bene): è agendo secondo le capacità morali proprie delle persone razionali libere ed eguali che gli individui sono in grado di perseguire i rispettivi piani di vita realizzando la loro stessa natura. È la natura degli esseri umani ad indurli a perseguire la giustizia come il massimo bene. La giustizia, infatti, non è per Rawls un desiderio tra gli altri, ma è il desiderio di comportarsi in un certo modo, di essere un certo tipo di persone autonome, che non scendono a compromessi con il senso di giustizia⁶.

Successivamente, in *Liberalismo politico*, Rawls dichiara che, a fronte del fatto del pluralismo, quell'idea di società giusta risulta *irrealistica* perché è irrealistico che le persone, ciascuna portatrice di una certa idea del bene e non della medesima idea del bene, attingano agli stessi argomenti per sostenere le istituzioni giuste. La società giusta, così come è descritta nella *Teoria*, mostra di essere irrealistica in quanto non plurale, essendo infatti fondata su una determinata idea di persona morale, assimilabile al tipo kantiano dell'agente morale. E, in fondo, è un certo ideale di persona quello cui Rawls pensa quando fa questa affermazione:

vedere il nostro posto nella società dalla prospettiva di questa posizione [la posizione originaria] significa vederlo *sub specie aeternitatis* [...]. La prospettiva dell'eternità non è la prospettiva di un posto fuori dal mondo né il punto di vista di un essere trascendente; è invece una certa forma di pensiero e di sentimento che persone razionali possono adottare in questo mondo⁷.

A fronte del fatto del pluralismo delle dottrine morali – un pluralismo che è detto 'ragionevole' in quanto normale esito dell'esercizio della ragione entro istituzioni libere – invocare la sola *giustizia come equità* a sostegno della società beneordinata significa rifiutarsi di prendere questo fatto sul serio:

dal momento che i principi della giustizia come equità della *Teoria* richiedono un regime democratico costituzionale, e dal momento che il fatto del pluralismo ragionevole è un esito permanente della cultura di una società nel contesto delle istituzioni libere, l'argomento presente nella *Teoria* poggia su una premessa la cui realizzazione è resa impossibile dai suoi stessi principi di giustizia⁸.

5 J. Rawls, *Una teoria della giustizia* [1971], Feltrinelli, Milano 2010.

6 Ivi, cap. 8.

7 Ivi, p. 548.

8 J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. xl.

Preso atto delle circostanze del pluralismo, non si tratta più soltanto di spiegare quali siano gli equi termini di cooperazione sociale che agenti morali sceglierebbero in posizione originaria come base di una società giusta (la domanda della *Teoria*), ma si tratta anche di dire a quali termini sia possibile – sia cioè concretamente realizzabile – la convivenza pacifica e duratura all’insegna della giustizia tra cittadini che si concepiscono come liberi ed eguali, ma che sono divisi da conflitti dottrinali. Ora, dato il fatto del pluralismo, ovvero della pluralità delle posizioni morali che abitano la società liberale e democratica, si pone la domanda intorno alla legittimità dell’esercizio del potere politico. In base al principio della legittimità liberale l’esercizio del potere politico è infatti giustificabile

solo quando si accorda con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente attendere che tutti i cittadini accolgano i suoi elementi essenziali alla luce di principi e ideali accettabili per loro in quanto persone ragionevoli e razionali⁹.

Una concezione della legittimità politica ha lo scopo di individuare una base pubblica di giustificazione per l’esercizio del potere, requisito fondamentale dello stato liberale. Per meglio capire quale sia la posta in gioco nel parlare di principio della legittimità liberale è necessario fare un passo indietro e mettere a fuoco il significato del termine ‘ragionevole’, che fin qui s’è usato per riferimento al pluralismo delle dottrine comprensive.

