

CLAUDIA MANCINA

*Uso pubblico della ragione e ragione pubblica:
da Kant a Rawls*

«In verità si è soliti dire che un potere superiore può privarci della libertà di *parlare* o di *scrivere*, ma non di *pensare*. Ma quanto, e quanto correttamente *penseremmo*, se non pensassimo per così dire in comune con altri a cui *comuniciamo* i nostri pensieri, e che ci *comunicano* i loro?»

I. Kant

«Public reason is common sense, in the best sense of common sense».

B. Dreben.

SOMMARIO: 1. *Kant, l'Illuminismo e l'universalità della ragione* – 2. *Rawls e il paradosso della ragione pubblica* – 3. *Il confronto tra Rawls e Habermas* – 4. *Conclusione*

Nel dibattito recente molti filosofi della tradizione liberaldemocratica – tra i quali Habermas – hanno criticato il liberalismo politico di Rawls e il suo cruciale concetto di 'ragione pubblica' perché troppo debole nei confronti del relativismo, se non addirittura relativistico. La distinzione tra ragione pubblica e ragioni non pubbliche sembra implicare l'esclusione di queste ultime dal dibattito pubblico, umiliando il ruolo della religione; anche il riconoscimento del 'fatto del pluralismo', molto sottolineato nelle ultime opere di Rawls, riferendosi solo al pluralismo 'ragionevole', sembra indicare un insieme di idee e di valori che in realtà sono già stati elaborati dalla cultura liberaldemocratica di sfondo. Tutte queste critiche convergono nell'opinione che l'idea stessa di una concezione politica autonoma, fondata su un *overlapping consensus* che eviti il problema della verità, sia non convincente e illusoria. Il confronto con queste critiche ha occupato gli ultimi anni di vita di Rawls, ma egli non sembra aver convinto i suoi critici.

In quest'articolo sostengo che il liberalismo politico non è veramente indebolito da tali obiezioni. Il concetto chiave di ragione pubblica è più ricco delle sue interpretazioni: disegna un dominio politico che coincide con il legame della cittadinanza, non solo con le istituzioni politiche. La mia tesi è che la ragione pubblica non

dev'essere intesa come un semplice deposito di idee già pensate, ma come la pratica vivente che i concittadini fanno dell'obbligo reciproco attraverso la ragione pratica. In altre parole, come la pratica vivente del contratto sociale, nel quale Rawls vede non una mera convergenza strumentale ma – come Rousseau e Kant – l'oggetto di un consenso morale. La distinzione tra ragione pubblica e ragioni non pubbliche dev'essere perciò interpretata come legata all'apertura dei cittadini alle ragioni degli altri, alla loro disponibilità a rinunciare alla pretesa che le scelte e decisioni politiche si fondino sulle ragioni loro proprie, e a cercare ragioni che possano essere condivise – non come una separazione istituzionale stabilita una volta per tutte.

Nonostante alcune incertezze, che spiegano i cambiamenti di formulazione, questo concetto chiave ha una grande forza, epistemica e politica. Penso che Rawls abbia perfettamente ragione nel sottolineare che non possiamo comprendere lo stesso funzionamento delle nostre società senza fare riferimento alla ragione pubblica, che è anche il migliore punto di vista critico su di esse.

Sosterrò che l'opposizione rawlsiana tra pubblico e non-pubblico è molto più feconda, e più rispettosa del pluralismo, dell'opposizione tra laico e religioso, sostenuta da molti dei suoi critici. In questi tempi di rinascita del fondamentalismo religioso, evitare la contrapposizione tra cittadini laici e religiosi, o tra dottrine laiche e religiose, è difficile, ma molto importante, se si vuole che la società liberale sopravviva. La 'ragione pubblica' non consente né l'idea di una superiore razionalità laica, né l'idea di una superiore etica religiosa: una polarizzazione che rappresenta uno dei maggiori pericoli per le nostre società.

Partirò dall'analisi del concetto kantiano di 'uso pubblico della ragione', nella sua distinzione dall'uso privato, come fonte del concetto rawlsiano di 'ragione pubblica'. Non tanto per un interesse storico, quanto per la convinzione che mettere a fuoco il legame tra il pensiero di Rawls e quello di Kant su questo tema può essere illuminante. Analizzare le somiglianze e le differenze tra i due aiuta a comprendere meglio la novità e l'importanza dell'idea di Rawls e a rispondere alle critiche da essa sollevate. La sorprendente nozione di 'privato' in Kant aiuta a capire meglio la nozione di 'non pubblico' in Rawls; la nozione di 'pubblicità' come condizione necessaria del pensiero è una traccia per la nozione di 'reciprocità' come condizione necessaria per la giustificazione del potere, e così via.

Rawls è ovviamente lontano da Kant; tuttavia la sua interpretazione del pensiero kantiano è piena di suggestioni sia su questo che sul suo stesso pensiero.

1. Kant, l'Illuminismo e l'universalità della ragione

1.1. Nella *Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo*, Kant affaccia una distinzione tra uso pubblico e uso privato della ragione, che appare singolarmente controintuitiva.

«Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa, come *studioso*, davanti all'intero pubblico dei *lettori*. Chiamo invece uso privato della ragione quello che ad un uomo è lecito farne in un certo ufficio o *funzione civile* di cui egli è investito»¹.

Come ha notato Merker, Kant rovescia così l'accezione tradizionale dei due termini. L'uso pubblico viene a coincidere con l'uso che «un privato, in quanto studioso, ne fa davanti al vasto pubblico dei suoi lettori»; mentre uso privato diventa quello che «una persona investita di istituzionali funzioni pubbliche ne fa nel più ristretto ambito della propria sfera di funzionario»². L'inversione appare a prima vista sconcertante: come mai la qualità di funzionario può essere definita privata? Non del tutto a torto, in uno scritto molto polemico, già il contemporaneo (e antilluminista) Hamann aveva esercitato il suo sarcasmo su questo punto: «l'uso pubblico della ragione e della libertà è dunque nient'altro che un dopopasto, un dopopasto cattivo. L'uso privato è il *pane quotidiano* di cui dovremmo privarci per amore di quello»³.

La questione merita un approfondimento. La difficoltà consiste nell'inversione della tipica priorità liberale tra privato e pubblico, che Kant – un padre del liberalismo – sembra operare. Onora O'Neill ci mette sulla via giusta quando osserva che qui per privato non dobbiamo intendere personale o individuale. Quando si riferisce ai funzionari e definisce privato il loro uso della ragione, Kant non vuol dire che essi esprimono un punto di vista personale o individuale, ma che si rivolgono ad una platea di ascoltatori ristretta⁴. Nello stesso senso va la precisazione di Merker che l'uso pubblico è quello della ragione universale, mentre l'uso privato «è l'uso di una più limitata 'ragione particolare'».

Anche Foucault ha osservato che la distinzione è sorprendente, perché quando limita la libertà all'uso pubblico, e ritiene invece legato all'ubbidienza l'uso privato, Kant dice «alla lettera, il contrario di quello che di solito chiamiamo libertà di coscienza»⁵; e ha concluso che l'uso pubblico

¹ I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo?*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1987.

² Ivi, p. 50 n.

³ Ivi, p. 62.

⁴ O. O'NEILL, *Constructions of Reason*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1989, pp. 33-34.

⁵ M. FOUCAULT, *Che cos'è l'illuminismo?*, trad. it. in ID., *Antologia*, Milano, Feltrinelli, 2005, p.222.

della ragione coincide con la sua universalità. Il filosofo nella sua biblioteca, proprio perché pratica la ragione universale, non è un privato per Kant, e non è un uomo isolato, fuori da relazioni con gli altri uomini; da parte sua l'uomo che ricopre una funzione civile non è il funzionario hegeliano, impiegato dell'universale, ma il membro di una comunità determinata (potremmo dire di una corporazione). La spia del discorso kantiano sta nel concetto di «pubblico», che come sostantivo (il pubblico) si riferisce alla platea della pubblicità, costituita dai lettori. Ma «il pubblico propriamente detto» è «il mondo»⁶.

Dunque si può anche dire che la differenza tra uso privato e uso pubblico è una differenza di *pubblici*: nel secondo caso il pubblico è virtualmente il mondo intero, di fatto l'insieme dei lettori, di coloro che sono interlocutori ideali di qualunque discorso che per l'appunto assuma i caratteri di pubblicità. Che cosa abbia in mente Kant è rivelato, con toni perfino enfatici, da un passo del *Conflitto delle facoltà*:

[Un evento che dimostra la tendenza del genere umano verso il meglio è] l'atteggiamento di pensiero degli spettatori che, in questo gioco di grandi trasformazioni, si scopre *pubblicamente* e rende manifesta una tanto universale e tuttavia disinteressata partecipazione... che quasi sconfinava nell'entusiasmo⁷.

Per questo mondo degli spettatori partecipanti (ovviamente il riferimento è alla rivoluzione francese), manca a Kant – secondo Habermas – solo il nome di «opinione pubblica»⁸. Non si tratta però certamente di una opinione pubblica nel senso spesso dispregiativo di oggi. Quello di cui parla Kant è un pubblico qualificato, un pubblico illuminato di lettori, che si vivono come cittadini del mondo, in reciproca relazione perché condividono la ragione universale e il destino comune del progresso verso il meglio. Di qui l'ispirazione cosmopolitica del suo illuminismo.

Nel caso dell'uso privato, invece, il pubblico è costituito da una comunità che «per quanto grande sia, è sempre soltanto una riunione domestica»⁹. Si capisce meglio, ora, la strana inversione dei termini kantiani: l'uso pubblico è quello che si fa della ragione davanti al mondo, l'uso privato è quello che si fa nell'ambito di una sfera limitata. Il carattere pubblico (*Öffentlichkeit*) non è legato, come in Hegel, all'appartenenza ad

⁶ I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo*, cit., p.52.

⁷ I. KANT, *Scritti di storia, politica e diritto*, trad. it. a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 228-229 (corsivo di Kant).

⁸ J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, trad. it., Bari, Laterza, 1971, p. 133.

