

GIORGIO MANIACI

## *Quale razionalità per la democrazia deliberativa?\**

*1. Introduzione – 2. Alcune nozioni chiave – 2.1. Negoziazione – 2.2. Motivazione imparziale – 2.3. Miglior argomento – 2.4. Dare ragioni – 3. Perché ha senso argomentare/discutere se siamo non-cognitivisti moderati (o cognitivisti fortemente pluralisti) – 4. Critica dell'esternalismo delle ragioni per l'azione e del realismo metaetico – 5. Critica della razionalità ideale*

### *1. Introduzione*

L'idea della democrazia deliberativa mi ha sempre affascinato molto, in particolare l'idea che la democrazia non sia solo una questione di “somma di voti”: perché un governo sia democratico non sembra sufficiente indire elezioni a suffragio universale e diretto, attribuire a tutti il diritto di voto. Sembra necessario che siano tutelati anche altri valori: un sistema politico nel quale la maggior parte dei cittadini è analfabeta o illetterata, nel quale la libertà di espressione è fortemente limitata, nel quale i mezzi di comunicazione di massa sono concentrati in poche mani o nel quale l'opinione pubblica è ampiamente manipolata dai mass-media, sembra fortemente carente dal punto di vista democratico<sup>1</sup>.

Se, infatti, il valore fondamentale che giustifica un sistema democratico è l'autonomia “pubblica”, l'autonomia della collettività, l'autodeterminazione di un popolo, l'autonomia non viene tutelata qualunque sia il modo in cui le preferenze della maggior parte delle persone si formano e vengono espresse. Se molte preferenze sono fondate su credenze false o sono palesemente incoerenti, se molte delle opinioni politiche della gente comune sono basate su informazioni “manipolate” da parte di una stampa negligente, corrotta o connivente col potere, le persone non possono realizzare veramente i propri desideri, né a livello

\* Questo articolo rappresenta un commento al libro di J.L. MARTÍ, “La república deliberativa”, edito da Marcial Pons nel 2006.

<sup>1</sup> Per una difesa appassionata di una teoria rigorosamente procedurale della democrazia cfr. A. PINTORE, *I diritti della democrazia*, Roma, Laterza, 2003, soprattutto capp. I, III.

privato né a livello pubblico, cioè non possono far sì che i rappresentanti del popolo emanino le leggi che tutelano realmente i *loro* interessi. Per intenderci, poco prima dell'invasione dell'Iraq da parte dell'esercito americano, e dopo l'attentato alle Torri Gemelle, molti americani, a causa delle bugie del Governo, credevano che Saddam Hussein fosse responsabile o implicato nell'attentato e che Saddam avesse (e fosse disposto a utilizzare) armi di distruzione di massa<sup>2</sup>. Nessuna di queste credenze è risultata successivamente essere vera. Avrebbe il popolo americano considerato legittima la guerra in Iraq se avesse saputo che entrambe le informazioni erano false e che il governo aveva colposamente o dolosamente diffuso notizie false?

È molto difficile determinare se e in che misura una determinata concezione metaetica e della razionalità possa offrire ragioni in favore di una concezione etico-politica, come una concezione della democrazia. Alcuni sostengono che adottare una determinata concezione metaetica e della razionalità sia del tutto irrilevante, ininfluente, al fine di elaborare una concezione etico-politica. Non credo che questo sia vero. Sicuramente è vero che fa una grande differenza essere un internalista delle ragioni/non-cognitivistica metaetica radicale (o scettico estremo), cioè pensare che nessun dialogo razionale possa svolgersi relativamente a questioni morali o politiche, così come essere un esternalista delle ragioni/cognitivistica radicale, *estremo*, cioè credere che per ogni questione morale (o quasi) vi sia una risposta corretta e che esista un metodo (un "testo", una persona investita di un potere sacro, una tecnica di meditazione, ecc.) per individuare facilmente quale sia la soluzione oggettivamente corretta ad ogni caso. Di modo che entrambe queste versioni estreme andrebbero rigettate. Come sottolinea J.L. Martí nel suo "La república deliberativa" (d'ora in poi RD), infatti, come facciamo a sapere quali sono gli individui che hanno maggiori competenze epistemiche in ambito morale, cioè che sanno cosa è moralmente corretto (mentre invece sappiamo quando un discorso è coerente, empiricamente fondato, ecc.)? E ancora, se potessimo individuare coloro che hanno tali capacità, perché non attribuire loro tutto il potere attraverso un sistema politico non democratico? (RD, p. 255-258). E tuttavia, anche se non aderissimo, come non dovremmo, ad una concezione metaetica (antirealista o realista) estrema, bensì ad una moderata, credo che una concezione etico-politica risulti migliore, più rigorosa,

<sup>2</sup> Si calcola che il presidente Bush e i suoi ministri abbiano mentito ben 935 volte sull'"Iraq", soltanto tra il 2001 e il 2003, in particolare facendo affermazioni false sulla presenza di armi di distruzione di massa e sui legami tra Saddam Hussein e Al Qaida. Cfr. l'articolo di Marco Valsania sul "Sole24Ore" del 22/6/2008 e in generale i dati forniti dal *Center for Public Integrity* americano.

meno attaccabile e soprattutto meno utilizzabile per scopi ideologicamente pericolosi, ad esempio scopi paternalisti (antimilliani) o autoritari, qualora sia fondata su una concezione metaetica e delle razionalità che, a conti fatti, risulti essa stessa preferibile.

La concezione della democrazia deliberativa elaborata da Martí in RD è brillante e ben argomentata, oltre che in ampia misura condivisibile, sia nelle sue linee generali, che nelle sue proposte di riforma delle istituzioni esistenti. Come sottolinea la Pintore, infatti, il testo di Martí «è informato, acuto, equilibrato (...)» e «risulta inoltre molto persuasivo, riuscendo a rendere piuttosto attraente l'ideale della democrazia deliberativa nella versione in esso difesa»<sup>3</sup>. In tal senso, non mi dilungherò sui molti aspetti positivi del libro; piuttosto mi soffermerò su alcune critiche che non “toccano”, tuttavia, la struttura fondamentale, l'ossatura del volume, volendo essere un sincero contributo ad una migliore giustificazione dell'ideale democratico-deliberativo di Martí.

Nonostante, infatti, l'ampiezza dei problemi/dilemmi esaminati e l'intelligenza di molte delle soluzioni individuate dall'autore alcune nozioni chiave della teoria di Martí sono eccessivamente indeterminate, mi riferisco a nozioni quali “motivazione imparziale”, “bene comune”, “negoiazione”, “miglior argomento”, “condizioni epistemiche ideali”, ovvero tali nozioni sembrano spesso presupporre (nonché la loro indeterminatezza sembra spesso dipendere dall'accettazione implicita di) una qualche versione del realismo metaetico, di una concezione sostanziale o esternalista della razionalità, ovvero di una concezione ideale della razionalità, nonostante Martí non difenda espressamente una qualche forma di realismo morale in RD. In *Pluralismo, perfezionismo, e democrazia deliberativa: una replica a Francesco Biondo*<sup>4</sup> (d'ora in poi PPDD), l'autore esplicita alcune delle posizioni metaetiche che erano solo presupposte o accennate in RD. E tuttavia, nonostante l'esplicita presa di posizione di Martí in PPDD in favore di una tesi metaetica realista, alcuni dubbi importanti restano.

In tal senso, sosterrò tre tesi:

a) La prima è che sembra vi siano alcune possibili oscillazioni o incoerenze nella teoria metaetica e dell'argomentazione razionale condivisa/presupposta da Martí. In alcuni passaggi Martí, infatti, sembra sostenere una concezione metaetica “realista” ed “esternalista” della razionalità o delle ragioni per l'azione sufficientemente forte (chiamata anche da

<sup>3</sup> A. PINTORE, *Procedure democratiche e democrazia deliberativa. A proposito di un libro di José Luis Martí*, in questo volume, p. 333.

<sup>4</sup> Pubblicato in “Ragion pratica” 32/2009.