3. “Ragionevoli” e “irragionevoli”

Parlando di *pluralismo ragionevole* ci si riferisce alla molteplicità delle ragioni filosofiche, morali o religiose che le persone nella società reale hanno, e che non rimanda alla varietà degli interessi individuali e degli egoismi personali. Il pluralismo è invece la ragionevole conseguenza del libero uso della ragione, il tratto distintivo di soggetti che si auto-comprendono come esseri razionali liberi ed eguali. Così inteso, il pluralismo non è una sventura ma, al contrario, una condizione dell’umanità che vale la pena di promuovere. Tale pluralismo è, peraltro, favorito dalle istituzioni giuste: persone che concepiscono se stesse come libere ed eguali e possono esercitare liberamente la loro razionalità non avranno ‘realisticamente’ la stessa idea di libertà o di giustizia, né probabilmente avranno la stessa idea di natura umana. Per questo è irrealistico pensare che le persone possano condividere la stessa teoria della giustizia in quanto teoria morale.

Il passaggio dalla *Teoria della giustizia* al *Liberalismo politico* – come sopra ricordavo – è segnato proprio dalla presa d’atto che un’altra giustificazione deve poter essere data della giustizia: la concezione di persona come agente kantiano su cui si erge la società giusta della *Teoria* lascia ora il posto alla concezione politica di cittadino; in quanto persone libere e razionali – sostiene Rawls – i cittadini rivien-

9 Ivi, p. 186.

dicano il diritto di essere considerati indipendentemente da qualsiasi concezione sostantiva particolare. Ciò implica che questi stessi cittadini rivendichino per sé e riconoscano agli altri un comune «diritto alla giustificazione»: qualsiasi decisione politica che li veda destinatari o anche protagonisti deve essere giustificata. Non c'è esercizio del potere che non debba essere giustificato per essere considerato legittimo¹⁰.

Venendo ora alla società giusta così come è stata delineata nella *Teoria*, di fronte al pluralismo non ci si può realisticamente aspettare che siano le stesse ragioni morali a favorire un accordo su una concezione politica della giustizia. Esso può essere semmai realizzato a partire da molteplici e differenti ragioni morali, capaci di convergere sul medesimo obiettivo, quello di sostenere le istituzioni giuste. L'idea è che, non potendo condividere tutto, le persone, se sono ragionevoli, possono, però, condividere qualcosa, trovarsi d'accordo sui principi di giustizia.

Il punto è fondamentale e può essere detto anche così: se nella *Teoria della giustizia* Rawls ha proposto una giustificazione indipendente (*free-standing*) dalle concezioni del bene realizzando un consenso su ragioni comuni, quelle che esprimono la *giustizia come equità*, in seguito si è domandato come una tale giustificazione indipendente potesse attrarre il sostegno dei cittadini divisi da concezioni del bene differenti. Quel che Rawls deve dimostrare è che cittadini con idee del bene divergenti hanno ragioni abbastanza forti per sostenere e condividere regole comuni alla luce delle quali il potere esercitato su di loro risulta legittimo. Il problema si pone quando, sollevato il velo di ignoranza, i cittadini vengono a conoscenza di ciò che è bene per loro. Da quel momento in poi non è più possibile mettere tra parentesi le idee del bene e realizzare una giustificazione indipendente della giustizia come quella esposta nella *Teoria*. Per questo a Rawls preme garantire che la giustificazione dei principi di giustizia, basata su un ragionamento condiviso nella posizione originaria, rimanga inalterata anche dopo che i contraenti siano venuti a conoscenza delle loro dottrine comprensive; occorre far sì che la devozione ai principi non venga mai meno¹¹. Se questa è la preoccupazione di Rawls, egli è altresì convinto che il passaggio dalla giustificazione politica indipendente alla giustificazione pubblica è possibile in ragione della ragionevolezza dei cittadini, che altro non è che la loro disponibilità a rendersi conto che i valori politici sono più importanti degli altri. Il che significa ancora che, nei casi di conflitto tra la propria morale e le regole del giusto, tra le proprie posizioni sostantive e la concezione della giustizia, la ragionevolezza spinge le persone ragionevoli a sospendere il giudizio sulla propria verità come anche su quelle altrui: quel che conta è la condivisione dei principi di giustizia. L'astensione dalla verità è la prima mossa per perseguire l'obiettivo politico del consenso come risposta alla sfida del pluralismo.