⁹ I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo*, cit., p. 52.

un sistema istituzionale statale, ma all'esistenza di un pubblico (*Publikum*) e quindi alla pubblicità (*Publizität*). Per questo l'uso pubblico della ragione dev'essere libero, mentre quello privato può essere limitato.

Com'è noto, questa distinzione di Kant è stata ripresa da John Rawls, che della ragione pubblica ha fatto una chiave di volta della sua concezione del liberalismo politico. Rawls è stato a sua volta ripreso e criticato da Habermas; tra i due si è svolto un dialogo diretto che è tra gli episodi più interessanti della filosofia contemporanea, e non indegno dei filosofi del Settecento.

In quel che segue mi occuperò dapprima di approfondire il senso dell'idea di pubblicità e di uso pubblico della ragione in Kant (§ 1.2, 1.3); poi prenderò in esame la concezione rawlsiana, con l'intento di mostrare che esplicitandone la derivazione da Kant si possono meglio capire i suoi tratti costitutivi, e meglio valutare l'efficacia delle numerose critiche da essa sollevata (§ 2); infine metterò a confronto l'interpretazione della ragione pubblica in Rawls e Habermas (§ 3).

1.2. Qual è lo scopo della distinzione? Anzitutto, Kant vuole affermare la libertà degli scritti filosofici dalla censura (un pericolo molto presente, nel quale incorrerà lui stesso), assicurando nel contempo sul principio dell'ubbidienza alle gerarchie. In sostanza, ciò che egli dice è che il libero pensiero, necessario per il progresso morale dell'umanità (vedi il *Conflitto delle facoltà*: «il divieto della pubblicità impedisce il progresso di un popolo verso il meglio»¹⁰), non è necessariamente eversivo dell'ordine sociale. Di conseguenza la censura è considerata illegittima per quegli scritti che sono rubricabili come uso pubblico della ragione: la libertà di quest'uso è «la più inoffensiva di tutte le libertà»¹¹. Viene invece accettata per quegli scritti che derivano dall'uso privato. La distinzione serve così (e questa è la sua prima funzione) a delimitare la possibilità di applicare la censura, e insieme ad accettarla, entro questi limiti. Non si deve credere, tuttavia, che si tratti di una soluzione ipocrita (come dice Hamann), ovvero di uno stratagemma per mettersi al sicuro, mentre si afferma la libertà del pensare. La soluzione, pur compromissoria, corrisponde a molte pagine degli scritti politici in cui Kant mostra di non volersi contrapporre al potere costituito, per ragioni filosofiche più che psicologiche. Secondo Foucault, Kant propone a Federico II una specie di contratto: «l'uso pubblico e libero della ragione autonoma sarà la migliore garanzia di ubbidienza, a condizione, però, che anche il principio politico a cui si deve ubbidire sia conforme alla ragione universale»¹². L'ubbidienza non è ipocrita, ma fondata sulla ragione.

¹⁰ I. KANT, *Scritti*, cit., p. 233.

¹¹ I. KANT, *Che cos'è l'illuminismo*, cit., p. 50.

¹² M. FOUCAULT, *Antologia*, cit., p. 223.

Nella seconda appendice al *Progetto di pace perpetua* il senso profondo, e tutto politico, della pubblicità viene chiarito meglio. Qui Kant (nell'ambito di una discussione sul rapporto tra politica e morale) propone due formule trascendentali del diritto pubblico, che risolvono il problema di quel rapporto mediante il ricorso alla pubblicità. La prima formula è – secondo lo stesso Kant – un principio soltanto negativo, che ci dice che cosa non è giusto. La formula è la seguente: «Tutte le azioni riguardanti il diritto di altri uomini, la cui massima non si accordi con la pubblicità, sono ingiuste»¹³. Kant considera evidente che una massima che non può dichiararsi pubblicamente, perché susciterebbe generale opposizione, sia ingiusta. Dunque la pubblicità non va intesa come una condizione puramente empirica, che fa fallire l'azione per ragioni pratiche, ma come una condizione sia morale sia giuridica. La seconda formula, infatti, è affermativa: «Tutte le massime che *hanno bisogno* della pubblicità (per non mancare il loro fine) si accordano insieme con il diritto e la politica»¹⁴. Massime che implicano la pubblicità devono essere conformi al fine generale del pubblico, cioè la felicità. La pubblicità verifica l'accordo di una massima politica con il diritto pubblico, e va considerata, con Habermas, «come quel principio che solo può garantire l'accordo della politica con la morale», ovvero «come principio dell'ordinamento giuridico e insieme come metodo illuministico»¹⁵.

In conclusione, possiamo dire che la pubblicità nel senso kantiano non è una categoria di etica della comunicazione, o almeno lo è solo nella misura in cui quest'ultima sia intesa come uno stato giuridico, e precisamente quello stato giuridico che deriva dal contratto originario e solo può avere il nome di diritto pubblico. La pubblicità incorpora quindi l'idea rousseauiana di legittimità del potere: non c'è potere legittimo senza pubblicità.

1.3. Se ora torniamo alla distinzione tra uso pubblico e uso privato della ragione, vediamo che essa ha lo scopo di determinare i confini della sfera pubblica come fondata sull'astrazione dallo status personale e quindi dai vari corpi presenti nella società. La ragione è per essenza pubblica perché universale; le ragioni avanzate nel dibattito politico devono essere a loro volta pubbliche, per essere valutabili da chiunque si ponga dal punto di vista della ragione. Lo sono quando astraggono dalla società domestica cui appartiene il loro proponente, per esprimere il punto di vista del diritto pubblico, che è nello stesso tempo il punto di vista dei cittadini. Sono ragioni normative che soddisfano il test di universalizzabilità costituito dall'imperativo categorico, e quindi possono essere formulate unicamente da un pensiero libero.

¹³ I. KANT, *Scritti*, cit., p. 199.

¹⁴ Ivi, p. 203 (corsivo di Kant).

¹⁵ J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, cit., p.128.

Il pubblico che così si costituisce non è solo una platea di ascoltatori. L'uso pubblico della ragione è un dialogo che prevede la critica e lo scambio, come è richiesto dal metodo illuministico¹⁶. Ancora di più, la pubblicità è connaturata alla ragione stessa, che Kant intende come un'attività collettiva e condivisa. Nella «Dottrina trascendentale del metodo» leggiamo che « [sulla libertà di critica] riposa l'esistenza della ragione, che non ha autorità dittatoria, ma la cui sentenza è sempre non altro che l'accordo di liberi cittadini, ciascuno dei quali deve poter formulare i suoi dubbi, e perfino il suo veto, senza impedimenti»¹⁷. L'accordo di liberi cittadini: l'uso di termini politici potrebbe stupire in questo contesto, se non ci rivelasse invece una profonda politicità della ragione¹⁸. L'attività della ragione non è solitaria e autoreferenziale, ma è un dialogo, un discorso tra i cittadini. Per esserlo deve essere libera e pubblica. Per questo il pubblico dei lettori non è solo un'immagine tipica della cultura settecentesca, ma è una figura essenziale della universalità e libertà della ragione.

La differenza dei pubblici nei due casi corrisponde dunque ad una differenza che attiene all'autonomia (o eteronomia) della ragione. Quando infatti si tratta dell'ufficio o funzione civile di una persona (Kant si riferisce a pubblici funzionari o a ecclesiastici, che tutti sono «membri della macchina governativa»), esiste in quell'ufficio una gerarchia, e dunque un'autorità alla quale occorre obbedire. La ragione in questo caso non è autonoma: ed è per questo che il suo uso viene definito privato. Non è privata la persona o la sua funzione, è privato l'uso della ragione perché segue interessi particolari.

Quando invece una persona – qualunque sia il suo status, anche un semplice cittadino – si pensa come membro di tutta la comunità e anzi della società cosmopolitica, in ciò non segue alcuna autorità esterna: la ragione è autonoma, e per questo il suo uso è pubblico.

Anche Hannah Arendt, in una serie di lezioni del 1970, ha individuato nella pubblicità «uno dei concetti-chiave del pensiero politico kantiano»¹⁹. La pubblicità rimanda infatti alla comunicabilità universale, che è attributo necessario della ricerca filosofica. Per questo la Arendt cerca la filosofia politica di Kant nella *Critica del giudizio*, ovvero di quella facoltà che – in quanto giudizio estetico o gusto – coincide con il *sensus communis*. Che

¹⁶ J. BOHMAN, *The Public Sphere of the World Citizen*, in J. BOHMAN e M. LUTZ-BACHMANN (a cura di), *Perpetual Peace*, Cambridge, MIT Press, 1997, p. 184.

¹⁷ I. KANT, *Critica della ragion pura*, trad. it., Bari, Laterza, 1966, p. 568.

¹⁸ Questo punto è ben illustrato da O'Neill: «La stretta connessione tra i brevi saggi politici e i centrali saggi critici suggerisce [...] forse anche che l'intera impresa critica ha un certo carattere politico. [...] Non è un caso che le metafore guida della *Critica della ragion pura* siano metafore politiche» (*op.cit.*, p. 29).

¹⁹ H. ARENDT, *Teoria del giudizio politico*, trad. it., Genova, Il Melangolo, 1990, p. 62.

Kant così definisce: «l'idea di un senso che abbiamo in comune, cioè di una facoltà di giudicare che nella sua riflessione tien conto *a priori* del modo di rappresentare di tutti gli altri, per mantenere in certo modo il proprio giudizio nei limiti della ragione umana nel suo complesso»²⁰.

Siamo nel celebre par. 40, dove troviamo le seguenti *massime del senso comune* (e quindi del giudizio estetico): «1) pensare da sé; 2) pensare mettendosi al posto degli altri; 3) pensare in modo da essere sempre d'accordo con se stesso»²¹. La prima si riferisce a un pensiero libero da pregiudizi, ed è quindi per eccellenza la massima illuministica. La terza prescrive la coerenza, la non contraddittorietà con se stessi. La seconda prescrive un modo di pensare largo:

Un uomo, per quanto siano piccoli in lui la capacità e il grado delle doti naturali, mostrerà di avere un largo modo di pensare, quando si elevi al di sopra delle condizioni soggettive particolari del giudizio, tra le quali tanti altri sono come impigliati, e rifletta sul proprio giudizio da un punto di vista universale (che può determinare soltanto mettendosi dal punto di vista degli altri)²².