Martí monismo ontologico debole), mentre in altri passaggi sembra sostenere una tesi metaetica e delle ragioni per l'azione differente, cioè di carattere procedurale, una concezione, cioè, che non è in grado di stabilire alcun criterio di correttezza oggettivo o di razionalità (sostanziale) di norme e giudizi di valore.

b) In secondo luogo sosterrò che non solo il realismo metaetico/esternalismo delle ragioni per l'azione nella versione sostenuta da Martí (monista debole o scarsamente pluralista), nonché una concezione ideale della razionalità, non sono necessari per difendere una concezione della democrazia deliberativa analoga<sup>5</sup> a quella di Martí, ma che quest'ultima può essere meglio difesa in assenza del realismo metaetico, dell'esternalismo delle ragioni (estremo o moderato) e di una concezione ideale della razionalità. Per due ragioni. La prima è che il non-cognitivismo etico moderato, l'internalismo delle ragioni per l'azione moderato e una concezione limitata della razionalità sono in generale preferibili (rispettivamente) al realismo morale, all'esternalismo delle ragioni e ad una concezione ideale della razionalità. La seconda è che soprattutto l'esternalismo delle ragioni (estremo o moderato) pone problemi specifici ai sostenitori della democrazia deliberativa.

c) La terza tesi che sosterrò è la seguente. Oggi l'internalismo delle ragioni/non cognitivismo metaetico, sostenuto ad esempio da Blackburn e da Leiter, è una tesi minoritaria nel mondo anglosassone<sup>6</sup>, addirittura a "rischio di estinzione" con la scomparsa di alcuni suoi classici difensori, come Williams, Hare, ecc. (sebbene l'attuale ciclo metaetico "realista" iniziato negli '70 del secolo scorso, con i lavori di Nagel, McDowell e Wiggins, e ormai più che trentennale, potrebbe stare per esaurirsi come accadde a quello emotivista/prescrittivistista degli anni '30-40-50). Se, dunque, Martí non condividesse i fondamentali di una teoria internalista delle ragioni/non cognitivista metaetica, sebbene ritengo che ciò sarebbe auspicabile, sarebbe comunque importante che accettasse una forma di esternalismo delle ragioni/cognitivismo moderato e pluralista (in senso forte e

<sup>5</sup> "Analogia" nel senso di "quasi identica" a quella difesa da Martí, salvo per la differente concezione metaetica e delle ragioni per l'azione sottostante.

<sup>6</sup> S. BLACKBURN, *Essays in Quasi-Realism*, New York, Oxford University Press, 1993, capp. VI, VIII, IX; ID., *Ruling Passions*, New York, Oxford University Press, 1998; B. LEITER, *Naturalizing Jurisprudence*, New York, Oxford University Press, 2007, capp. 8-9. È interessante notare come ciò che vale oggi non valeva fino a pochi anni fa. Basta leggere l'incipit di *After Virtue* di A. MacIntyre, oppure quanto afferma, a malincuore, Scanlon a proposito della diffusione della concezione formale della razionalità nelle teorie di Rawls, Habermas, Hare (T. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, pp. 189 ss.).

ontologico), come sostenuto da Barberis, Berlin, Celano, Dancy, Nagel, Putnam, Scanlon<sup>7</sup> perché vi sono a mio avviso gravi problemi di compatibilità tra l'esternalismo delle ragioni/cognitivismo etico monista e non pluralista (in un senso ontologico e sufficientemente forte) e una teoria della democrazia deliberativa. Tesi, questa, opposta a quella sostenuta da Martí.

Va precisato che in RD Martí parla di “oggettivismo etico”, a volte contrapponendolo al “relativismo etico”, mentre io preferisco parlare di realismo morale (o di cognitivismo etico) e di antirealismo morale (o di non-cognitivismo etico). La mia idea, che infra sarà argomentata, è che concettualmente realismo morale e antirealismo morale, così come internalismo ed esternalismo delle ragioni, sono nozioni mutuamente esclusive, *tertium non datur*. Dunque in letteratura tutte le forme o versioni di “oggettivismo etico” sono versioni del realismo morale, oppure, se non ricadono nel realismo morale, sono forme di internalismo delle ragioni/non cognitivismo *moderate*, dunque preferisco parlare (se non ci sono gli estremi del realismo morale) di internalismo delle ragioni/non cognitivismo etico moderato.

Molto sinteticamente il realismo morale (che chiamerò indifferentemente anche cognitivismo etico) sostiene che vi sono “fatti morali” (totalmente o parzialmente) indipendenti dalle preferenze e dalle credenze delle persone. Qualcosa ha valore (morale) indipendentemente dal fatto che la desideriamo o la preferiamo, e noi la desideriamo o dovremmo desiderarla appunto perché ha valore. Viceversa secondo l'anti-realismo morale o il non-cognitivismo etico qualcosa ha valore proprio in quanto la desideriamo o la desidereremmo in presenza di certe condizioni ipotetiche (coerenza, conoscenza dei fatti rilevanti, ecc.). Non esistono, in altri termini, e/o non è possibile conoscere “fatti morali” indipendenti dalle preferenze e credenze delle persone.

In sintesi, una concezione esternalista o sostanziale delle ragioni per l'azione sostiene che le ragioni che abbiamo per fare qualcosa sono in tutto o in parte indipendenti dalle nostre preferenze, dai nostri desideri. Nel senso che *tutte* le ragioni sono indipendenti dai desideri oppure lo sono soltanto alcune (Searle). Mentre una concezione internalista (che chiamerò indifferentemente anche formale) sostiene che le ragioni che

<sup>7</sup> Cfr. M. BARBERIS, *L'eterogeneità del bene. Giuspositivismo, giusnaturalismo e pluralismo etico*, in P. COMANDUCCI, R. GUASTINI (a cura di), *Analisi e diritto 2002-2003*, Torino, Giappichelli, 2004, p. 15 ss., dove Barberis cita il pluralismo di Berlin e Weber. Cfr. anche T. NAGEL, *The Fragmentation of Value*, in C. W. GOWANS (ed. by), *Moral Dilemmas*, Oxford, Oxford University Press, 1987, e gli altri autori (Celano, Dancy, Scanlon, ecc.) citati, in questo lavoro, alle note 24 ss.

abbiamo per fare qualcosa dipendono sempre dai nostri desideri, o dai desideri che attualmente abbiamo (concezione radicale) o dai desideri che avremmo in presenza di certe condizioni ipotetiche, ad esempio coerenza, conoscenza dei fatti rilevanti, assenza di distorsioni, ecc. (concezione moderata à la Bernard Williams). Per un internalista una *ragione valida* (razionale) è qualcosa che un essere umano, data la sua natura<sup>8</sup>, desidera o desidererebbe in presenza di certe condizioni formali e ipotetiche (ad esempio, se fosse coerente e informato dei fatti rilevanti o se partecipasse alla “sound deliberative route” di Williams). Mentre una *buona ragione*, una ragione non solo (razionalmente) valida, ma anche “moralmente giusta” (da accettare moralmente) non è altro che qualcosa che un soggetto dovrebbe condividere, qualcosa che desidererebbe se fosse non solo razionale, ma anche moralmente giusto.

In tal senso, una concezione sostanziale o externalista delle ragioni per l'azione instaura una relazione concettuale tra razionalità e moralità, nella misura in cui Tizio non ha una ragione valida (razionale) per fare ciò che soddisfa un suo desiderio se questo è (considerato) gravemente *immorale*, ovvero Tizio è irrazionale o non sufficientemente razionale se vuole soddisfare un desiderio gravemente immorale (ad esempio “suicidarsi”, “uccidere il suo vicino di casa per rubare i suoi soldi”, ecc.). A sua volta l'esternalismo delle ragioni, come anche il realismo morale, può essere, *dal punto di vista ontologico*, monista, quando c'è (o quasi) una risposta corretta, razionalmente acquisibile, ad ogni problema morale (in base ad un unico standard valutativo oppure in base ad una pluralità di standard

<sup>8</sup> Nel senso che una versione sofisticata di internalismo delle ragioni deve tenere conto (dei vincoli) della natura umana, cioè del fatto che, verosimilmente, vi sono desideri che non possiamo avere e desideri che non possiamo non avere. In base a tale versione sofisticata, qualunque desiderio, *umanamente, biologicamente possibile*, può rappresentare una ragione per l'azione. I vincoli imposti dalla natura umana spiegano perché non esistono verosimilmente esseri umani che non desiderano (mai) avere credenze corrette sulla realtà, cioè (in qualche senso minimale) conoscere, o che hanno un innato istinto di morire o di tagliarsi braccia e gambe. La letteratura su internalismo ed externalismo delle ragioni è sterminata, come del resto quella su realismo morale/antirealismo, e non può essere qui neppure sintetizzata. Un autore di riferimento per la teoria internalista delle ragioni per l'azione è B. WILLIAMS, *Internal and External Reasons*, in ID., *Moral Luck*, Cambridge University Press, 1981, mentre per l'esternalismo delle ragioni per l'azione cfr. D. BRINK, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica* (1989), Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 73 ss., pp. 90 ss.; J. SEARLE, *La razionalità dell'azione* (2001), Milano, Cortina editore, 2003, e gli autori (Scanlon, McDowell) citati in seguito. Su tale conflitto, e sulla letteratura di riferimento, cfr. G. MANIACI, *Razionalità ed equilibrio riflessivo nell'argomentazione giudiziale*, Torino, Giappichelli, 2008, soprattutto cap. II.

sistematizzati e gerarchizzati), oppure pluralista (in un senso sufficientemente forte) quando vi sono differenti valori oggettivi, ma in conflitto o addirittura incommensurabili tra loro, che danno luogo a differenti soluzioni tutte ugualmente accettabili per molte o la maggior parte delle questioni morali. Va da sé che ogni qual volta parlerò di internalismo/esternalismo delle ragioni è alle “ragioni per l’azione” che farò riferimento, ragioni per fare qualcosa, non alle ragioni per credere in qualcosa.