10 Vd. per esempio R. Forst, *The Right to Justification. Elements of a Constructivist Theory of Justice*, Princeton University Press, Princeton 2011.

11 G. Gaus, *The Order of Public Reasons*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 38-42; vd. anche S. Freeman, *Rawls*, Routledge, London & New York 2007, p. 325.

Volendo sintetizzare il discorso rawlsiano possiamo dire che: a) la ragionevolezza connota un'attitudine dei cittadini della società giusta disposti ad entrare in una cooperazione equa; b) essa esprime la disponibilità dei singoli, in circostanze di potenziale conflittualità, a mettere da parte i loro rispettivi valori particolari e sostenere i valori politici della giustizia; c) la disponibilità a sospendere il giudizio di verità non significa per Rawls rinunciare a sostenere la verità; significa soltanto essere pronti a prendere sul serio il fatto che esistono molte dottrine comprensive ragionevoli entro la società liberale ciascuna delle quali difende la propria idea di verità; d) ciò che a persone ragionevoli si richiede è di essere pronte a spiegarsi l'un l'altra, riguardo alle questioni di giustizia fondamentale, come le loro scelte politiche possano essere reciprocamente accettabili, alla luce di valori politici condivisi.

Concludendo la discussione intorno alla ragionevolezza, Rawls dichiara la sua fiducia nella sua progressiva estensione: c'è ragione di sperare – ed è una “fede ragionevole” – che le dottrine comprensive evolvano in direzione di una loro progressiva inclusione nel consenso per intersezione; ciò avverrà per ‘contagio’, per dir così, ovvero per la capacità delle istituzioni giuste di guadagnare progressivamente il consenso da parte di coloro che ancora non le sostengono¹².

Così descritta la ragionevolezza, passiamo ora al suo contrario, l'irragionevolezza. Rawls così descrive gli “irragionevoli”:

una persona è invece irragionevole [...] quando desidera impegnarsi in sistemi cooperativi ma non è disposta a onorare o anche solo a proporre [...] alcun principio o criterio generale che specifichi equi termini di cooperazione. Simili persone sono pronte a violare questi termini ogni volta che ne hanno la convenienza e che le circostanze glielo consentano¹³.

Ora, alcune considerazioni si impongono a proposito degli irragionevoli. Se l'irragionevolezza è l'assenza di ragionevolezza, Rawls non spiega però se per essere definiti irragionevoli occorra violare uno o più o tutti i requisiti della ragionevolezza. Infatti si può essere irragionevoli o perché si rifiuta la cooperazione equa, o perché si rifiuta di riconoscere gli oneri del giudizio e il conseguente pluralismo morale. La persona irragionevole potrebbe essere quella che non accetta né gli oneri del giudizio né che gli oneri del giudizio pongano dei limiti a ciò che si può giustificare ragionevolmente agli altri; non accetta, in poche parole, la differenza tra la verità e la possibilità di dimostrarla. Ma la persona irragionevole è anche quella che cerca di imporre le proprie credenze sugli altri. Nei suoi confronti, dice Rawls, occorre rispondere con la tolleranza cui si aggiungono forme di accomodamento, o con il controllo o ancora, se necessario, con la forza.

Quanto al loro trattamento, diciamo che, in generale, l'idea di Rawls è che costoro possano far parte della società democratica nella maniera del *modus vivendi*: essi non sosterranno le istituzioni condividendone i valori di fondo (non sottoscriven-

12 J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 154.

13 Ivi, p. 59.

do infatti il consenso per intersezione), bensì, al più, vi aderiranno per convenienza o per paura, per ragioni in senso lato prudenziali e non morali. In questo caso l'unità sociale è solo apparente, perché la sua stabilità è legata all'eventualità che la situazione rimanga tale da non perturbare una fortuna convergenza di interessi¹⁴.