Questa seconda massima, secondo Kant, è propriamente la massima del giudizio. Essa – come ancora mette in evidenza la Arendt – è alla portata di tutti gli esseri umani in quanto tali, a prescindere dalle loro effettive capacità, non solo di una classe privilegiata di filosofi.

La comunicabilità e intersoggettività, come capacità di mettersi dal punto di vista degli altri, è quindi un principio fondamentale del pensiero. Così anche nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*:

In verità si è soliti dire che un potere superiore può privarci della libertà di *parlare* o di *scrivere*, ma non di *pensare*. Ma quanto, e quanto correttamente *penseremmo*, se non pensassimo per così dire in comune con altri a cui *comuniciamo* i nostri pensieri, e che ci *comunicano* i loro?²³.

Questa concezione della pubblicità è costitutiva della concezione della ragione. Se capacità e limiti della ragione non sono dati dall'esterno, non hanno fondamento trascendente, ma devono essere ricavati dalla ragione stessa attraverso un esame critico, ne risulta che la comunicazione universale, il dibattito e il confronto, sono necessari alla ragione per definire e praticare la

²⁰ I. KANT, *Critica del giudizio*, trad. it., Bari, Laterza, 1967, p. 150.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ivi*, pp. 151-152.

²³ I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, trad. it. a cura di F. Volpi, Milano, Adelphi, 1996, p. 62. (Corsivi di Kant).

propria autonomia. In questo senso la ragione pratica non è individualistica, ma è una costruzione sociale, e ha ragione Rawls di osservare che non vedere questo significa schiacciare l'etica kantiana sul formalismo. Una costruzione che è compiuta da esseri umani privi di un legame sociale apriori, ma collegati soltanto dallo schema negativo, o antagonistico, della insocievole socievolezza, a cui li piega l'astuzia della natura. Per questo la ragione è intrinsecamente intersoggettiva, e la libertà di pensiero non è solo un principio politico ma un principio della ragione pura²⁴.

2. *Rawls e il paradosso della ragione pubblica*

2.1. In una nota alla Lezione VI di *Liberalismo politico*, intitolata «L'idea di ragione pubblica», Rawls osserva: «Il titolo mi è stato suggerito dalla distinzione di Kant fra ragione pubblica e privata in *Che cos'è l'illuminismo?*, che pure è diversa da quella che uso qui»²⁵. Il rapporto di Rawls con Kant è troppo importante perché si possa credere che si tratti solo di un prestito terminologico. Che cosa dunque riprende il filosofo americano da Kant e in che cosa la distinzione kantiana è diversa da quella rawlsiana?

Cominciamo dalle differenze. Una di esse, molto sottolineata dagli interpreti, è che alla ragione pubblica Rawls assegna dei limiti, che Kant – si dice – non avrebbe mai accettato²⁶. Sostanzialmente si tratta dell'esclusione degli argomenti e delle credenze derivanti dalle dottrine comprensive, e quindi della rinuncia alla «intera verità». O, in altre parole, dell'autosufficienza normativa dei principi e concetti politici, che è l'idea di fondo del liberalismo politico, e che certamente non sarebbe condivisa da Kant. Su questa delimitazione della ragione pubblica e sulle molte obiezioni da essa sollevate tornerò più avanti. Restando ora al confronto tra i due filosofi, credo si debba osservare che in Rawls viene meno l'unità trascendentale della ragione, derubricata a procedura di costruzione dei principi morali e politici. La traduzione del trascendentalismo in costruttivismo è del resto l'asse fondamentale della lettura di Kant da lui proposta. Non è quindi un caso che

²⁴ Cfr. J. RAWLS, *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale*, trad. it. in Id., *Saggi*, a cura di S. Veca, Torino, Comunità, pp. 64-135; e O. O'Neill, *Constructivism in Rawls and Kant*, in S. FREEMAN (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2003, pp. 347-367.

²⁵ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, trad. it. a cura di S. Veca, Milano, Comunità, 1994, p. 340 n.2.

²⁶ Cfr. F. VIOLA, *Ragione pubblica e diritti umani*, in G.L. Brena (a cura di), *Etica pubblica e pluralismo*, Padova, Messaggero di S. Antonio, 2001, pp. 139-157, per il quale questi limiti non sarebbero dettati dall'autorità della ragione, ma dall'obiettivo del tutto pragmatico di rendere praticabile l'unione sociale.

Kant parli di due modalità di uso della ragione (pubblica e privata), mentre Rawls preferisce parlare di diverse ragioni: la ragione pubblica, e le ragioni non pubbliche. Per il primo la ragione è una sola, e può essere usata diversamente; per il secondo c'è una pluralità di ragioni. Si tratta con tutta evidenza di due significati profondamente diversi del termine ragione: da una parte un significato metafisico, dall'altra uno «politico, non metafisico». Questo punto sembra essere sfuggito agli interpreti che, a cominciare da Habermas, usano indifferentemente i due lemmi.

La differenza principale è però, a mio giudizio, un'altra, anch'essa trasparentemente indicata dal linguaggio. Kant distingue uso pubblico da uso privato, mentre Rawls distingue pubblico da non pubblico, sottolineando espressamente che «non pubblico» non significa «privato»:

La distinzione fra pubblico e non pubblico è diversa da quella fra pubblico e privato. Quest'ultimo io lo ignoro: non esiste una ragione privata. Esiste la ragione sociale, ovvero le numerose ragioni presenti nella società, e che formano la cultura di fondo; esiste anche quella che possiamo chiamare ragione domestica, cioè la ragione delle famiglie come piccoli gruppi sociali, che si contrappone sia alla ragione pubblica sia a quella sociale²⁷.

È plausibile che sia proprio questa la differenza a cui fa riferimento Rawls nella nota citata all'inizio di questo paragrafo.

Ora è più facile capire che cosa, al di là delle differenze, Rawls riprenda da Kant. Abbiamo visto nel §1 che l'aspetto sconcertante della distinzione kantiana sta proprio in una accezione anomala del rapporto tra pubblico e privato, dove i significati ovvi di queste categorie vengono rovesciati: pubblico è l'uso della ragione universale e autonoma, che si rivolge a tutti gli uomini in quanto tali, cioè in quanto compartecipi della ragione e cittadini del mondo; privato è quello che si rivolge a una cerchia ristretta, che ha un suo proprio sistema di valori e una sua particolare fonte di autorità. In questa accezione privato non equivale a individuale e pubblico non equivale a istituzionale. Pubblico rimanda invece a) alla procedura di *universalizzazione* che è propria della ragione pratica; b) alla *pubblicità* della legge che è condizione di legittimità dell'obbligo politico; c) alla capacità di prescindere dai propri interessi corporativi o dalla propria posizione nella società per affermare il valore dell'eguaglianza e del *reciproco rispetto*. Sono tutti aspetti fondamentali del liberalismo politico rawlsiano.

²⁷ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., pp. 340-341, n.7. Osserviamo di passaggio che il rifiuto della distinzione tra pubblico e privato non è certo di poco conto per un autore che si colloca all'interno della tradizione liberale: significa uscire da una visione ristrettamente individualistica (atomistica) della società e della politica. Basta tener presente questo rifiuto per vanificare molte delle critiche fatte a Rawls da comunitaristi e femministe.

Tra questi, il tema della pubblicità è di particolare importanza, fin dalla *Teoria della giustizia*, dove costituisce la prima apparizione dell'idea di ragione pubblica, ed è usato da Rawls come da Kant nella *Pace perpetua*: una specie di test ineludibile per determinare l'accettabilità di un principio politico, ovvero, come abbiamo detto, la sua legittimità. Un governo che agisca sulla base di principi non pubblici, per Kant, non è per definizione legittimo, perché non poggia sul consenso dei governati. Nella *Teoria della giustizia* la pubblicità ha un ruolo analogo: i principi di giustizia di una società bene ordinata devono essere pubblici per determinare quel consenso senza il quale l'equa cooperazione sociale non può aver luogo. Charles Larmore ha argomentato in modo convincente che la pubblicità nella *Teoria della giustizia* non significa solo che i principi di giustizia siano generalmente noti, ma ha un significato più profondo: che tutti li condividono, e sono consapevoli di ciò e del fatto che la società è fondata su di essi proprio perché da tutti condivisi. Non si tratta insomma solo di una conoscenza generale, ma di una conoscenza che implica la reciprocità: ciascuno di noi sa che tutti gli altri sanno ecc. Mutuando termini rousseauiani, si potrebbe dire che si tratta di una conoscenza generale che è altra cosa dalla conoscenza di tutti. La pubblicità sarebbe così la caratteristica principale del consenso politico, e spiegherebbe come mai Rawls ritenga necessario dare a questo consenso la forma classica del contratto. Non basta – osserva Larmore – che ciascun cittadino accetti i principi di giustizia; ciò che importa è che tutti i cittadini si scambino un reciproco riconoscimento di tale accettazione. La forma (ipotetica) del contratto esprime questo mutuo riconoscimento e la pubblicità lo incarna²⁸.

In Kant ci sono naturalmente molte altre cose, in particolare c'è l'ambizione illuministica del trionfo della ragione, che si esprime nel progetto «critico»: un progetto che è epistemico ma insieme anche politico, come ha ben compreso Foucault. La prospettiva di Rawls non è illuministica e neanche critica (un aspetto che peserà nel confronto con Habermas); ciò che conta per lui nella distinzione kantiana è il fatto che essa – non combaciando per nulla con la tradizionale distinzione tra pubblico e privato – mette in luce che solo uscendo dalle ragioni particolari si può realizzare un dialogo fecondo e rispettoso tra i cittadini²⁹.