## 2. Alcune nozioni chiave

### 2.1. Negoziazione

Il concetto di negoziazione utilizzato da Martí è troppo ampio, vagamente *tendenzioso* (RD, p. 48). Dovremmo distinguere due tipi molto differenti di negoziazione, che possiamo chiamare una “buona” negoziazione e una “cattiva” negoziazione. Una cattiva negoziazione si ha quando si effettuano minacce di un male futuro o promesse di un bene futuro (“Se mi dai il tuo voto per far passare questa legge ti farò ottenere un posto di lavoro per tuo figlio, o un posto nella commissione parlamentare X, oppure ti darò 100000 euro”, ecc.) che difficilmente considereremmo moralmente e giuridicamente accettabili in un sistema democratico. Una negoziazione buona si ha quando, ad esempio, il governo vuole aumentare le tasse sulle imprese del 4%, mentre le imprese non vogliono aumentare le tasse a loro carico, dunque si fa un compromesso al 2%; oppure quando un deputato dice all’altro: “Se accetti di appoggiare la legge che riduce le imposte alle imprese, darò il mio appoggio per la legge, che tu proponi, di riduzione dell’inquinamento ambientale”. Lo spazio da dedicare alla negoziazione politica “buona” *dovrebbe*, sottolineo *dovrebbe*, rappresentare, ed è inevitabile che sia così, una parte importante delle discussioni politiche, perché lo spazio della cosiddetta “argomentazione”, una volta eliminate incoerenze, distorsioni irrazionali, ignoranza dei fatti rilevanti, degli interessi rilevanti, ecc., è molto più ridotto di quanto molti deliberativisti affermano.

Si potrebbe obiettare che molti teorici della democrazia deliberativa ammettono che, una volta esaurite le risorse dell’argomentazione razionale e ragionevole, non si possono che utilizzare altre procedure di decisione o di aggregazione/modificazione delle preferenze, cioè la negoziazione e il voto. Vero. Ma credo sarebbe importante sottolineare che quando si parla della “negoziazione”, che segue o dovrebbe seguire al dialogo basato sulla “forza delle ragioni” e degli argomenti migliori, non si fa riferimento, e non si dovrebbe far riferimento alla cattiva negoziazione, ma alla buona, e che anche la buona negoziazione e il compromesso servono alla causa del bene comune, perché tutelano (v. Kelsen e

Bobbio) i valori della pace e dell'ordine sociale. Una volta che si è giunti, in Parlamento e fuori dal Parlamento, al nocciolo del disaccordo etico e politico, disaccordo non più superabile su basi razionali, l'unica alternativa al compromesso è infatti la violenza.

## *2.2. Motivazione imparziale*

Credo sia necessario costruire un concetto che abbia riferimenti empirici sufficientemente determinati, altrimenti le persone non possono stabilire, in un dialogo con sé stessi o con altri, se una preferenza è imparziale o meno, e a sua volta non avremmo criteri per stabilire se le preferenze altrui sono imparziali o meno. Cos'è una motivazione imparziale secondo Martí?

Una preferenza autointeressata, non imparziale, è una preferenza che massimizza il proprio interesse individuale, mentre una preferenza imparziale è una preferenza che ha la pretesa di valere per tutti o per tutti coloro che hanno certe caratteristiche (ad esempio "Tutti gli uomini il cui reddito sia superiore a 100.000 euro"), e implica la massimizzazione dell'interesse generale, del bene comune (RD, p. 43). Un'argomentazione imparziale è un'argomentazione basata, fondata sul bene comune, su un interesse generale, che non fa leva sulla realizzazione di un interesse personale, un interesse proprio del soggetto.

Un primo problema importante è stabilire quando una preferenza massimizza il proprio interesse individuale. Una preferenza autointeressata è una preferenza che riguarda il mio interesse, il mio piacere, la mia utilità? Ma cos'è il mio piacere, la mia utilità? Se il benessere altrui è parte del mio benessere ciò trasforma la mia preferenza in una preferenza egoistica? Se preferisco, in certe occasioni, soddisfare il benessere altrui in luogo del mio, ciò implica che non sto soddisfacendo un "mio" interesse? Martí precisa che una motivazione imparziale è qualcosa di più di una motivazione non egoista, cioè che tiene conto del benessere altrui. Se il benessere altrui diventa parte delle mie preferenze, dei "miei" interessi personali, allora la motivazione non è più imparziale. Si potrebbe dire allora che un giudizio è imparziale quando è espresso (e una decisione è presa) tenendo in uguale considerazione tutti gli aspetti rilevanti, senza essere influenzato da fattori distorsivi momentanei e/o non universalizzabili come amore, amicizia, pregiudizi, ecc.

In altri termini, Tizio avrebbe una preferenza imparziale quando condivide una norma, ad esempio "Tutti coloro che guadagnano più di 10.000 euro devono pagare le tasse", indipendentemente da quale sia la sua posizione economica e sociale, cioè indipendentemente dal fatto che egli guadagni più o meno di 10.000 euro, ed è dunque disposto ad applicarla a tutti, compreso a se stesso, qualora si trovi a guadagnare più di 10.000



euro. Il problema, come sottolinea lo stesso Martí, è che è difficile individuare un criterio certo in base al quale una persona *sincera* possa stabilire se condivide una norma perché in realtà è nel suo interesse, cioè perché, in un certo momento storico, occupa una certa posizione sociale, economica, di genere oppure per ragioni imparziali. Immaginiamo che Tizio affermi in modo sincero, non strategico, che l'interesse generale è soddisfatto se "Tutti i proprietari terrieri non devono pagare le tasse", ma che, tuttavia, Tizio sia un proprietario terriero. Come facciamo a sapere che Tizio, nonostante sia del tutto sincero, non condivide questa norma perché, in realtà, inconsapevolmente, vuole avvantaggiare se stesso? In altri termini, i processi di formazione delle preferenze sono psicologicamente molto complessi, e sono "interni" al soggetto, ed è molto difficile, anche per il soggetto stesso, determinare quali sono (tutti) i fattori che stanno a fondamento di una certa preferenza.

In assenza dunque di criteri certi di carattere "interno", in base ai quali possiamo individuare l'origine del complesso motivazionale di qualcuno, criteri che ciascuno di noi potrebbe utilizzare con se stesso o con gli altri, non ci resta, paradossalmente, che utilizzare, pragmaticamente, criteri "esterni", oggettivi, altrimenti non abbiamo alcun modo di determinare quando una preferenza o una motivazione è "veramente" imparziale, con il rischio che la *diagnosi* di parzialità/imparzialità sia del tutto arbitraria o infalsificabile.

L'unico modo "oggettivo" di individuare una preferenza imparziale è, secondo me, elaborare quattro requisiti sufficientemente determinati che anche Martí mostra di condividere:

- a) Le preferenze o i giudizi sono imparziali se, oltre ad essere formalmente razionali, sono universali, cioè non contengono nomi propri, pronomi, deittici, ma concernono una classe di soggetti. In questo senso una preferenza del tipo "È giusto aumentare il *mio* stipendio" o "Mia moglie deve fare tutto quello che mi dà piacere", è non imparziale. Formalmente razionali nel senso che non sono incoerenti, fondati su credenze erranee, non ignorano fatti rilevanti, sono giustificati da giudizi di carattere (più) generale, ecc. (RD, pp. 194-195)
- b) In secondo luogo, sono non imparziali quelle norme universali che hanno una motivazione esplicitamente non universale come "È giusto aumentare lo stipendio di tutti i professori universitari perché io sono un professore universitario"
- c) Un terzo caso di motivazione non imparziale (o sospetta tale) si ha quando un soggetto non ha riflettuto a sufficienza sulle conseguenze derivanti dall'adozione di una norma universale come "Ciascun cittadino deve sostenere i costi delle terapie e delle strutture necessarie per curare le proprie malattie, senza alcun aiuto da parte dello Stato". In questa ipotesi si può chiedere a Tizio di riflettere seriamente se accetterebbe tale norma qualora si

trovasse *nei panni* di Caio, una persona che, per sua sfortuna, ha una grave malattia genetica, che implica cure molto costose, e un reddito basso. Accetterebbe Tizio tale norma nei panni di Caio? Perché considerare una persona (moralmente ed economicamente) responsabile di situazioni debilitanti che non dipendono dalla sua volontà, ma dalla lotteria naturale?

d) Infine, se Tizio condivide una norma universale quale “Tutti i cittadini devono sostenere i costi delle terapie e delle strutture necessarie per curare le loro malattie, senza alcun aiuto da parte dello Stato” deve essere disposto non soltanto ad applicarla coerentemente a tutti, compreso a se stesso qualora fosse malato e povero, ma deve elaborare una giustificazione, una concezione etico-politica, razionale, coerente ed empiricamente fondata di quella norma. Coerente con i valori che Tizio condivide, s’intende, cioè con la sua concezione del bene comune.