Sono proprio i motivi per aderire al consenso per intersezione e quelli che precludono al *modus vivendi* che fanno la differenza: il consenso per intersezione è, diversamente dal *modus vivendi*, un consenso su base morale, ovvero sulla condivisione dei valori pubblici delle società liberali e democratiche. È un consenso ottenuto su una concezione morale benché limitata alla sfera politica e istituzionale. Coloro che aderiscono ad essa lo fanno a partire dalle rispettive dottrine comprensive, attingendo alle motivazioni religiose, filosofiche e morali che esse mettono a disposizione. Il fatto che affermino per ragioni diverse la stessa concezione politica non rende meno religiosa, morale o filosofica il loro affermarla, dato che le motivazioni sostenute con sincerità determinano la natura di tale affermazione. All'opposto, il *modus vivendi* rappresenta un modo di adesione alle istituzioni che non dà alcuna garanzia di stabilità, proprio per la precarietà intrinseca delle ragioni prudenziali alla base di tale adesione.

Ora, ci si deve a questo punto domandare se Rawls ha ragione a considerare coloro che non condividono la base morale della democrazia liberale come individui incapaci di aderirvi stabilmente, capaci soltanto di 'simulare' un'adesione sulla base di motivi quali l'opportunità e la paura. Si tratterebbe infatti di un'adesione conformistica e soltanto apparente. Quel che voglio dire è che Rawls commette l'errore di concepire le persone che non aderiscono alla morale liberale come di per sé pericolose per la stabilità sociale. Rawls confonde in un'unica categoria di persone coloro che sono o sarebbero "irragionevoli" in quanto rifiutano il requisito dell'astinenza dalla verità – cosa che implica il riconoscimento degli oneri del giudizio e il conseguente pluralismo – e coloro che sono "irragionevoli" in tanto in quanto considerano la propria verità come politicamente autoritativa e per questo non esiterebbero ad imporla sugli altri con la forza, se solo ne disponessero a sufficienza.

Il proposito di Rawls consiste, infatti, nel chiedere a tutti i cittadini, quale che sia la verità di cui si fanno portatori, di astenersi dall'invocare la verità tutta intera quando sono in gioco questioni politiche fondamentali, impegnandosi a giustificare agli altri le rispettive scelte ed azioni. L'idea di Rawls non è né respingere la verità né la convinzione di alcuni cittadini di possedere tutta la verità; piuttosto, prescrivendo vincoli epistemici, ritiene che vadano costruite tutele al discorso pubblico, difendendolo da ciò che seguirebbe se la credenza di possedere tutta la verità implicasse il suo essere automaticamente giustificata come politicamente autorevole.

Se questa è la condivisibile preoccupazione di Rawls, è pure innegabile che la sua rassicurazione che nulla è tolto alla verità (ma a condizione che essa non rilevi politicamente) è un modo per non rassicurare affatto i 'portatori di verità': che le

loro verità non possano avere un ruolo nella discussione politica intorno alla giustizia rimane per loro un dettame incomprensibile. Se è condivisibile DUNQUE l'intento di Rawls di proteggere il discorso pubblico da ogni forma di interpretazione settaria della vita politica liberal-democratica, non è condivisibile la soluzione da lui adottata di escludere da tale discorso coloro che considerano a loro volta irragionevole separarsi dalle loro ragioni morali forti, quelle attinte alle proprie verità, CHE SONO per definizione ragioni non pubbliche¹⁵. È del tutto disputabile l'idea rawlsiana che chi non sottoscrive il progetto di consenso per intersezione vada considerato irragionevole: tale aggettivo, tra l'altro, sarebbe applicato a persone del tutto titolate, dal punto di vista epistemico, a respingere come non necessario se non anche come epistemologicamente dubbio il requisito di una base giustificativa comune per essere interlocutori politici¹⁶.