2.2. Vediamo ora quali sono gli aspetti essenziali dell'idea di ragione pubblica, che, con quella connessa di *overlapping consensus*, costituisce il

²⁸ Ch. LARMORE, *Public Reason*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., pp. 368-393.

²⁹ Non considero qui un'altra importante differenza: cioè che Rawls si riferisce a cittadini di uno stato, mentre Kant a cittadini del mondo. Su questo punto rinvio a O. O'NEILL, *Constructivism in Rawls and Kant*, cit., p. 360.

nucleo di *Liberalismo politico*. Burton Dreben ha sostenuto, a ragione, che l'opera del 1993, spesso sottovalutata, pone al liberalismo problemi nuovi³⁰. E cioè, mentre l'opera precedente poneva la classica questione della giustizia, questa pone la questione, molto meno discussa, della legittimità delle istituzioni della società liberale in presenza di quello che Rawls chiama «il fatto del pluralismo», ovvero della divergenza, se non del conflitto, delle idee del bene e dei sistemi di valori. La presenza di queste idee divergenti non è una condizione negativa, qualcosa di cui sarebbe bello liberarsi se fosse possibile. È un fatto positivo, o meglio è l'espressione problematica di un fatto positivo: l'uso della ragione in condizioni di libertà. L'uso libero della ragione non produce, contrariamente a quanto si potrebbe credere, identità di vedute; produce diversità, perché gli esseri umani sono diversi e vivono in condizioni diverse (sono gli «oneri del giudizio»). Prendere in conto il fatto del pluralismo significa da un lato misurarsi con la divergenza di vedute, pronta a evolvere in conflitto; d'altro lato però significa anche prendere atto che, nonostante ciò, la nostra società può funzionare come equo sistema di cooperazione. Perciò la domanda che Rawls si pone non è più (solo) la domanda fondamentale sulla giustizia, ma una domanda più complessa:

Com'è possibile che permanga continuativamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi e uguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?³¹

È dunque una domanda che riguarda la stabilità: o, in altre parole, l'applicabilità pratica dei principi di giustizia.

La risposta sta nel consenso per intersezione, che rende possibile la convivenza tra cittadini che hanno dottrine diverse (purché ragionevoli). Dev'essere subito sottolineato che l'intersezione (o sovrapposizione) di cui si parla non è l'identificazione di uno spazio comune che residua dalle divergenti dottrine comprensive. Non è come se dicessi: la mia dottrina è simile alla tua dal punto A al punto B, e per il resto è diversa³². In questo modo la concezione politica sarebbe residuale e non *self-standing*. La concezione politica, a cui cittadini di diverse dottrine comprensive possono aderire e di fatto aderiscono, non deriva dalle dottrine comprensive; essa si

³⁰ B. DREBEN, *On Rawls and Political Liberalism*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., p. 316.

³¹ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 23.

³² Questo sembra essere il pensiero di Joseph Raz, che afferma: "l'idea di un *overlapping consensus* richiede che ognuno di noi situi la dottrina della giustizia all'interno di una concezione comprensiva del bene" (*Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, in *Philosophy and Public Affairs*, 19, 1990, pp. 3-46).

sviluppa dall'esperienza vissuta della società liberale, attraverso il metodo dell'equilibrio riflessivo³³. I valori politici di tale società, che ne fanno un equo sistema di cooperazione, non sono affatto residuali; al contrario, sono valori così forti da prevalere normalmente sui valori della dottrina comprensiva. Infatti noi non tentiamo di imporre la nostra dottrina con la forza, non rifiutiamo la cooperazione con i cittadini di altre dottrine, e riconosciamo la legittimità di istituzioni politiche che non si fondano su, e non sostengono, la nostra dottrina. Dobbiamo quindi dire che i valori politici sono valori autosufficienti, non meno importanti per i cittadini delle loro dottrine comprensive (nel loro ambito, più importanti). La relazione tra questi due ambiti non è una relazione geometrica e non è definita una volta per tutte, ma si richiede ai cittadini una continua attività di aggiustamento:

Tocca poi a ogni singolo cittadino – e fa parte della sua libertà di coscienza – stabilire quale sia, nel suo pensiero, la relazione fra i valori dell'ambito del politico e altri valori della sua visione comprensiva³⁴.

Ho richiamato questo aspetto del consenso per intersezione perché ad esso si lega il tema della ragione pubblica³⁵.

La ragione pubblica è l'insieme degli argomenti – basati su principi politici e non su dottrine comprensive – che possono giustificare le istituzioni di base di una società democratica. Essa è quindi strettamente connessa al problema della legittimità: non c'è ragione pubblica in regimi che non siano democratici, cioè riconosciuti dai loro cittadini come legittimi.

Il modo in cui Rawls pensa la legittimità è nettamente sulla linea Rousseau – Kant. Il problema nasce poiché i cittadini, in quanto corpo collettivo, esercitano un potere politico, cioè coercitivo, sulla vita degli altri cittadini. Questo potere deve essere esercitato in modo legittimo. Ciò avviene quando il suo esercizio

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 razionali³⁶.

³³ Non posso approfondire questo punto, sul quale v. TH. SCANLON, *Rawls on Justification*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., pp. 139-167.

³⁴ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 128.

³⁵ L'idea di *overlapping consensus* è stata talvolta intesa come un accomodamento alla realtà, o ai fatti, in cui si perderebbe la forza critica del primo libro di Rawls, così fraintendendo l'appello rawlsiano al "fatto del pluralismo". Una forte risposta a quest'obiezione si trova in Joshua Cohen, *Moral Pluralism and Political Consensus*, in P. Weithman (a cura di), *Reasonable Pluralism*, New York, Garland 1999, pp. 270-291, secondo il quale la diversità morale non è un mero fatto in senso empirico, esterno alla ragione, ma qualcosa che riguarda le operazioni e i poteri della ragion pratica.

Poiché il potere è coercitivo, esso deve essere legittimo, quindi i suoi principi di base devono essere giustificabili. La ragione pubblica si incarica di soddisfare questa esigenza, che corrisponde al «principio liberale di legittimità». Da ciò dipendono i suoi limiti: cioè il fatto che essa esclude gli argomenti derivanti dalle dottrine comprensive. Noi non potremmo infatti giustificare l'uso del potere coercitivo sulla base di argomenti che altri non condividono. Non potremmo sperare di convincere gli altri a condividere i nostri argomenti: né appellandoci alla ragione (il cui uso, come abbiamo detto, è inscindibile dal pluralismo delle idee), né ovviamente ricorrendo alla forza pubblica, cosa che ci porterebbe fuori dalla democrazia liberale. Non resta che rinunciare agli argomenti della nostra dottrina comprensiva e ricorrere agli argomenti politici, che possono essere condivisi anche da chi non segue la nostra dottrina. E insieme rinunciare alla speranza di una comunità politica intesa come una comunità unita nell'affermare la stessa dottrina comprensiva.

È questo che Rawls definisce il paradosso (apparente) della ragione pubblica:

Come può essere ragionevole o razionale, quando sono in gioco problemi basilari, che i cittadini facciano appello solo a una concezione pubblica della giustizia e non a quella che considerano l'intera verità?³⁷.

È il reciproco vincolo della cittadinanza che impone ai cittadini il dovere (morale e non legale) di spiegare gli uni agli altri come le loro scelte politiche siano in armonia con la ragione pubblica; e in ciò è a loro richiesto anche di essere disponibili ad ascoltare gli altri e a cambiare almeno in parte la loro posizione. Questo atteggiamento di ascolto e di rispetto reciproco esclude che si possa fare appello alla propria dottrina comprensiva (l'intera verità) come una fonte di argomenti validi per il foro pubblico. La concezione politica fa a meno del concetto di verità, perché per definizione la verità è una sola, mentre noi siamo alla ricerca di una concezione valida per una società pluralista. All'origine di questa concezione Rawls pone l'idea di tolleranza, nata alla fine delle guerre di religione europee come *modus vivendi*, ma diventata poi un'idea politica e morale che ha consentito l'affermazione delle libertà fondamentali.

La rinuncia all'intera verità è stata criticata in nome del fatto che senza il fondamento di una dottrina comprensiva sia inevitabile cadere nello scetticismo. Ma non di questo si tratta: la rinuncia alla verità non significa rinuncia ai valori, ma sostituzione di valori politici a valori comprensivi: per esempio, discutendo sull'omosessualità, potremo sostenere che essa deve essere considerata lecita,

³⁶ *Liberalismo politico*, p. 186.

³⁷ *Ibidem*.

non sulla base del valore (comprensivo) della autonomia individuale, ma sulla base di quello (politico) del reciproco rispetto³⁸.

J. Raz ha sostenuto che Rawls pratica una “astinenza epistemica” quando rinuncia ad affermare che la sua dottrina è vera. Se è valida, dice Raz, allora è anche vera. Ma non è questo il significato di verità in questione qui. Nella teoria dell’*overlapping consensus* Rawls rifiuta una concezione oggettivistica della verità, che garantisca la assoluta certezza soggettiva della credenza. Ciò che viene rifiutato è la possibilità di ricorrere a questo tipo di certezza nel dibattito politico. Nessuna idea di verità oggettiva può giustificare le nostre decisioni e i nostri giudizi agli altri cittadini, perché non c’è nessuna verità oggettiva fuori della coscienza singola (tranne le verità scientifiche, anch’esse peraltro sottoposte a contestazione, secondo regole e procedure definite). La validità di una teoria, d’altra parte, deriva da un processo costruttivistico di ragionamento, nel quale si mettono a raffronto i giudizi con i fatti e viceversa. Non siamo di fronte a un caso di astinenza epistemica ma di costruttivismo politico³⁹.