In tal senso i requisiti, e non sembri un paradosso, che dovrebbero essere soddisfatti perché una preferenza possa considerarsi imparziale sono molto simili a quelli utilizzati da Martí per individuare l’uso strategico dell’argomentazione, cioè incoerenza, “imperfezione” e plausibilità (RD, p. 54 ss.). Se un professore universitario afferma di condividere una norma del tipo “Si deve aumentare lo stipendio dei professori universitari del 200%”, tale preferenza non è solo *sospetta*, ma è anche difficile da giustificare razionalmente e ragionevolmente, cioè in base ad una concezione etico-politica che spieghi perché mai dovremmo aumentare lo stipendio a tutti i professori universitari del 200%, e non ai magistrati, ai parlamentari, agli insegnanti di scuola, ecc. Una volta esauriti, soddisfatti questi quattro requisiti, una volta che un soggetto abbia elaborato norme (formalmente) razionali, universali, giustificazioni universali, giustificazioni razionali, coerenti ed empiricamente fondate che gli consentano di riflettere, mettendosi nei panni degli altri, sulla correttezza di quelle norme universali e delle loro giustificazioni, c’è un altro *modo* sufficientemente determinato, oggettivo, nel quale possiamo individuare una preferenza o un giudizio “non imparziale”? Non credo.

### 2.3. *Miglior argomento*

Il concetto di “migliore argomento” (RD, pp. 39, 49), nonché quello di “giustificazione razionale”, è molto importante nella teoria di Martí, e tuttavia non è privo di alcune ambiguità e incertezze.

Una volta eliminate le incoerenze tra preferenze, una volta che tutti i fatti rilevanti sono conosciuti, una volta cioè accertata la verità o correttezza di certi fatti concernenti il mondo esterno, quali sono ad esempio le cause del surriscaldamento globale o qual è il tasso annuale di incidenti

stradali, nonché dei fatti concernenti le preferenze e gli interessi altrui (ad esempio quali sono, secondo i lavoratori del settore chimico, gli svantaggi, i danni o i rischi più importanti derivanti dalla loro attività), una volta accertato che non vi sono distorsioni (“wishful thinking”, preferenze adattive, analfabetismo, incapacità cognitiva e argomentativa, ecc.) idonee a rendere le preferenze altrui non razionali o non autonome o autentiche, una volta che i giudizi di valore sono giustificati da principi e norme di carattere generale, una volta accertata l’assenza di coazione o minacce nei confronti dei partecipanti alla discussione e superato il test di imparzialità come sopra delineato, ecc., ci sono argomenti “migliori” o “peggiori” soltanto nel senso di argomenti considerati non condivisibili (al limite irragionevoli) da qualcuno o da un gruppo oppure nel senso di argomenti *oggettivamente corretti* in base ad una concezione metaetica realista.

La *forza del miglior argomento* è una metafora pericolosa, se non ne viene interamente specificato il contenuto, e che sembra presupporre l’esistenza di una risposta corretta, oggettivamente corretta, a questioni etiche o morali che, invece, è molto implausibile che ne abbiano una. Se il miglior argomento è quello che esseri umani razionali individuerrebbero e troverebbero convincente in presenza di una situazione linguistica ideale, avendo adempiuto alle regole dell’argomentazione universale di Habermas, allora il problema è che tale concezione della correttezza morale non è solo “ideale”, cioè prevede requisiti che non possono essere soddisfatti nei discorsi ordinari, quanto piuttosto sufficientemente indeterminata, perché non si può stabilire quando una preferenza o una decisione è oggettivamente corretta, perché non sappiamo cosa accetterà un insieme di persone razionali in condizioni ideali. Delle due l’una, come lo stesso Martí riconosce.

Se le condizioni previste dalla situazione linguistica ideale sono formali (conoscenza dei fatti rilevanti, assenza di contraddizioni logiche, assenza di distorsioni come *wishful thinking*, conformismo ad un’autorità religiosa, preferenze adattive, ecc.), ciò implica che la situazione linguistica ideale, la procedura argomentativa razionale, non può predeterminare alcun risultato “sostanziale”, non può stabilire quali norme sono “corrette”. Quali norme sono corrette dipende esclusivamente dai principi morali condivisi all’inizio della procedura argomentativa. Si potrebbe muovere, in tal senso, un’obiezione di indeterminatezza (RD, p. 108). Allo stesso modo, se la procedura argomentativa razionale dissimula, nasconde, contiene “a priori” requisiti sostanziali (“È giusto tutelare l’ambiente o la proprietà privata di ciascun individuo”) allora essi influenzeranno il risultato della procedura medesima, ma appunto perché erano già *dentro* la procedura. Nessun mago può tirar fuori dal cappello (“la procedura argomentativa razionale”) un coniglio (“la norma corretta”) che non ci sia già (anche nell’ipotesi in cui dobbiamo sgombrare il campo da

credenze false, incoerenze, distorsioni per “vedere il coniglio”). Si potrebbe muovere in questo caso un’obiezione di circolarità (RD, p. 108).

Resta, dunque, una tensione irrisolta, una possibile disarmonia o incongruenza nella teoria di Martí, che emerge anche in una certa ossessione tipicamente habermasiana per il raggiungimento di un accordo (*consensus total*) tra i partecipanti alla discussione in una situazione linguistica ideale. Tensione irrisolta che è probabilmente la medesima che si trova nella teoria di Habermas e che rimane in PPDD. È pacifico che le condizioni epistemiche *ideali* non sono realizzabili nei discorsi ordinari o compiuti da persone che non hanno un’intelligenza, una memoria sovrumana, ecc. Ciò detto, Martí afferma contemporaneamente:

a) che «la persistencia de un desacuerdo es efectivamente una prueba de que un determinado proceso deliberativo real no ha alcanzado el ideal deliberativo» oppure che i disaccordi si dissolveranno in condizioni ideali (RD, p. 29; PPDD, p. 250).

b) che l’argomentazione razionale in condizioni ideali *à la* Habermas è squisitamente “procedurale”, dunque non può determinare quali principi saranno accettati alla fine della procedura, perché anche se supponiamo che «los criterios de admisibilidad de un argumento, y los criterios que definen la razonabilidad de una propuesta, quedan definidos en la práctica por contextos reales de discurso. Aun cuando supongamos que idealmente dichos criterios convergerían, lo cierto es que en condiciones ideales podemos presuponer que no lo harán» (RD, p. 107).

Questi due gruppi di affermazioni non sono compatibili tra loro. Se la concezione delle ragioni per l’azione e della razionalità è realmente procedurale, come sembra essere la concezione di Habermas, difesa anche da Martí, allora i disaccordi morali e politici che si realizzano in condizioni ideali non solo *sono ontologici*, ma *non* possono non essere ontologici, cioè sono, necessariamente, ontologici, e dipendono dalla concezione del mondo, dal contesto culturale di partenza dei partecipanti. E la persistenza del disaccordo non è affatto una prova, neppure nella maggior parte dei casi, che l’ideale non è stato raggiunto. Perché nella maggior parte dei casi in cui vi è un sufficiente pluralismo di valori, il disaccordo morale permane anche in condizioni ideali, dunque, *a fortiori*, in condizioni reali, salvo presupporre una qualche versione forte dell’esternalismo delle ragioni/realismo morale, cioè che esistano nella maggior parte dei casi risposte oggettivamente corrette alle questioni morali e che l’argomentazione ideale sia un mezzo idoneo a individuarle (dunque non sia interamente “procedurale”).

Tale disarmonia emerge allo stesso modo nell’elaborazione degli argomenti in favore della democrazia deliberativa, in particolare la tesi “ontologica” e la tesi “epistemologica”. Secondo la tesi ontologica «Existe al menos un criterio de

corrección de la decisiones políticas, que debe ser al menos parcialmente independiente del proceso de toma de decisiones así come de las creencias, preferencias y deseos de los participantes en dicho proceso» (RD, p. 182) ed è possibile conoscere tale criterio di correttezza delle decisioni politiche (tesi epistemologica). Ora, affermare che esiste un criterio di correttezza delle decisioni politiche che sia almeno parzialmente indipendente dal processo in base al quale si prendono quelle decisioni, così come dalle credenze, dalle preferenze e dai desideri dei partecipanti al processo di decisione è *profondamente ambiguo*. Chiaramente esiste sempre un criterio di correttezza morale delle decisioni politiche che sia “soggettivamente” indipendente dal processo decisionale stesso. Ma l’idea di correttezza soggettiva non sembra ciò che cercano coloro che propongono l’argomento della giustificazione epistemica. Il problema è che senza presupporre una qualche forma di realismo morale/esternalismo delle ragioni (monista, ecc.) non esiste alcun criterio indipendente che sia oggettivamente corretto. Né un criterio indipendente esiste se presupponiamo che esista una risposta intersoggettivamente corretta, perché l’esistenza di valori intersoggettivamente condivisi non è un criterio indipendente dalle credenze e dalle preferenze dei partecipanti.