È innegabile, mi pare, l'esito divisivo che l'intento di conciliazione della ragionevolezza paradossalmente genera: volta a realizzare una convergenza a partire da giustificazioni complete differenti, essa prescrive di individuare termini che tutti possono condividere ma che, realisticamente, non sono condivisi. Presentata come condizione per accedere alla sfera pubblica, come espressione di imparzialità nei confronti della propria stessa identità da cui prendere metodologicamente la distanza, la ragionevolezza trova radice in ragioni morali comunque sostanziali, è espressione di una moralità che si presume condivisa o almeno condivisibile da tutti.

4. I "non ragionevoli"

Propongo ora di ripartire con una definizione più articolata di irragionevolezza. Questo termine ha mostrato di non essere adeguato per indicare tutti i gruppi di persone che, a vario titolo, non rientrano nell'area del consenso per intersezione. Sostituisco questo termine con quello di "non-ragionevoli": è piuttosto una non-ragionevolezza la non disponibilità di alcuni individui e di alcuni gruppi a sottoscrivere le ragioni pubbliche che abitano l'area dell'intersezione delle varie dottrine morali, senza che da tale non disponibilità derivi necessariamente una minaccia

15 Sul punto vd. S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 130.

16 Sul tema si veda J. Stout, *Democracy and Tradition*, Princeton University Press, Princeton 2004, specie le pp. 67-68. Stout accusa Rawls di violare il principio della libertà di espressione laddove ingiunge il distanziamento metodologico dalla verità nel discorso pubblico; lo accusa altresì di reprimere le differenze obbligando tutti indistintamente a non far conto dei propri valori. Penso che le accuse mosse da Stout siano fuorvianti: Rawls, come già ribadito, non intende reprimere alcuna libertà di espressione né alcuna differenza ma intende soltanto proibire l'uso a fini coercitivi delle svariate 'verità' che si alternano nel dibattito pubblico. Come ribadito, il problema non è la verità ma la sua imposizione sugli altri. Altra questione è se impedire di portare nel confronto pubblico basi giustificative non comuni sia coerente con il principio del rispetto: come dirò nel prosieguo, occorre pensare a un dialogo pubblico su basi non consensuali perché i "non ragionevoli" siano inclusi in modo non manipolatorio, dunque rispettoso delle loro differenze.

per le istituzioni. Se irragionevoli sono certamente coloro che, fanatici e intolleranti, sono pronti a interferire con la libertà degli altri e, così facendo, a minacciare la convivenza stabile e pacifica, non sembrano potersi chiamare egualmente irragionevoli coloro che non soddisfano i requisiti della ragionevolezza nell'intraprendere un pubblico confronto. Mi riferisco alle persone la cui base 'comprensiva' di partenza è inconciliabile con i valori politici della ragione pubblica. Queste persone sono in questo senso "irragionevoli" ma mostrano di essere interessate a modo loro alla cooperazione. "Non ragionevoli" sono per esempio le persone le cui posizioni comprensive non sono ragionevoli e che non sono spontaneamente inclini al confronto in quanto cresciute in una cultura in cui non è ammesso lo scambio di opinioni; persone come queste non si riferiscono allo standard comune della giustificazione pubblica e, infatti, a fronte di una materia conflittuale, userebbero per dirimerla le stesse ragioni che valgono nel contesto della loro credenza, senza rendersi conto che la credenza non può fondare un'istanza politica valida per tutti. Ma, ciononostante, queste persone possono essere motivate a comportarsi in modo cooperativo, adottando modalità ragionevoli di relazionarsi con gli altri. A queste persone – i "non ragionevoli" – non si deve richiedere una loro trasformazione in "ragionevoli", come auspica Rawls¹⁷, ma si deve chiedere che siano cittadini leali, benché la loro lealtà potrà verosimilmente essere una lealtà 'divisa' e parziale alle istituzioni di cui non accettano le basi morali. Anche se costoro sono 'rawlsianamente' irragionevoli in quanto, per esempio, si rifiutano di dare una giustificazione pubblica delle loro convinzioni, non sono però 'rawlsianamente' irragionevoli nel senso di intolleranti fanatici: essi non interferiscono con le decisioni altrui né impongono sugli altri le loro convinzioni. Si può dire che i "non ragionevoli" mantengono tra le caratteristiche della ragionevolezza quella che impegna alla cooperazione, ma senza che tale impegno comporti la condivisione di valori liberali. Tale cooperazione sarebbe dai "non ragionevoli" intrapresa per le *loro* ragioni che non sono le ragioni 'giuste', quelle cioè stabilite dall'ideale della ragione pubblica. La loro disponibilità a esibire ragioni permette di includerli in una prassi giustificativa allargata rispetto a quella basata sulla condivisione delle ragioni pubbliche.