Si tratta davvero, come alcuni sostengono, di un’idea controintuitiva, di impossibile realizzazione, un’idea armonicista che rivela l’incapacità della filosofia politica rawlsiana di misurarsi con la realtà del conflitto sociale e culturale? Prima di provare a rispondere a questo interrogativo, occorre prendere in considerazione il saggio del 1997, *Un riesame dell’idea di ragione pubblica*. Qui Rawls mette al centro del discorso, molto più di quanto fosse nel precedente testo, l’aspetto della ragione pubblica per cui essa, oltre ad essere la cultura che ispira le istituzioni politiche, è un metodo di ragionamento dei cittadini, o forse meglio una disposizione nella quale essi si mettono gli uni verso gli altri, quando discutono del bene pubblico. Non c’è cittadinanza democratica senza un atteggiamento di rispetto e fiducia reciproca, senza quella che Rawls chiama «ragionevolezza», e che può essere definita come una disposizione mentale che va oltre l’interesse soggettivo o la pura razionalità, per farsi carico della relazione politica con i concittadini. Rawls sviluppa quindi il tema della *reciprocità*, che era presente sin dalla *Teoria della giustizia*, contenuto nell’idea di equa cooperazione sociale e quindi nella categoria di *fairness*, fino a farne il tratto fondamentale e anzi il *criterio* della ragione pubblica:

³⁸ L’esempio è di TH. NAGEL, *Rawls on Liberalism*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., pp. 62-85.

³⁹ J. RAZ, *Facing Diversity*, cit. (va ricordato comunque che quest’articolo è precedente all’uscita di *Liberalismo politico*). Per una critica cfr. S. MACEDO, *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?*, in *Ethics*, 105, 1995, pp.468-496.

Il criterio di reciprocità richiede che, nel proporre certi termini di cooperazione come i più ragionevoli, chi li difende pensi che anche gli altri possano per buone ragioni accettarli, e farlo in quanto cittadini liberi ed eguali, non assoggettati o manipolati da alcuno, né sotto la pressione di una posizione politica o sociale inferiore⁴⁰.

Questo criterio viene illustrato con un esempio molto chiaro: se si vuole togliere la libertà religiosa ad alcuni cittadini, non basta dargli un motivo che essi possano *capire* (così come Serveto capiva benissimo perché Calvino lo mandava al rogo), ma bisogna dargli un motivo che essi possano *condividere*, accettare, considerare giustificato sulla base della concezione politica che è alla base della società (per esempio, che è scritta nella costituzione). Va da sé che trovare un motivo simile è impossibile: infatti la libertà religiosa è un diritto fondamentale, che sta al cuore della società liberale. Risulta da quest'esempio che la ragione pubblica non cerca argomenti veri, ma argomenti ragionevoli: il problema della politica non è affermare una concezione (creduta) vera, ma affermare principi ragionevoli e quindi condivisibili da tutti i cittadini. Rawls arriva a dire che «la fervida aspirazione a portare l'intera verità nella politica è incompatibile con l'idea di ragione pubblica»: un'affermazione nella quale traspare il legame di questa riflessione con la tolleranza e con l'esperienza delle guerre di religione⁴¹.

Il criterio di reciprocità definisce la relazione politica come una relazione di *amicizia tra cittadini*. La sua portata si allarga così fino a designare il carattere fondamentale di un regime democratico costituzionale come tale che non può sopravvivere senza un rapporto di fiducia e di lealtà (un importante significato del termine *fairness*). È questo il punto in cui Rawls spinge la sua teoria più avanti verso le esigenze poste dai comunitari. Come ha osservato Maffettone, «la ragione pubblica presuppone una comunità politica, e non può sopravvivere al di fuori di questa». Si tratta, tuttavia, di una comunità liberale, nella quale l'elemento unificante è di natura politica e non etica⁴².

La domanda sulla legittimità trova dunque la sua definitiva risposta, in questo che è tra gli ultimi scritti del filosofo americano, nella reciprocità come criterio generale della democrazia costituzionale. La reciprocità assicura che l'obbligo politico – il vincolo che ci lega agli altri cittadini – sia interiorizzato e non sia sentito come secondario o strumentale ai nostri interessi o ai nostri legami di appartenenza. Per questo il paradosso della ragione pubblica è solo apparente: la filosofia politica di Rawls non ignora il conflitto, ma analizza i modi in cui la società democratica costituzionale può

⁴⁰ J. RAWLS, *Saggi*, cit., p. 282.

⁴¹ Ivi, p. 276.

⁴² S. MAFFETTONE, *Liberalismo filosofico e politico contemporaneo*, in S. Maffettone e S. Veca (a cura di), *Filosofia, politica, società*, Roma, Donzelli, 1995, p. 94.

governarlo e di fatto lo governa (in società che mediamente funzionano). È significativo che Rawls apparenti il suo criterio di reciprocità al contratto originario di Kant: con questo ci dice che la reciprocità determina una struttura politica fondata sul reciproco rispetto, e non semplicemente sul reciproco vantaggio (come nel contrattualismo hobbesiano). Siamo sempre alla distinzione tra ragionevole e razionale, anch'essa del resto appartata alla distinzione tra imperativo categorico e imperativo ipotetico⁴³. Con buona pace di Dreben, che considera il riferimento a Kant non solo *useless*, ma perfino *misleading*, è evidente che non si può comprendere la complessa architettura della ragione pubblica – e quindi di tutta la filosofia politica rawlsiana del secondo periodo – senza tenere presente, non solo la sua origine kantiana, ma l'idea kantiana di contratto e perfino il lessico proprio degli scritti politici del filosofo di Königsberg.

2.3.1. Le obiezioni all'idea di ragione pubblica si accentrano generalmente sulla questione religiosa, come se il modello rawlsiano escludesse la religione dalla sfera pubblica e quindi richiedesse ai cittadini religiosi una lacerazione interiore, quasi un doppio volto: uno diretto al pubblico, nel quale la fede religiosa tace; uno diretto al privato, nel quale essa può parlare liberamente⁴⁴. Quest'obiezione è largamente infondata. In Rawls non esiste, come già abbiamo visto, la dicotomia di pubblico e privato: lamentare un ruolo privato della religione va evidentemente fuori strada. Tale dicotomia è del tutto estranea all'architettura teorica del consenso per intersezione⁴⁵.

Un'altra obiezione riguarda la presunta chiusura della ragione pubblica a nuove idee, come se la richiesta di usare nel foro pubblico solo argomenti tratti da una comune concezione politica (come potrebbero essere i principi di libertà e eguaglianza) fosse equivalente a una richiesta di usare solo argomenti già esistenti e già condivisi da tutti. Con le parole di Jeremy Waldron: "Ciò che questa concezione sembra scartare è la mossa insolita e spiazzante nell'argomentazione politica: la premessa che nessuno ha pensato prima"⁴⁶. Se assumiamo l'apertura alle nuove idee come un tratto

⁴³ Cfr. *Liberalismo politico*, p. 319 n.1.

⁴⁴ N. Wolterstorff e P. Weithman sostengono che la ragione pubblica è troppo rigidamente definita nella sua esclusione degli argomenti religiosi: v. R. Audi – N. Wolterstorff, *Religion in the Public Square*, Lanham, Rowman & Littlefield, 1997; P. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 2002.

⁴⁵ Vedi su questo punto D. DOMBROWSKI, *Rawls and Religion*, Albany, State University of New York Press, 2001.

⁴⁶ *Religious Contributions in Public Deliberations*, in *San Diego Law Review*, 30, 1993, pp. 729-762.

necessario del dibattito pubblico, sembra difficile escludere alcuni contributi – anche religiosi o teologici – come inappropriati.

A questo si può rispondere che: a) la ragione pubblica non costituisce la totalità del dibattito pubblico, ma soltanto una sua parte ben definita: quella che riguarda i *constitutional essentials* e la giustizia di base, e si svolge nell'ambito delle istituzioni politiche, tra rappresentanti, giudici, funzionari (si deve tuttavia ricordare che tutti i cittadini vi partecipano, in quanto si pensino come legislatori). Al di fuori di questa sfera ristretta – detta «foro pubblico», o «foro politico pubblico» – c'è ancora una vasta sfera di dibattito pubblico nel quale quei vincoli non valgono. La ragione pubblica non è quindi la sfera pubblica in senso habermasiano, che in Rawls corrisponde piuttosto alla cultura di sfondo della società, ma definisce e giustifica solo la relazione politica tra i concittadini: una relazione di eguale cittadinanza. Non si estende ad altre relazioni umane, se non nella misura in cui queste investano gli elementi costituzionali essenziali. b) Non è affatto vero che le dottrine comprensive, religiose o no, debbano tacere nell'ambito della ragione pubblica. Dire questo significa non comprendere che cos'è il consenso per intersezione, che prevede che la concezione politica sia sostenuta dai cittadini a partire dalle loro dottrine comprensive (ragionevoli). Altrimenti non ci sarebbe bisogno del consenso per intersezione, ma basterebbe una convergenza empirica, che si produca per qualunque ragione. Rawls lo dice nel modo più chiaro:

I cittadini affermano l'ideale della ragione pubblica non per un compromesso politico, come accadrebbe in un *modus vivendi*, ma dall'interno delle proprie dottrine ragionevoli⁴⁷.

A questo punto vediamo meglio che la ragione pubblica non è limitata da limiti esterni, imposti dal fatto del pluralismo. Come ha sostenuto Lawrence B. Solum, questi limiti sono interni alla ragione, perché sono l'oggetto di un *overlapping consensus*, cioè di un consenso che deriva, per l'appunto, «dall'interno delle proprie dottrine ragionevoli». Per esempio, i principi di libertà e eguaglianza di tutti i cittadini possono essere affermati dai credenti a partire dalla credenza che tutti gli esseri umani sono stati creati eguali da Dio, così come dai non credenti a partire da una visione secolare dell'unità dell'umanità come specie naturale. In questo senso «i limiti della ragione pubblica non richiedono che le più profonde verità sulla natura umana o sul bene siano messe da parte quando decidiamo se rispettare quei limiti»⁴⁸.

Probabilmente ciò che rende sfuggente per molti la logica di questo modello è il fatto che esso non disegna una soluzione istituzionale, definita

⁴⁷ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p. 187.