Senza presupporre il realismo morale/esternalismo delle ragioni, in particolare, non esiste alcun criterio indipendente di correttezza morale, indipendente dalle preferenze e dalle credenze *espresse alla fine* del procedimento, che si presume siano credenze e preferenze razionali e autonome, perché i valori condivisi alla fine del procedimento coincidono con la risposta ritenuta intersoggettivamente corretta e tale risposta è *dipendente* dalle credenze e dalle preferenze dei partecipanti. Senza presupporre il realismo morale/esternalismo delle ragioni, l’unico criterio di correttezza morale indipendente dal procedimento di decisione è “soggettivo”, cioè è di qualcuno che non ha partecipato alla decisione o è stato messo in minoranza, oppure è parzialmente indipendente dalle preferenze e dalle credenze dei partecipanti espresse *all’inizio* del procedimento, ovvero è parzialmente indipendente dalle credenze e preferenze espresse perché le regole della procedura non sono state seguite correttamente. Al di là di queste ipotesi non c’è alcun criterio morale indipendente dalle preferenze e credenze dei partecipanti che vengono espresse alla fine del procedimento.

In conclusione, resta una tensione irrisolta, una possibile disarmonia o incongruenza nella teoria di Martí. Delle due l’una. O Martí sostiene una versione sufficientemente forte (monista, o scarsamente pluralista in senso ontologico) di realismo morale/esternalismo delle ragioni, cosa confermata in PPDD, in base alla quale esiste un criterio di correttezza morale oggettivo degli argomenti utilizzati in un processo deliberativo, o meglio una gerarchia corretta tra (o un modo corretto per gerarchizzare) una pluralità di valori o criteri valutativi, il che lo impegnerebbe nelle seguenti tesi, alcune delle quali parzialmente smentite nel libro:

a) L'argomentazione razionale in condizioni ideali è un mezzo per "lucidare lo specchio". In altri termini, esisterebbe ontologicamente una risposta oggettivamente corretta a molte questioni morali e la realizzazione delle condizioni epistemiche ideali serve non (soltanto) per depurare le credenze e le preferenze delle persone (eliminando incoerenze, credenze false, uva acerba, ecc.), ma per liberare gli uomini dalla *nebbia* (ma quale?) che offusca le loro menti e che impedisce loro di vedere la verità (morale). Ciò implicherebbe la necessità per Martí di una ontologia ed epistemologia dei valori morali *forte* (Che tipo di fatti rendono vero o falso un giudizio di valore? E come si conoscono tali fatti "moralì"?), che Martí non elabora in RD, o in PPDD, e che, come vedremo, non sembra disponibile.

b) Le condizioni epistemiche ideali e l'intera argomentazione razionale, al contrario di quanto affermato esplicitamente da Martí, non sono più soltanto "procedurali", né i requisiti sono soltanto formali (v. sopra l'obiezione di "circolarità"). Salvo assumere che vi sia una qualche relazione magica e inspiegabile di tipo *causale* tra realizzare determinate condizioni epistemiche formali, ad esempio avere preferenze coerenti, fondate su credenze vere (scientificamente corrette), non distorte da conformismo ad una presunta "autorità morale o religiosa"<sup>9</sup>, da uva acerba, ecc., e condividere determinati valori morali, come generosità, rispetto dell'ambiente, uguaglianza tra uomini e donne, tutela della libertà di stampa, ecc.

Oppure (seconda possibilità) Martí sostiene una qualche forma di non-cognitivismo metaetico/internalismo delle ragioni moderato o una qualche forma di esternalismo delle ragioni/realismo morale *molto moderato*, cioè schiettamente e fortemente pluralista (a livello ontologico, s'intende), come sembra quello condiviso da molti realisti morali (da Nagel a Putnam, da Scanlon a Celano, ecc.). In questo caso, Martí dovrebbe rinunciare all'idea che esista un criterio oggettivo di correttezza della maggior parte delle decisioni morali e politiche, nonché rinunciare all'idea che in condizioni epistemiche ideali si raggiunga, o è probabile si raggiunga, un consenso su alcune o molte questioni morali. Il raggiungimento di un consenso intersoggettivo dipende solo dai valori condivisi, dalle

<sup>9</sup> Questo tipo di conformismo si ha quando Tizio ritiene di avere una ragione (sufficiente o conclusiva) per credere e affermare che una norma (di carattere generale) sia moralmente giusta in quanto altri soggetti (che incarnano una qualche autorità morale o religiosa) ritengono sia moralmente giusta. Questo tipo di conformismo va distinto dal "conformismo delle azioni" ("Mi vesto in un certo modo perché il gruppo sociale cui appartengo mi accetterà più facilmente") e dall'ipotesi della *fiducia* nel consiglio di un amico o di una persona "autorevole". Sul punto che qui non posso approfondire cfr. G. MANIACI, *Razionalità ed equilibrio riflessivo nell'argomentazione giudiziale*, cit., pp. 34 ss.

preferenze condivise dai membri di una comunità storicamente determinata ed è, dunque, del tutto aleatorio, contingente. Se la comunità che discute in condizioni ideali è già in partenza una comunità abbastanza unita di misogini e nazisti, allora anche in questa comunità vi sarà una certa probabilità di raggiungere un consenso su molte questioni. Altrimenti no. E tuttavia, il consenso intersoggettivo non è un criterio sostanziale di correttezza più affidabile del consenso soggettivo, di una sola persona. Il fatto che una comunità sia fatta da trecento o tremila nazisti anziché da dieci, non mi sembra renda il nazismo più *corretto*, né ontologicamente né epistemicamente, se non in un senso analogo alla correttezza “soggettiva”. Ciò implica che se Martí sostiene una qualche forma di non-cognitivismo metaetico/internalismo moderato o una qualche forma di esternalismo delle ragioni/realismo morale *molto moderato*, cioè schiettamente e fortemente pluralista (anche a livello ontologico), deve rinunciare anche all’idea che esista un criterio sostanziale, indipendente, di correttezza morale della maggior parte delle decisioni etiche e politiche, indipendente dalle preferenze e credenze *espresse alla fine* del procedimento deliberativo ideale, cioè dovrebbe (almeno parzialmente) rinunciare alla tesi ontologica ed epistemologica della democrazia deliberativa.

#### 2.4. *Dare ragioni*

Una certa propensione verso il realismo etico/esternalismo delle ragioni emerge anche nell’analisi del concetto di “dare ragioni”. In particolare tale propensione emerge in più punti<sup>10</sup>, ne ricorderò uno: l’eccessiva indeterminazione, tipicamente habermasiana, della nozione di preferenze autonome o “autentiche”.

Un punto molto importante concerne la nozione di preferenze autonome o *autentiche*. La concezione della razionalità di Habermas *sembra* procedurale perché sia Habermas che Martí ammettono che una volta soddisfatte le condizioni previste dalla situazione linguistica ideale i partecipanti possono raggiungere un accordo su un numero indeterminato di principi morali, nel senso che quali principi morali saranno accettati alla fine dell’argomentazione razionale in condizioni ideali dipende prevalen-

<sup>10</sup> Un altro passaggio importante da cui emergerebbe una propensione nei confronti del realismo metaetico/esternalismo delle ragioni si ha quando Martí, seguendo Habermas, considera l’imparzialità parte della nozione di razionalità, il che renderebbe tale concezione della razionalità argomentativa “quasi” procedurale. Ma non approfondirò questo aspetto.

temente dal contesto culturale, sociale di partenza. E tuttavia, le condizioni previste dalla procedura sono molto restrittive, talmente restrittive che viene il sospetto che la concezione della razionalità habermasiana, la sua concezione delle preferenze razionali, nozione quest'ultima che coincide con (o è incorporata in) quella di preferenze *autentiche*, di preferenze liberamente espresse dall'individuo, sia molto più realista (dal punto di vista metaetico) ed esternalista delle ragioni di quanto sembri.

Come sottolinea Martí, infatti, nella situazione linguistica ideale i partecipanti alla discussione devono trovarsi in condizioni di perfetta o assoluta eguaglianza (RD, p. 49, 52), sia formale che sostanziale, nel senso che hanno gli stessi diritti di produrre argomenti, muovere obiezioni, avanzare ragioni, e gli stessi obblighi di argomentare, di giustificare le proprie affermazioni, di rimuovere gli argomenti invalidi, fallaci, ecc., ma devono avere anche le medesime capacità cognitive e argomentative, la medesima capacità di difendere razionalmente le proprie posizioni, nonché di sottoporre a critica le tesi altrui. Altrettanto importante è che non vi siano coercizioni o minacce sui partecipanti, che le loro preferenze siano espressione della concezione del bene comune condivisa da ciascuno, e non di gerarchie o rapporti di potere tra i partecipanti stessi, che le preferenze espresse si siano formate in modo libero e autentico.