Quel che voglio dire è che si potrebbe ammettere, con buona pace di Rawls, un dibattito pubblico più ospitale e meno vincolato di quello previsto dalla giustificazione pubblica e dalle sue ingiunzioni a condividere ragioni accettabili da tutti. Si tratterebbe così di ripensare la giustificazione pubblica in modo che non richieda requisiti così stringenti. Una giustificazione pubblica allargata non richiederebbe necessariamente un consenso sulle stesse ragioni: non è necessario un consenso sulle ragioni 'giuste' ma è sufficiente la convergenza delle proprie differenti ragioni alla ricerca di una giustificazione pubblica che potrebbe persino non essere mai realizzata. È sufficiente, per essere inclusi nella prassi giustificativa, assumere l'impegno per la giustificazione anche se sulla base di ragioni non condivise. Si tratta allora di inaugurare una prassi giustificativa che coinvolga tutti i cittadini disposti a riconoscere la centralità della giustificazione, nella consapevolezza che non sempre

17 J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 32, 150.

il consenso potrà essere raggiunto. In assenza di giustificazione pubblica di una o dell'altra delle ragioni private in campo, rimane lo spazio per la discussione e per la disputa. Essere coinvolti in una pratica giustificativa di questo tipo esige, infatti, che si comprenda che quel che è giustificato per noi non è detto che lo sia anche per gli altri; riconoscerlo, tuttavia, non implica che si debba rinunciare alla propria giustificazione personale ma solo accettare che non può valere contemporaneamente anche come giustificazione pubblica. Ampio è lo spazio che rimane per lo scambio di ragioni nonostante l'irraggiungibilità di un esito condiviso. Come gestire lo scambio di ragioni è una questione pratica: rimane l'impegno di decidere che cosa fare, nella consapevolezza che quel che si deciderà di fare è al di sotto dell'ideale che si aveva in partenza e può essere soltanto un compromesso.

5. Una nuova via per l'inclusione: il *modus vivendi stabile*

Come sopra ricordavo, coloro che non condividono le ragioni pubbliche sono per Rawls relegati ad una adesione alle istituzioni nella forma di un *modus vivendi*: tutto quel che possono garantire è una convivenza precaria, instabile come instabile è necessariamente un equilibrio raggiunto in circostanze favorevoli e che al variare di queste potrà mutare. La critica al *modus vivendi* è dunque per Rawls la critica all'instabilità: non c'è ordine se l'ordine non è stabile e la stabilità deve essere realizzata per le ragioni giuste, cioè in base alla condivisione di valori morali politici. Ora, a differenza di Rawls, penso che ci sia spazio per un *modus vivendi stabile*, per una forma stabile di convivenza rispondente alle caratteristiche dei "non ragionevoli". Intendo dire che, oltre al sostegno garantito dal consenso per intersezione che si realizza sugli stessi valori politici e sulle stesse ragioni pubbliche, un appoggio alle istituzioni può essere offerto da uno speciale *modus vivendi* come modalità di inclusione dei cittadini non ragionevoli, il cui sostegno alle istituzioni liberali avviene sulla base di ragioni non condivisibili, ragioni buone *per loro* alla luce del loro piano di vita. Le 'proprie' ragioni non sono, necessariamente, motivi prudenziali o di mera opportunità, ma ragioni che potrebbero rimandare a una visione del mondo diversa da quella democratico-liberale.