⁴⁸ *Constructing an Ideal of Public Reason*, in *San Diego Law Review*, 30, 1993, pp. 729-762. Secondo l'autore quest'idea è comune a Rawls e Kant.

una volta per tutte, ma affida la soluzione ai cittadini, richiedendo loro una difficile opera di armonizzazione tra le loro dottrine e la concezione politica pubblica. Anche la correzione introdotta, nel saggio del 1997, sul punto relativo alla clausola condizionale, o riserva (*provisio*), che autorizza l'accesso degli argomenti derivati da dottrine comprensive alla ragione pubblica, purché suscettibili di essere tradotti in termini politici, non rende le cose più facili ai cittadini, a cui viene richiesto di tradurre continuamente le loro dottrine comprensive, nonché quelle dei loro concittadini. Si tratta di una richiesta estremamente esigente, tanto che Rawls afferma che la ragione pubblica in realtà è un ideale: essa «descrive ciò che è possibile, che potrebbe essere ma anche non essere mai, *benché non sia meno fondamentale per questo*». ⁴⁹ Un ideale dunque che ha un ruolo regolativo, ma anche cognitivo: solo riferendoci ad esso siamo in grado di capire come può funzionare – quando funziona – la società democratica pluralista.

2.3.2. Un altro importante filone critico è quello che rimprovera a Rawls di riferirsi solo al pluralismo etico, ignorando quello culturale. Si obietta che non si può considerare la società democratica costituzionale come un sistema chiuso, facendo finta di non vedere i mutamenti dovuti al multiculturalismo e alla globalizzazione, e dando per scontato che i valori del liberalismo politico siano quelli che derivano dalla storia della civiltà occidentale. Questa critica non è infondata.

Le pagine rawlsiane sono piene della ripetuta affermazione che la teoria vale per le società democratiche, che hanno una determinata storia, caratterizzata dallo sviluppo della concezione dei diritti e della tolleranza. Ma è giusto dire che si tratta solo dei valori delle società occidentali? Facciamo il caso dell'India, la più grande democrazia del mondo. Non c'è dubbio che l'instaurazione della democrazia in India ha avuto a che fare con i rapporti che quel paese ha avuto con l'Occidente. Eppure chi potrebbe dire, oggi, che la democrazia è estranea alla realtà indiana, o che i valori liberali sono stati imposti? In realtà, le società democratiche a cui pensa Rawls non sono soltanto quelle che di fatto sono oggi tali, ma qualunque società che adotti una costituzione liberale e democratica. Questo è possibile anche a società che non appartengono al mondo occidentale, come la storia ha già dimostrato; in ogni caso, si può consentire che non è compito della filosofia politica indagare questo aspetto. Ciò che Rawls si propone – e propone alla filosofia politica – è soltanto di indagare quali sono i principi e i valori che permettono ad una società democratica di funzionare al suo meglio e di durare nel tempo. L'intento è normativo, anche se il punto di partenza non è una qualche teoria astratta, ma l'insieme delle idee e dei

⁴⁹ *Liberalismo politico*, p. 184 (corsivo mio).

giudizi che di fatto riconosciamo essere alla base della società democratica, sia che in essa siano realizzati, sia che, non essendo pienamente realizzati, ci appaiano come criteri di giudizio sull'insufficienza di questa società.

Ci troviamo ora di fronte al problema più corposo, tale da mettere veramente in discussione la filosofia politica rawlsiana: come si può pensare di escludere a priori dal consenso per intersezione, e quindi dalla ragione pubblica, culture che sono presenti nella società liberale ma non condividono i suoi valori? Questa esclusione, oltre che manifestamente ingiusta, non è anche pericolosa per la tenuta dell'unità sociale? Questi sono a mio parere gli interrogativi più seri che sono stati posti alla nozione rawlsiana di ragione pubblica, a partire dalla realtà del multiculturalismo. Se le culture che non condividono la separazione dell'ambito politico da quello etico-religioso vengono a priori escluse (perché giudicate non ragionevoli) dall'ambito della ragione pubblica, si dice, allora questa «evidentemente comporta già l'adesione a certi contenuti politici, i quali non sono, così, mai sottoposti alla discussione, non sono mai oggetto della giustificazione». La giustificazione diventa tautologica, cioè si limita ad esplicitare i contenuti politici già impliciti nella ragione pubblica. Ciò che appare più discutibile nel modello rawlsiano è allora proprio «l'idea di poter tracciare il confine tra argomento religioso e argomento propriamente politico al di fuori del confronto, al di là e prima dell'uso pubblico della ragione»⁵⁰. Gli argomenti di questa critica sono in realtà tre, che spesso si sovrappongono: a) l'accusa di universalismo e insieme di provincialismo: la ragione pubblica dà per validi universalmente i valori politici liberali; b) quella di contestualismo: solo le culture che condividono il lascito storico della tradizione liberale possono entrare per una porta così stretta; c) quella di restringere lo spazio e il ruolo dell'uso pubblico della ragione, escludendone i principi politici di base, ovvero proprio ciò che, in una società multiculturale, sarebbe necessario ridiscutere.

Prenderò in considerazione tre interpreti che possono ben rappresentare questi tre argomenti. Bruce Ackerman sostiene che l'insistito riferimento di Rawls alla cultura pubblica di una società democratica rivela un liberalismo "parassita della pratica liberale" e ridotto a "un provincialismo anglo-americano". Questo provincialismo è visto come apologetico, nella misura in cui perde l'energia rivoluzionaria che era un tratto del liberalismo delle origini. In altre parole un "liberalismo dello status quo"⁵¹. A mio parere si tratta di un'accusa ingiusta: l'idea di società bene ordinata è tutt'altro che apologetica, anzi è chiaramente presentata come una pietra di paragone per giudicare una società reale. Rawls mira a presentare una utopia realistica; non è meno utopico

⁵⁰ Cfr. E. PARIOTTI, *Dal pluralismo al multiculturalismo: ragione pubblica e geometria delle appartenenze*, in *Etica pubblica e pluralismo*, cit., pp. 70-71.

⁵¹ *Political Liberalism*, in *The Journal of Philosophy*, 91, 1994, pp. 364-386.

né meno realista di Locke o di Kant. Ackerman è più convincente quando nota che l'assunzione di una società chiusa – che egli vede come “falsa rispetto ai fatti della vita moderna” – impedisce a Rawls di includere la diversità culturale nel processo della ragione pubblica, e quindi di includere il multiculturalismo e la globalizzazione nel suo orizzonte politico.

Onora O'Neill solleva un'obiezione più sottile, sostenendo che la ragione pubblica, come Rawls la presenta, si basa sull'assunzione di un pubblico chiuso di cittadini, legati da un'identità politica condivisa (un popolo, direbbe Rawls): specificamente, un'identità democratica. La ragione pubblica, “è la ragione dei cittadini, quindi degli insider; può non convincere gli stranieri o gli outsider”. Così Rawls fallirebbe nel definire una ragione veramente pubblica: la sua ragione è, in senso kantiano, privata, o non pubblica, perché non si rivolge a tutti i detentori della ragione in quanto tali sulla base della universalità della ragione stessa. Una concezione rousseauiana del popolo, secondo O'Neill, porta Rawls a identificare la ragione pubblica con la ragione dei cittadini. Ciò porta a oscurare la differenza tra due ipotesi molto diverse: ovvero, gli argomenti della ragione pubblica *sono di fatto accettati o possono essere accettati* da tutti i cittadini ragionevoli? In una società democratica chiusa, sostiene O'Neill, si scivola facilmente dalla seconda eventualità nella prima. Ma la differenza conta, se pensiamo ad un pubblico che non è delimitato da una identità politica condivisa⁵².

Pur non condividendo del tutto l'interpretazione strettamente cosmopolitica del pensiero politico di Kant (che sottovaluta l'ispirazione contrattualistica e perfino rousseauiana che è pure presente in esso e che talvolta confligge con il cosmopolitismo, sia nella *Pace perpetua* che nella *Rechtslehre*), si deve riconoscere che questa lettura segnala in modo forte la ‘chiusura’, ovvero l'unità politica, della società democratica come la principale debolezza del pensiero rawlsiano.

Il terzo argomento riguarda i confini del politico. La distinzione tra ragione pubblica e ragioni non pubbliche è spesso intesa come una rigida definizione del campo politico: lo abbiamo visto a proposito della religione. La stessa critica viene fatta anche da un altro punto di vista, più propriamente politico, per sottolineare la difficoltà di tale delimitazione, visto che continui mutamenti sociali, tecnologici e morali la mettono in discussione e richiedono nuove stipulazioni di che cos'è politico e che cos'è morale. La bioetica è un caso ovvio di questa messa in discussione. Più in generale, si pensa che definire una volta per tutte i limiti del politico pubblico privi i soggetti e le culture effettivamente presenti nella società della possibilità di ri-definire quei confini attraverso un libero e vivo

⁵² *Political Liberalism and Public Reason*, in *The Philosophical Review*, 196 (1997), pp. 411-428.

dialogo. Il più eminente rappresentante di questo tipo di critica è Jürgen Habermas, al quale è dedicata l'ultima parte di quest'articolo.

3. *Il confronto tra Rawls e Habermas*

3.1. Una discussione in famiglia: così Habermas qualifica l'ampia e circostanziata critica rivolta a Rawls sulle pagine di *Journal of Philosophy* nel 1995. L'aria di famiglia è riconoscibile nel comune riferimento a Kant, nella interpretazione post-metafisica/non metafisica del liberalismo, nella sensibilità costituzionale, nella concezione deliberativa della democrazia. Tuttavia le due concezioni sono molto diverse, e lontane su punti essenziali.