Nel "tradurre" tali requisiti (che non possono, ovviamente, essere realizzati nei discorsi ordinari), Martí afferma che in un sistema democratico può svilupparsi un dialogo pubblico razionale e ragionevole solo se venga sufficientemente tutelata la stabilità economica, la vita e l'integrità fisica dei cittadini, cioè che sia assicurata la soddisfazione di alcuni bisogni considerati normalmente fondamentali. In secondo luogo, perché i cittadini sviluppino le necessarie competenze cognitive e argomentative è necessario che vi sia un sistema di istruzione pubblica che garantisca determinati standard a tutti, perché tutti abbiano la capacità di partecipare effettivamente al processo argomentativo, la capacità di criticare gli argomenti altrui, di difendere le proprie preferenze, ecc. In terzo luogo, è necessario che non vi siano gravi disuguaglianze nella distribuzione delle risorse economiche e delle opportunità. Condivido pienamente tutti questi requisiti. Non credo che la soddisfazione di tali requisiti sia necessariamente imposta dalla realizzazione del valore della razionalità, ma sono sicuramente (pre)condizioni per la realizzazione del valore dell'autonomia e dell'autenticità (privata e pubblica).

Il problema è che Martí va oltre, sostenendo che anche le disuguaglianze economiche, il genere o la razza, le disuguaglianze argomentative naturali, la manipolazione, il lavaggio del cervello possono alterare la capacità delle persone di articolare correttamente un argomento, cioè producono assenza di autonomia e razionalità. Questi ultimi "fattori" di distorsione e irrazionalità delle preferenze (genere, razza, ecc.) sono



troppo vaghi e dunque troppo pericolosi. Il pericolo fondato è che Martí, come Habermas, adotti non solo una concezione *ideale* della razionalità, ma anche una concezione *ideale* dell'autonomia, "ideale" nel senso di umanamente, empiricamente non raggiungibile. E non vedo alcuna utilità nell'utilizzare una nozione di autonomia *disumana*. Per *due ragioni*.

La prima è che, interpretati tali fattori in modo sufficientemente ampio, di moltissime persone, di moltissime preferenze espresse in tutto il mondo, si potrebbe dire che non sono sufficientemente razionali oppure che non sono sufficientemente "autentiche o libere", e questo è molto pericoloso, perché persone che hanno sistematicamente, o che peggio non vogliono modificare, in base a questi criteri, preferenze ritenute "non razionali" o "non autonome", possono essere considerate non razionali o non autonome esse stesse. Se un individuo fosse "non autonomo" semplicemente perché la sua personalità è parzialmente il frutto di condizionamenti genetici, familiari, culturali, allora nessuno sarebbe razionale, autonomo. L'uomo *à la* Martí/Habermas, l'uomo che realizza le condizioni epistemiche ideali sembra essere un *Sé puro*, depurato da ogni influenza o distorsione, depurato non solo da incoerenze o credenze false, ma anche libero dai condizionamenti derivanti dalla propria tradizione culturale, derivanti dal genere sessuale, dalla razza, dalla propria storia personale, condizionamenti derivanti, ad esempio, dall'essere stati educati da una madre socialista, da uno zio misogino, da un professore di filosofia buddista, ecc. Un modello di uomo che non esiste, e che non può esistere: "libero" da qualunque condizionamento personale, familiare, culturale, un essere umano sarebbe ancora *sé stesso*? E non vedo come questo modello "disumano" possa essere di qualche utilità.

La seconda ragione è il rischio paternalismo (in senso forte), cioè contrario alle tesi di J. Stuart Mill e Joel Feinberg: se le preferenze di molte persone in carne e ossa non sono sufficientemente autonome, non sono sufficientemente "autentiche o libere" ciò implica che esse potrebbero non essere considerate *pretese valide* in un dibattito pubblico. Il problema delle "precondizioni della democrazia" è la possibilità concreta di considerarle condizioni di esclusione delle pretese e delle preferenze di alcuni partecipanti. Ciò non porterebbe ad un *paradosso*, perché non c'è alcun paradosso *logico*, alcuna contraddizione tra premesse e conclusioni della giustificazione della democrazia deliberativa; piuttosto il problema sarebbe l'*esclusione* di molti partecipanti dalla discussione. Il problema è *morale*, non logico. Escludendo alcune pretese, alcune preferenze ritenute non razionali o non autentiche noi potremmo escludere dal gioco democratico alcune persone, con la loro identità, la loro storia, educazione, tradizione, dunque dobbiamo farlo con estrema cautela.

Martí, in realtà, sembra rifiutare il paternalismo forte e l'elitismo epistemico, sostenendo che è la comunità medesima, nella sua interezza, che, in

modo autoriflessivo, stabilisce “le regole del gioco discorsivo”, cioè stabilisce quali preferenze o pretese escludere (perché irrazionali, non autonome o non autentiche). Tale opzione teorica di Martí sarebbe, tuttavia, parzialmente controintuitiva, cioè poco compatibile, come vedremo nel paragrafo quarto, con l’uso ordinario, e le conseguenze (chiusura dell’argomentazione, esclusione, ecc.) normalmente associate all’uso ordinario, dell’espressione “Sei folle”, “Questo discorso è irrazionale”, “Non hai alcuna ragione per fare X”, ecc. In base a quanto sostenuto da Martí, una comunità del discorso potrebbe *non escludere* preferenze affette da gravi difetti di razionalità, come preferenze morali viziate da conformismo ad un’autorità religiosa, fondate su credenze false o preferenze contraddittorie. In altri termini una comunità del discorso storicamente determinata potrebbe ritenere compatibile con i principi della razionalità (e, dunque, con una Costituzione che li incorpori) la dottrina nazista degli anni ’30, e la legge positiva su di essa basata, notoriamente colma di affermazioni (oggi ritenute) scientificamente infondate.

Se, tuttavia, una concezione ideale dell’autonomia (*autonomy, self-determination, authenticity*) non funziona, allora quando possiamo definire una persona autonoma e le sue scelte, le sue decisioni “libere”? Se nessuno può “scegliere liberamente” i valori e le idee in cui credere, o (tutte) le proprie preferenze, se nessuno può liberarsi compiutamente dai propri condizionamenti culturali e familiari, in cosa consiste l’autonomia? Non ho alcuna *verità* “in tasca”. In ultima analisi, come sostiene MacCormick, nessuno, tranne forse un folle, può inventare una morale o un’identità – la propria – dal nulla. Se non possiamo prescindere totalmente dagli ideali morali, dai principi che fanno parte della nostra tradizione culturale, allora essere autonomi, autentici, significa assumere, consapevolmente e coerentemente, l’impegno di realizzare alcuni di quei principi, di quei valori, ed avere la capacità, come nella metafora della barca di Neurath, di ricostruire, rivedere, parzialmente modificare, riadattare quei principi in base a nuove giustificazioni, in base a casi o argomenti prima non considerati, o alla luce di aporie, incoerenze, lacune in genere sempre presenti in ogni tradizione culturale.

Come sottolinea Bruno Celano, «per ‘autonomia’, dunque, si deve qui intendere l’idea (o l’ideale) che ciascuno plasmarsi da sé la propria vita, orienti il corso della propria esistenza: che ciascuno sia, o divenga, almeno in parte l’artefice di se stesso, l’autore della propria vita, che egli possa considerare la propria vita, la propria esistenza, il modo in cui finisce per vivere, come qualcosa che lui ha scelto, o comunque come qualcosa che gli è proprio, qualcosa di autenticamente suo: come il frutto delle proprie scelte, o come un’opera con la quale egli si identifica<sup>11</sup>».

<sup>11</sup> «The ruling idea behind the ideal of personal autonomy is that people should make

«Implicito nell'ideale dell'autonomia è, dunque, il valore dell'individualità, intesa come autocostituzione della persona, mediante la riflessione e le proprie scelte. Sono autonomo, quando sono l'artefice di me stesso, o quando mi identifico, riflessivamente, criticamente, con ciò che sono: quando i miei desideri sono i desideri che voglio avere, le mie opinioni sono le opinioni della cui verità o fondatezza sono convinto, le mie abitudini e i miei modi di comportarmi sono modi di comportarsi con i quali mi identifico, che riconosco (riflessivamente, criticamente), per l'appunto, come *miei*<sup>12</sup>. (Il riconoscimento del valore dell'autonomia – dell'autonomia individuale come un valore – si lega, a sua volta, al valore, o l'ideale, dell'autenticità)»<sup>13</sup>.