Penso ad esempio alle comunità in cui le relazioni interne non sono fondate sull'ideale dell'eguale rispetto, a quei gruppi culturali in cui vige una gerarchia che penalizza le donne. Il mancato riconoscimento dell'eguaglianza delle donne impone di chiamare tali gruppi "non ragionevoli"; non è infatti detto che si tratti di "irragionevoli" nel senso di fanatici intolleranti. Quel che intendo dire è che, finché non ci sono prove di un asservimento delle donne, di una discriminazione esercitata su di loro contro la loro autonomia, non si può parlare di questi gruppi come di "irragionevoli" ed invocare nei loro confronti l'intervento delle istituzioni per reprimere forme di discriminazione perpetuate al loro interno. Non ci sono ragioni liberali sufficienti per interferire con la libertà delle donne di scegliere un modo di vita che i liberali considerano una forma di schiavitù. Il fatto che le scelte delle donne all'interno di alcuni gruppi siano diverse da quelle che farebbero le cittadine della società liberale non significa che le loro scelte siano necessariamente

frutto di imposizione o di auto-inganno. Sarebbe un modo per considerare la libertà individuale come pregiudicata quando avesse a suo oggetto preferenze giudicate inaccettabili.

Questo accenno alle culture illiberali richiederebbe ben altro approfondimento: si dovrebbe, infatti, precisare il significato di cultura, il ruolo degli individui all'interno delle culture, chiedersi se essi vadano pensati come 'ingabbiati' entro le culture o non forse come soggetti capaci di assumere alcuni aspetti della propria cultura respingendo quelli che non piacciono; oppure, se gli individui vadano pensati come né totalmente oppressi né totalmente liberi di andarsene dalla cultura in cui sono nati e cresciuti. Parlando di cultura, intendo un insieme di pratiche, di abitudini e di tradizioni che i soggetti possono perpetuare come anche contribuire a modificare: gli individui non vanno però definiti attraverso la loro cultura né la cultura deve essere considerata la premessa necessaria per spiegare ogni loro azione o opinione. Questo orientamento a considerare le culture in modo più fluido spinge a riconsiderare anche la questione delle donne; le donne non sono necessariamente i soggetti vulnerabili all'interno delle culture né sono destinate alla schiavitù, costrette da una falsa coscienza all'inconsapevolezza della loro stessa oppressione.

Dicendo questo non intendo peraltro né considerare ogni cultura come un valore in sé, sottratto a valutazioni esterne, né rinunciare a considerare la cultura liberale come impegnata a dimostrare la sua capacità inclusiva nel rispetto delle differenze e, così facendo, dimostrare di essere la migliore. Non sono infatti d'accordo né con coloro che negano alla cultura liberale la possibilità di proporre valori transculturali e transtorici¹⁸, ma non nego neppure che quella liberale sia, appunto, una cultura, una tradizione tra le altre.