Mi limiterò qui alle questioni che riguardano la ragione pubblica, lasciando da parte altri temi pur importanti. La prima e più importante differenza è che Habermas pensa alla ragione pubblica come «spazio pubblico», o sfera pubblica: un'area molto vasta alla quale appartiene tutto il dibattito e la circolazione delle idee che avviene in una società. La ragione pubblica di Rawls, come abbiamo visto, è un'altra cosa: pretendere di mettere a confronto l'una con l'altra porta inevitabilmente a travisamenti. Da questa differenza di fondo – già manifestatasi in precedenti scritti di Habermas⁵³ – deriva anche quello che è qui il nucleo della sua critica: cioè che la ragione pubblica, presupponendo i principi politici definiti nella posizione originaria, esclude una dialettica effettivamente democratica e quindi la piena autonomia politica dei cittadini. Questi si trovano, per così dire, di fronte a un fatto compiuto: «si scoprono sempre più profondamente assoggettati a un ordinamento gerarchico istituzionalizzatosi sopra le loro teste». In altre parole, non possono sperimentare il processo della realizzazione dei diritti «come un processo aperto al futuro e non predeterminato»; essi, insomma,

non possono riaccendere nella vita sociale quotidiana gli ardori radical-democratici della posizione originaria, giacché dal loro punto di vista tutti i discorsi di legittimazione essenziali sono già stati compiuti all'interno della teoria, e i risultati delle discussioni teoriche si trovano già sedimentati nella costituzione⁵⁴.

⁵³ V. J. HABERMAS, *Delucidazioni sull'etica del discorso*, trad. it. a cura di V. Tota in Id., *Teoria della morale*, Roma-Bari, Laterza 1994, pp. 123-235. Sul confronto tra i due filosofi v. TH. MCCARTHY, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, in *Ethics*, 105 (1994), pp. 44-63.

⁵⁴ Cfr. J. HABERMAS, *Conciliazione tramite uso pubblico della ragione*, in Id., *L'inclusione dell'altro*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 84.

Si tratta di una obiezione suggestiva, che però non porta lontano. O meglio, porta solo a interpretare il residuo sentimento antiliberalista di chi proviene da una formazione democratico-illuministica, e concepisce la sovranità popolare come un continuo ridiscutere i principi costituzionali per spingerli verso una società futura «non predeterminata». Rawls risponde (con un certo stupore, se non mi inganno) che le fasi costituenti sono eventi storici rari, e non a tutti è dato parteciparvi: ma comprendere la costituzione giusta, aggiornarne l'interpretazione e l'applicazione, non è diverso, dal punto di vista della filosofia politica, dallo scriverla. Coloro che già vivono in una costituzione giusta, certamente, non possono scrivere una costituzione; ma «possono condurre una riflessione completa su di essa, sottoscriverla e dunque eseguirne liberamente il dettato in tutti i modi necessari»⁵⁵.

Sfugge a Habermas – e a tutti quelli che ripetono le sue osservazioni – che la ragione pubblica è proprio ciò che rinnova il contratto originario nella vita quotidiana delle istituzioni, attraverso il legame della reciprocità. Se dunque c'è un momento fondativo dello stato, e non potrebbe non esserci, ciò non limita in alcun modo l'autonomia dei cittadini né la loro capacità di scambiarsi quel riconoscimento reciproco – come equi cooperanti, come liberi ed eguali, e quindi come soggetti e oggetti di scambievole rispetto – che costituisce la relazione di cittadinanza. Se non fosse così, l'obiezione configurerebbe una clausola di dissolvenza per qualunque costituzione.

3.2. Mi pare che l'altra fondamentale obiezione svolta in questo scritto (e ripresa nella successiva replica) vada più a fondo. Mi riferisco alla discussione sul «ragionevole» e sul suo rapporto con la verità. Secondo Habermas, la contrapposizione tra i due concetti è rozza dal punto di vista epistemologico e ha conseguenze negative dal punto di vista filosofico-politico. In sostanza, Rawls tratterebbe le visioni del mondo (o dottrine comprensive), che avanzano pretese di verità, come tutte partecipi di una sorta di realismo platonico, e quindi di un significato di verità ontologico, chiaramente non utilizzabile nel dibattito pubblico di una società pluralista. In altre parole, non farebbe distinzione tra dottrine metafisiche e post-metafisiche; per questo espunge le dottrine comprensive dalla ragione pubblica, e ripete «in maniera irritante» l'esclusione reciproca di ragionevole e vero.

Per Habermas, invece, la svolta post-metafisica dev'essere presa in conto nella filosofia politica. Le dottrine post-metafisiche non hanno una concezione ontologica (o semantica) della verità, ma una concezione discorsiva (pragmatico-linguistica); perciò non c'è nessun bisogno di escludere il predicato di verità dalla ragione pubblica, né di considerarlo

⁵⁵ Cfr. J. RAWLS, *Risposta a J. Habermas*, in «Almanacco di Filosofia 1996», *Micromega*, p. 78.

contrapposto al ragionevole. Così facendo, si rinuncia alla valenza epistemica del ragionevole, indebolendo le basi della ragione pubblica, che per Habermas devono essere fondate su proprie ragioni di validità di ordine etico. In conclusione, il filosofo tedesco rifiuta la «strategia dell'evitare» i conflitti etici nella ragione pubblica, chiaramente sospettata di scetticismo o di relativismo. La ragionevolezza, secondo lui, non è che un modo di piegare l'universalismo originario (quello della *Teoria della giustizia*) a ragioni pratiche di stabilità, ridimensionando drasticamente lo statuto epistemologico della teoria.

Siamo con ciò arrivati al nocciolo del contrasto tra i due filosofi, del resto chiaramente indicato nella risposta di Rawls: quella di Habermas è una dottrina comprensiva, mentre la sua è una concezione del politico. E si intende a questo punto che anche la diversa ampiezza data alla ragione pubblica dipende da questa differenza fondamentale. Nella *sfera pubblica* habermasiana, infatti, le dottrine comprensive si parlano e mettono a confronto le loro pretese di verità: il dialogo è epistemicamente pieno. Nella *ragione pubblica* rawlsiana le dottrine comprensive parlano solo attraverso una traduzione in termini politici: il dialogo è basato sul rispetto ma evita il confronto epistemico, che viene lasciato al singolo cittadino. Habermas rappresenta questa caratteristica del sistema rawlsiano con la metafora del partecipante e dell'osservatore (un modo originale per rinnovare l'accusa di scissione). Ogni cittadino vive ambedue i ruoli: come partecipante porta nel dibattito pubblico le sue convinzioni e le sue fedi (dottrine comprensive). Come osservatore, è in grado di riconoscere il consenso per intersezione, guardando dall'esterno le proprie convinzioni. Le due prospettive non si fondono: gli osservatori non possono prendere posizione intorno a ciò che, per fede o per convinzione, i partecipanti – cioè essi stessi – ritengono vero⁵⁶.

Che cosa c'è dunque di comune tra i due filosofi? Forse soltanto la democrazia deliberativa. La ragione pubblica di Rawls e l'uso pubblico della ragione di Habermas sono veramente due cose diverse.

3.3. Habermas è tornato sul tema anche in un recente scritto sulla religione nella sfera pubblica, nel quale i motivi di contrasto con Rawls sono nuovamente e più profondamente chiariti. Con l'intento di prendere una posizione intermedia tra i liberali che sostengono la neutralità dello stato, e coloro che reclamano un ruolo per la religione nello spazio pubblico, Habermas afferma che lo stato laico, pur impegnato alla neutralità verso le diverse scelte religiose, non può pretendere che i cittadini credenti distinguano sempre rigorosamente tra ragioni laiche e ragioni religiose. Ciò

⁵⁶ J. HABERMAS, *Ragionevole contro vero. La morale delle visioni del mondo*, in Id., *L'inclusione dell'altro*, cit., pp. 96-97.

comporterebbe infatti un peso eccessivo per i cittadini credenti. Da essi si deve tuttavia pretendere che debbano

sapere e accettare che oltre la soglia istituzionale che separa la sfera pubblica informale da parlamenti, tribunali, ministeri e amministrazioni, contano soltanto le ragioni laiche⁵⁷.

La riserva di traduzione (cioè il *proviso* rawlsiano) vale solo oltre questa soglia; ai cittadini religiosi è consentito di portare le loro ragioni religiose non tradotte nella sfera politica informale. La sfera pubblica è dunque una sfera dialogica e polifonica, dove parlano voci diverse in lingue diverse, e non una sfera monologica come sarebbe in Rawls. Ma, se viene meno la riconduzione al consenso per intersezione, come si evita il rischio di una segmentazione della società in gruppi incomunicanti? Qui Habermas fa ricorso a un argomento sociologico, sottolineando che, nell'età moderna, la coscienza religiosa è molto cambiata, avendo dovuto fare i conti con la modernità, cioè con la realtà del pluralismo religioso, con l'affermazione della scienza e con quella del diritto secolarizzato. Sui cittadini religiosi grava quindi un onere asimmetrico. Per compensare questa asimmetria, non basta la relazione politica di mutuo rispetto, ma si richiede un vero e proprio confronto epistemico: è necessario che i cittadini laici si facciano carico di «un cambiamento di mentalità non meno impegnativo», accettando sino in fondo di vivere in una società post-secolare, cioè una società nella quale la sopravvivenza delle comunità religiose non è un residuo arcaico, ma una realtà vitale e ricca di contenuti di verità da esplorare. In sostanza, il laico dev'essere insieme agnostico e disposto a imparare dalla religione. Con ciò il filosofo tedesco ritiene di avere risolto il conflitto tra l'eccessiva pretesa di Rawls, che metterebbe in difficoltà i cittadini religiosi, e l'eccessivo revisionismo dei suoi critici, che rischiano di perdere la neutralità dello stato e quindi, alla fine, la stessa libertà religiosa, che ne dipende.