Se dunque non possiamo sempre “scegliere liberamente” chi essere, l'autenticità implica sempre aderire, identificarsi, come sottolinea Celano, esplicitamente, espressamente, criticamente con il nostro piano di vita. Ciò implica avere la capacità di sviluppare desideri, preferenze e in generale riflessioni di secondo ordine, cioè desideri o preferenze che vertono su altri desideri o preferenze (Frankfurt), la capacità di “guardare” col distacco sufficiente ai principi e valori che furono dei nostri antenati (familiari o culturali), distacco sufficiente per individuarne lacune e incoerenze. Non possiamo ricostruire interamente la “barca” su cui viaggiamo, né modificare completamente i “materiali” di cui è composta, né possiamo fermarci in un porto sicuro per cambiarla. Né possiamo rivedere interamente, completamente, tutti i nostri principi, tutte le nostre preferenze, quei principi che scopriamo, ad un certo momento della nostra vita, anche a causa dell'educazione ricevuta, essere i *nostri* principi. Possiamo soltanto individuare differenti bilanciamenti tra i nostri principi o giudizi, nuove giustificazioni o argomenti, nuovi equilibri riflessivi, persino principi prima non considerati.

their own lives. The autonomous person is a (part) author of his own life. The ideal of personal autonomy is the vision of people controlling, to some degree, their own destiny, fashioning it through successive decisions throughout their lives» (J. RAZ, *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press, 1986, p. 369).

<sup>12</sup> Su credenze e atteggiamenti di livello superiore cfr. H.G. FRANKFURT, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in ID., *The Importance of What We Care about. Philosophical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

<sup>13</sup> B. CELANO, *L'eguaglianza nella cultura giuridico-politica occidentale moderna. Una mappa concettuale*, in F. SQUARCINI (a cura di), *Mai praticamente uguali. Studi e ricerche sulla disuguaglianza e sull'inferiorità nelle tradizioni religiose*, Firenze, Società editrice fiorentina, 2007, pp. 11-43.

### 3. *Perché ha senso argomentare/discutere se siamo non-cognitivisti moderati (o cognitivisti fortemente pluralisti)*

In questo e nei paragrafi successivi, sosterrò che non solo il realismo metaetico/esternalismo delle ragioni per l'azione (nella versione spesso sostenuta da Martí, cioè monista debole o scarsamente pluralista), nonché una concezione ideale della razionalità, non sono necessari per difendere una concezione della democrazia deliberativa analoga a quella di Martí, ma che quest'ultima può essere meglio difesa in assenza del realismo metaetico, dell'esternalismo delle ragioni (estremo o moderato) e di una concezione ideale della razionalità.

In questo paragrafo, in particolare, mostrerò perché, al contrario di quanto sostenuto da molti autori, ha senso argomentare al fine di stabilire se una tesi sia moralmente corretta anche per un internalista delle ragioni/non-cognitivistica moderato ovvero anche per un esternalista delle ragioni/cognitivistica etico pluralista forte (in senso ontologico s'intende), come Nagel o Celano. Questo al fine di sostenere che una concezione metaetica realista ed esternalista della razionalità (in particolare monista, cioè non sufficientemente pluralista) non è necessaria per difendere una concezione della democrazia deliberativa analoga a quella difesa da Martí. Nel paragrafo successivo, analizzerò in generale gli argomenti contro l'esternalismo delle ragioni/realismo morale (in entrambe le versioni, dunque anche nella versione monista, non pluralista).

Molti ritengono che il non-cognitivismo morale sia insostenibile perché – affermano – il linguaggio ordinario, il linguaggio morale è intessuto di oggettività, cioè avanza, come si dice, una pretesa di oggettività (*a claim of objectivity*), nel senso che il linguaggio morale (l'espressione quotidiana di giudizi di valore, la giustificazione di giudizi di valore morali, ecc.) sembra presupporre, implicare, incorporare l'oggettività dei valori, l'esistenza di una verità morale. Ora, è vero che discutiamo normalmente di questioni morali presupponendo che esista una qualche verità morale, che il linguaggio della morale avanza una pretesa di oggettività. Questo è un fatto ineludibile, che nessuno nega. Ciò che è falso è che tale pretesa di oggettività, l'esistenza di una verità morale, sia un presupposto necessario, trascendentale (come il principio di non-contraddizione lo è per Aristotele), dell'argomentazione pratica o morale, che non possiamo argomentare o neppure pensare di discutere senza presupporre l'esistenza di una verità morale. In altri termini, la pretesa di oggettività del linguaggio morale è solo una pretesa normalmente implicita, tacitamente presupposta, in molte argomentazioni morali e politiche.

Se questo è vero, allora deve essere possibile argomentare al fine di risolvere problemi morali senza presupporre che esista una verità morale, e ciò senza alcun bisogno di *inventare* un linguaggio valutativo o prescrittivo che non c'è, di stipulare un nuovo linguaggio, ma utilizzando sempre le risorse del linguaggio ordinario, il nostro linguaggio normativo e valutativo. Come argomenterebbe un non-cognitivist moderato?

a) Basta intendere/tradurre espressioni come “Riguardo a tale questione morale hai torto”, “Stai commettendo un grave errore nell’abortire”, “Non vi sono buone ragioni per fare X”, ecc., nel senso di “Ciò che dici è incoerente”, “La tua affermazione non tiene conto di questo fatto rilevante”, “La tua convinzione morale (“L’eutanasia deve essere vietata”) è distorta da conformismo ad una presunta ‘autorità morale’ (come tuo padre o il Papa)”, “La tua affermazione non è suffragata da una regola o da un principio generale”, ecc., fin tanto che vi è spazio per un’argomentazione razionale formale<sup>14</sup>.

b) Oppure, una volta esaurite le risorse dell’argomentazione razionale previste da una concezione formale o internalista, ad esempio à la Williams (*Internal and External Reasons*) bisogna intendere/tradurre (o addirittura sostituire) le espressioni “Penso, a differenza di Caio, che X sia ingiusto”, “Riguardo a tale questione morale Caio ha torto” nel senso di “Non sono d’accordo con Caio (o non condivido l’atteggiamento di Caio), e dunque non ritengo che Tizio debba fare ciò che Caio ritiene debba fare (e sono motivato e mi impegno ad agire di conseguenza)”.

Se “intendiamo” tutte le pretese normative, in un dibattito pubblico, come atteggiamenti o convinzioni soggettive, autointeressate o imparziali, relative a ciò che gli altri devono fare, o a ciò che tutti noi dobbiamo fare, le nostre convinzioni o “preferenze” morali (che siano o meno sufficientemente razionali) entrano normalmente in conflitto con quelle altrui, a differenza di ciò che accade con le preferenze di gusto (“Mi piace il cioccolato”; “A te piace la vaniglia”), perché persone diverse, con convinzioni o preferenze morali diverse, vogliono una differente modificazione del mondo esterno. Si tratta, dunque, nonostante ciò che affermano alcuni autori al riguardo, di un disaccordo genuino, reale. Ad esempio, Tizio vuole che alle persone venga concesso dallo Stato di praticare l’eutanasia, mentre Caio non desidera che ciò

<sup>14</sup> Probabilmente la differenza, alla fine forse non molto rilevante, tra il “quasi-realismo” di Blackburn e la “Error Theory” di Mackie sta semplicemente nel fatto che il primo intende/traduce le espressioni del linguaggio ordinario in chiave non-cognitivistica o “proiettivistica”, mentre il secondo sostituirebbe completamente determinate espressioni (“Hai torto”) con altre.

avvenga. Le nostre convinzioni o preferenze morali, a differenza delle preferenze di gusto, infatti, normalmente entrano in conflitto con le convinzioni morali altrui perché vertono sui comportamenti altrui, su come gli altri *devono* comportarsi. Se gli unici disaccordi fossero quelli relativi a “fatti” o a valori oggettivi (*fault-disagreements*), ciò cozzerebbe contro l’intuizione di senso comune in base alla quale ha perfettamente senso parlare di disaccordi tra atteggiamenti/desideri/preferenze che si traducono in motivazioni per agire e in azioni (*faultless disagreements*)<sup>15</sup>.

Se dunque è possibile dimostrare che non possiamo ragionare e argomentare senza presupporre il principio di non-contraddizione, che non si può tentare di falsificare o verificare tale principio senza presupporre la correttezza, al contrario possiamo dimostrare che la pretesa di oggettività del linguaggio morale è solo contingente, non necessaria. Non solo la pretesa di oggettività è contingente, ma neppure può dirsi che sia connaturata alla natura umana (che è pure contingente), cioè che sia connaturata al modo in cui gli esseri umani sono neurobiologicamente, empiricamente fatti, o che sia addirittura parte della nostra comprensione razionale del mondo<sup>16</sup>.