6. Conclusione

Tornando al *modus vivendi*, la mia idea è di difenderlo accanto all'ideale del consenso morale assumendo un approccio più realisticamente attento alle differenze e perciò anti-utopistico. A differenza di Rawls, che confida nella condivisione di una moralità politica quale base dell'unità sociale, bisogna – ed è anzi giusto – accontentarsi, in certe circostanze, di accomodamenti e compromessi. Il liberalismo del *modus vivendi* è un liberalismo che si basa sul riconoscimento di due fatti: che ci sono persone entro le istituzioni liberali che si ispirano a modelli illiberali di associazione politica; che anche costoro possono sostenere a modo loro le istituzioni liberali. Essi concordano con i liberali sul sostegno da dare alle istituzioni senza che ciò significhi confidare nella conciliazione delle loro opposte visioni. La domanda è quindi come il *modus vivendi* possa rispondere alle istanze giustificative del liberalismo; una risposta potrebbe venire non dall'appello a ideali morali ma

18 J. P. Bishop, "Modern Liberalism, Female Circumcision, and the Rationality of Traditions", «Journal of Medicine and Philosophy», 29, 4, 2004, pp. 473-497.

dalla garanzia dell'ordine, nel rispetto della libertà di ciascuno di perseguire i propri fini. Anche la priorità data all'ordine implica al fondo un assunto morale: l'idea che nulla è più importante per le persone del loro essere libere di vivere secondo i loro valori più profondi¹⁹. Si tratta di un'alternativa che contempla il sostegno alle istituzioni non per ragioni morali bensì per ragioni 'contingenti'; ciò significa che non sono accettate perché si rinviene in esse un valore in sé, non sono accettate di per sé, per il fatto di rappresentare valori e di dividerli, ma sono accettate in quanto valgono in funzione della realizzazione di un proprio piano di vita²⁰.

Se il discorso sul *modus vivendi* svela un'idea realistica di filosofia politica, ciò non significa rinunciare all'ideale del consenso nella sua dimensione normativa, come modo per assumere, alla base della giustificazione delle istituzioni, l'autonomia morale dei cittadini pensati come agenti autonomi liberi ed eguali. Il progetto liberale di una società giusta basata sul consenso attorno a valori politici morali non viene meno per il fatto di pensare a forme ulteriori di inclusione nella cittadinanza onde ospitarvi culture che liberali non sono. Non si tratta di una modalità manipolatoria di inclusione²¹, bensì di una modalità più accogliente di quella realizzata sulla base del consenso, che a questa si affianca ma non già vi si sostituisce.

Roberta Sala
Università Vita-Salute San Raffaele
sala.roberta@univr.it

Roberta Sala è ricercatore in filosofia politica. Insegna filosofia politica, etica pubblica e bioetica presso l'Università Vita-Salute San Raffaele. Tra i suoi interessi di ricerca vi sono: teoria politica normativa, liberalismo, multiculturalismo, tolleranza. Tra le sue ultime pubblicazioni ricordiamo: *La virtù sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*, Liguori, Napoli 2012; *Toleration and respect in a multicultural society*, *Notizie di Politeia*, 26, 99, 2010: 23-43; *Disobbedire al potere: diritto individuale o dovere della collettività?*, GCSI, Anno 3, numero 5, 2011, pp. 17-30; *La libertà di seguire la propria coscienza tra obbligo politico e richiesta di tolleranza*, *Notizie di Politeia*, 37, 101, 2011, pp. 55-66; *Diventare donne. L'educazione delle bambine come educazione alla propria libertà*, *Pedagogika.it*, XVI, 2012, pp. 31-37 (1593-2559). È inoltre in corso di pubblicazione il saggio *The place of 'unreasonable' people beyond Rawls*, *European Journal of Political Theory*, 12, 3, 2013.

19 D. McCabe, *Modus Vivendi Liberalism. Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge 2010; J. Horton, "Realism, Liberal Moralism and Political Theory of Modus Vivendi", *«European Journal of Political Theory»*, 9, 4, 2010, pp. 431-448.

20 C. Mills, "Not a Mere Modus Vivendi: the Basis for Allegiance to the Just State", in V. Davion, C. Wolf (a cura di), *The Idea of a Political Liberalism. Essays on Rawls*, Rowman & Littlefield, Lanham 2000, pp. 190-220.

21 Così la pensa J. Stout, *Democracy and Tradition*, cit., pp. 68 ss.