In realtà questa riflessione crea altri e non minori problemi. Anzitutto osservo che ancora una volta Habermas mostra di non avere consapevolezza della diversa portata della *ragione pubblica* rispetto alla sua *sfera pubblica*. Tant'è vero che rifiuta il *proviso* – che si riferirebbe all'intera sfera pubblica, cioè a quella che è per Rawls la cultura di sfondo – per poi reintrodurlo come riserva istituzionale di traduzione, limitata alla sfera istituzionale. Ciò afferma una differenza critica da Rawls per poi

⁵⁷ J. Habermas, *La religione nella sfera pubblica. Presupposti cognitivi dell'«uso pubblico della ragione» da parte dei cittadini credenti e laicizzati*, in ID., *Tra scienza e fede*, trad.it., Roma-Bari, Laterza, 2006, p. 33. Vedi anche *Fede e sapere*, in ID., *Il futuro della natura umana*, trad. it. a cura di L. Ceppa, Torino, Einaudi, 2002; e J. HABERMAS – J. RATZINGER, *Ragione e fede in dialogo*, trad. it. a cura di G. Bosetti, Venezia, Marsilio, 2005.

ripristinare esattamente lo stesso schema. Da ciò deriva anche lo scivolamento terminologico da «ragione pubblica» – svuotata del suo proprio significato – a «uso pubblico della ragione». Ma l'aspetto più critico, a mio parere, di questo saggio (e dell'altro molto più noto, anche grazie al dialogo con Ratzinger) sta nel fatto che, per superare la presunta scissione tra ragione pubblica e dottrine comprensive, Habermas introduce un'altra e ben più grave scissione: quella tra cittadini laici e cittadini religiosi. Questa contrapposizione non esiste in Rawls, che parla di dottrine comprensive laiche e religiose (basti dire che tra queste pone il liberalismo di Kant e quello di Mill, così come l'umanesimo laico di Dewey), senza dare uno statuto speciale alla religione in quanto tale. Le ragioni pubbliche non sono per Rawls ragioni laiche, ma ragioni che trovano il loro fondamento autonomo nell'ambito del politico.

Le conseguenze di ciò sono: a) che nasce un problema di rapporto tra cittadini laici e religiosi, forse più difficile di quello che riguarda il rapporto tra valori politici e valori comprensivi nella coscienza e nella vita pubblica di ciascun cittadino; b) che la soluzione trovata a questo problema è estremamente laboriosa e chiede ai cittadini ancora di più di ciò che chiede Rawls, dato che prevede un confronto epistemico e un apprendimento reciproco; c) che la distinzione della sfera istituzionale all'interno della sfera pubblica diventa puramente funzionale, e questa sfera non è più concepita come produttrice di valori autonomi; l'ambito del politico non è pensato come un ambito di ragioni e di idee, ma solo come una architettura istituzionale. Da ciò il problema della debolezza dei fondamenti etici dello stato, e il valore speciale riconosciuto alla religione su questo terreno.

Può sembrare che Habermas mostri una maggiore sensibilità nei confronti delle richieste di un ruolo pubblico della religione. In realtà il processo di apprendimento reciproco allude a un tendenziale avvicinamento tra i cittadini che, oltre a essere, a giudizio dello stesso autore, improbabile, risulta immotivato. Forse Habermas conserva un residuo timore del pluralismo liberale. La distinzione tra ragione pubblica e cultura di sfondo, così criticata, ha invece il merito di non richiedere un avvicinamento culturale tra i cittadini e di lasciare pienamente vivere il pluralismo, che del resto Rawls, come abbiamo detto, considera un fatto positivo. È anche da sottolineare che un dialogo così impegnativo come quello richiesto da Habermas – un apprendimento reciproco, che richiede un viaggio attraverso la genealogia della ragione –, se è difficile da immaginare in rapporto alle confessioni cristiane, appare estremamente problematico se inteso come un invito rivolto a tutte le religioni: ovvero anche a religioni che non hanno condiviso la storia della ragione occidentale nè quell'esperienza della secolarizzazione che ha mutato le forme della coscienza religiosa.

4. *Conclusione*

Ho cercato di dimostrare che la distinzione kantiana tra uso pubblico e uso privato della ragione, lungi dall'essere una stravaganza, trova le sue radici in una concezione dialogica, e quindi politica, della ragione, e per questo ha potuto ispirare uno dei temi più importanti e significativi della filosofia politica di Rawls. Pur con le inevitabili differenze (che attengono soprattutto all'uso di una accezione «politica, non metafisica» di ragione), il concetto di ragione pubblica deve a Kant l'idea di pubblicità e quella connessa di reciprocità, che si allarga progressivamente dai primi agli ultimi scritti rawlsiani, fino a diventare il fondamento morale del legame di cittadinanza e la precondizione indispensabile della democrazia costituzionale e della giustizia. Ricostruire questa derivazione kantiana aiuta a comprendere meglio il controverso concetto di ragione pubblica, e a ridimensionare le critiche ad esso rivolte, soprattutto mettendo in rilievo che la distinzione tra pubblico e non pubblico non può essere ricondotta – né in Kant né in Rawls, a dispetto del diverso linguaggio – alla tradizionale distinzione tra pubblico e privato. Ciò significa che la delimitazione della ragione pubblica ai soli argomenti politici non può essere intesa come la tradizionale e astratta neutralità dello stato, che lascerebbe fuori da sé, con una operazione forzata e alla fine autoritaria, la realtà viva delle fedi e delle credenze. Non sono le dottrine comprensive che vengono «messe tra parentesi», ma la loro pretesa di servire da base della decisione politica – che concerne e obbliga tutti i cittadini. Esse in realtà possono essere introdotte nella ragione pubblica, purché mostrino la capacità di sviluppare, nel processo deliberativo, ragioni propriamente politiche.

Ancor meno si può pensare che nel modello rawlsiano alla religione venga negata voce e presenza pubblica, per relegarla nel privato. È questo uno schema europeo di matrice illuminista, che difficilmente si potrebbe rintracciare in un pensiero che si ispira fondamentalmente alla costituzione americana, ben altrimenti rispettosa della religione, com'è più che noto a partire da Tocqueville. Rawls è del tutto esplicito su questo punto:

La ragione pubblica ... non si contrappone alle credenze e alle ingiunzioni della religione, a condizione che queste siano compatibili con le libertà costituzionali essenziali, la libertà di religione e la libertà di coscienza comprese. Non c'è una guerra tra religione e democrazia, né deve esserci. Sotto questo aspetto, il liberalismo politico si allontana profondamente dal liberalismo illuminista, e lo respinge⁵⁸.

I tratti propri della ragione pubblica risaltano con maggiore nettezza alla luce delle critiche di Habermas, che in parte si fondano su un vero e

⁵⁸ J. RAWLS, *Saggi*, cit., p. 322.

proprio travisamento, derivante dalla sovrapposizione del suo concetto di sfera pubblica a quello di ragione pubblica; in parte invece enucleano con grande acutezza quelle che però devono essere considerate differenze tra i due filosofi, più che debolezze di Rawls. La ragione pubblica e l'etica del discorso sono abbastanza affini, eppure molto diverse. Sebbene condividano la concezione della democrazia deliberativa, le due concezioni vanno in direzioni divergenti quanto a ciò che si aspettano dallo scambio di ragioni tra i cittadini di una democrazia pluralista. Nessuna delle due è realista; ma la concezione habermasiana conserva un sentore critico (o radical-democratico) molto lontano da quel tanto di robusto empirismo che è sempre presente nella tradizione liberale, non escluso lo stesso Kant. A questo proposito, vorrei tornare sull'affermazione che Kant non potrebbe mai condividere l'esclusione dell'intera verità dalla ragione pubblica (§ 2.1.). Certamente la concezione della ragione in Kant è molto diversa da quella di Rawls; e molto diversa anche la concezione del diritto pubblico. Tuttavia è ben presente anche in lui l'idea che la fede debba essere distinta dal sapere, nel senso che la certezza soggettiva della fede non è valida oggettivamente, cioè per gli altri. Basti pensare a un passo come questo:

Ogni *fede* è dunque un ritenere vero che in termini soggettivi è sufficiente, ma in termini oggettivi è *cosciente* della propria insufficienza; perciò essa viene contrapposta al *sapere*⁵⁹.

E basti pensare a come Hegel criticherà duramente Kant proprio per la distinzione tra soggettivo e oggettivo, tra fede e sapere, fino a equipararlo a Locke⁶⁰. Almeno l'idea di una non spendibilità pubblica della certezza della fede – del suo valore di verità – non è poi così estranea a Kant.

I più recenti lavori di Habermas sulla religione ci dicono però che il «liberalismo illuminista», che non si accontenta della tolleranza e vuole una laicità escludente e istituzionalizzata, non è più in grado di rispondere alla tensione introdotta nella democrazia dal nuovo protagonismo delle religioni. A questa presa di coscienza si può rispondere, come il filosofo tedesco, chiamando la religione a cofondare l'ethos democratico, in nome di un suo riconosciuto patrimonio di verità: è una proposta che punta ad avvicinare religione e democrazia, e cittadini religiosi e cittadini laici. Ho sostenuto che questa proposta è da un lato troppo esigente, dall'altro non abbastanza rispettosa del pluralismo. Oppure si può rispondere tornando sulla tradizione della tolleranza, e svolgendone sino in fondo i contenuti normativi, come fa Rawls con la concezione della ragione pubblica. Essa

⁵⁹ I. KANT, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, cit., p. 57.

⁶⁰ Cfr. G.W.F. HEGEL, *Fede e sapere*, in Id., *Primi scritti critici*, trad. it. a cura di R. Bodei, Milano, Mursia, 1971, pp. 138-139.

lascia il pluralismo (ragionevole) com'è, ma non è neutralismo o indifferenza. Implica la definizione di un terreno comune, ma insieme il rispetto delle differenze, in nome della eguale dignità di tutti i cittadini, anzi di tutti gli esseri umani. E, cosa forse ancora più importante, non pretende di fissare i rapporti politici in uno schema istituzionale definito una volta per tutte (come quando si approva una legge per vietare l'uso di simboli religiosi negli spazi pubblici), ma lascia ai cittadini e al dibattito pubblico di decidere di volta in volta i mutevoli confini della ragione pubblica, che dipendono da condizioni storiche, sociali, politiche. Senza dubbio, praticare la ragione pubblica non è mai facile, neppure nella migliore delle democrazie; tanto più è difficile in circostanze storiche in cui il legame di cittadinanza si indebolisce⁶¹. Ma non c'è una strada più facile, o migliore.

⁶¹ Cfr. S. MAFFETTONE, *La pensabilità del mondo*, Milano, Il Saggiatore, 2006, pp. 55-60.