In secondo luogo, il fatto che parliamo come se qualcosa (la verità morale) esista non vuol dire che esista veramente nella realtà, cioè non vuol dire che esista nel mondo qualcosa che assomigli ad un “fatto morale” idoneo a rendere vero o falso un giudizio di valore. Molti discorsi, infatti, vengono effettuati, molte argomentazioni vengono svolte, molti atti linguistici sono prodotti presupponendo, spesso nell’inconsapevolezza dei parlanti, varie assunzioni come l’esistenza del libero arbitrio (v. l’uso di termini come “volontà”, “dolo, colpa”), l’esistenza di Dio o ancora la correttezza di una etica *machista* e patriarcale (soggiacente all’uso dei termini “playboy”, “mammone”<sup>17</sup>, ecc.).

<sup>15</sup> E tali preferenze sono “sensibili” alle ragioni perché sono fondate su altre preferenze più fondamentali, più generali, ecc., su credenze che potrebbero essere false, su desideri che potrebbero essere incoerenti con altri desideri ritenuti più importanti, su distorsioni che possono essere rimosse, ecc. In altri termini, le preferenze, in base ad una concezione formale o internalista della razionalità o delle ragioni per l’azione, possono essere criticate perché incoerenti, empiricamente infondate, non generali, ecc.

<sup>16</sup> Fa propria tale tesi Martí in PPDD, p. 264. Viceversa si dovrebbe assumere che i professori Guastini e Chiassoni, noti non-cognitivisti genovesi, non avrebbero criteri di legittimità politica. Al contrario la pretesa di oggettività del linguaggio morale è “razionalmente” spiegabile, data l’esigenza di tutelare coerenza e verità nel linguaggio morale, di sfuggire alla “tragicità” e all’angoscia della scelta morale, di incorporare l’imparzialità nei giudizi morali, data l’esigenza (di alcune persone) di imporre, con l’inganno, i propri desideri agli altri, ecc.

<sup>17</sup> L’uso dei termini “playboy”, “latin lover” o “mammone” (che indica l’uomo che non riesce a lasciare la casa materna, restando “attaccato alle sottane della mamma”) presuppone

Se possiamo argomentare e discutere questioni morali senza presupporre il realismo morale o l'esistenza di una risposta oggettivamente corretta, ciò implica che anche per un non-cognitivistà ha senso argomentare e discutere per risolvere problemi pratici. In particolare, come è implicito in quanto già detto, l'argomentazione al fine di risolvere un problema pratico, ad esempio "Se una determinata prestazione sanitaria debba essere concessa a tutti gratuitamente oppure no", ha senso per un non-cognitivistà essenzialmente in un caso, massimo in due:

- a) Secondo una concezione formale o internalista delle ragioni per l'azione, un ruolo importante svolto dall'argomentazione razionale, riconosciuto anche da Martí, è quello di eliminare incoerenze tra le preferenze, inferenze fallaci, credenze false che vertono sul mondo esterno o sugli interessi o le preferenze delle persone, nonché sugli argomenti in campo, eliminare distorsioni non razionali (*wishful thinking*, preferenze adattive, conformismo ad una presunta "autorità morale", ecc.), preferenze non giustificate in base a norme generali. Cui può aggiungersi l'esigenza morale di eliminare le preferenze non imparziali o che si sono formate in seguito a violenza o coercizione (psicologica). Questo consente di conoscere il punto di vista dell'avversario, la sua opinione su certe questioni, la sua opinione razionale, autentica.
- b) Tale ruolo dell'argomentazione razionale è tanto più importante quanto più vi sono valori in comune tra i soggetti che discutono un problema morale, valori da cui far discendere conclusioni normative, e che possono essere anche valori intersoggettivamente condivisi, non oggettivamente corretti. In questo caso si discute *normalmente* pensando (o magari sperando) che, dati i valori in comune, si potrebbe giungere razionalmente (cioè eliminando incoerenze, fallacie, ecc.) ad una risposta condivisa, intersoggettivamente condivisa, relativamente alla questione che si sta discutendo (posso immaginare che non c'è alcuna risposta oggettivamente

un'ideologia fortemente patriarcale e maschilista perché non esiste nella lingua italiana, ma credo anche in altre lingue, un termine, che sia emotivamente e valutativamente altrettanto *positivo* di "playboy" e, che si riferisca ad una donna che ha molto successo (sessuale) con gli uomini, né esiste un termine, emotivamente e valutativamente *negativo* come mammoni, che si riferisca ad una donna che non riesce o non vuole abbandonare la casa paterna (cioè che resta "attaccata ai pantaloni di papà"). Per la semplice ragione che nella tradizione tipicamente sudista e maschilista una donna che fa molte conquiste maschili, o ha avuto molti uomini, è equivalente ad una "prostituta", mentre un uomo che non crea una nuova famiglia, trovando un lavoro, sposandosi e cambiando casa, non realizza l'obiettivo cui è destinato. Per la stessa ragione non esiste un termine negativo che indica l'uomo non sposato, mentre una donna che non realizza gli ideali supremi del matrimonio e della maternità è una "zitella" (salvo sia "sposata con Dio").

corretta al problema dell'eutanasia, ma se condivido alcuni valori generali in comune con chi argomenta contro l'eutanasia, sebbene io sia favorevole, potremmo trovare una risposta condivisa argomentando razionalmente a partire da questi valori generali. In questo caso si ha la speranza o la possibilità di raggiungere un accordo, non la certezza o la probabilità di raggiungerlo, neppure in condizioni ideali).

c) Oppure ha senso "discutere" se vi è la possibilità o la necessità (per la convivenza comune) di trovare un "accordo", accordo che una volta esaurite le risorse dell'argomentazione vera e propria, cioè una volta eliminate incoerenze, credenze false, ignoranza dei fatti e degli interessi rilevanti, distorsioni non razionali, ecc., è frutto di una negoziazione, una "buona" negoziazione (o "cattiva" a seconda dei casi) nel senso inteso sopra. Ciò in quanto un accordo è in democrazia necessario per tutelare l'ordine e la pace sociale.

d) Oppure, infine, potrebbe avere senso "discutere" semplicemente per il piacere di imporre il proprio punto di vista all'avversario, per vanità o superbia, al limite per manipolarlo.

Negli ultimi due casi (c-d), non vi sarebbe a rigore, secondo Martí, un'argomentazione razionale vera e propria, ma solo una negoziazione oppure una forma di persuasione o di manipolazione. Ma non si comprende quali ulteriori scopi, oltre quelli a-b, potrebbe avere un'argomentazione senza presupporre il realismo metaetico, cioè senza presupporre l'esistenza di una risposta oggettivamente corretta, da ricercare. Nessuno che esuli dal primo o dai primi due casi sopra considerati. In tal senso delle due l'una: o i deliberativisti rinunciano a pensare che l'argomentazione razionale, in senso stretto intesa, come contrapposta alla negoziazione, abbia scopi differenti dai primi due considerati (a-b), che sono perfettamente compatibili con una metaetica non-cognitivistica e una concezione della razionalità formale moderata, oppure devono abbracciare il realismo morale e l'esternalismo delle ragioni, verosimilmente in una versione monista sufficientemente forte o poco pluralista. Non solo. Poiché non si comprende bene, come vedremo nel prossimo paragrafo, quali ulteriori "fatti morali" vadano cercando i realisti, quali ulteriori criteri vi siano per verificare la correttezza dei giudizi di valore (oltre a quelli a-b), vi sono seri dubbi che un'argomentazione razionale possa avere altri scopi (ben identificabili).

In conclusione, da quanto detto potrebbe sembrare che io sia più in disaccordo con Martí di quanto non lo sia effettivamente. Ma non è così.

In realtà, sono totalmente convinto, con Martí, che l'utilità dell'argomentazione razionale cresca, aumenti, quanto più vi sono valori in comune tra i soggetti che discutono un problema morale, valori da cui far discendere conclusioni normative, e che possono essere anche valori intersoggettivamente condivisi, non oggettivamente corretti. In secondo luogo, concordo con Martí che, di fatto, per come conosciamo la storia



degli esseri umani, l'argomentazione razionale è importante perché molti ideali "fanatici", molti pregiudizi, misogini, razzisti, omofobi sono, di fatto, basati su considerazioni non razionali, come credenze o generalizzazioni empiriche false ("Gli ebrei sono avidi"; "Gli omosessuali sono pedofili"; "Le donne sono intellettualmente inferiori agli uomini"; "La razza ariana è biologicamente superiore"; "I bambini cresciuti da due madri lesbiche soffriranno gravi danni psicologici"), assenza di giustificazione, incoerenze, paure inconfessate, conformismo ad una presunta "autorità morale o religiosa", alla tradizione, ecc.<sup>18</sup>.

In terzo luogo, sono anche convinto che qualunque argomentazione razionale, in presenza di risorse intellettuali e temporali limitate, si trasformerebbe ben presto in un dialogo tra sordi, se non vi fossero alcuni *valori di sfondo* condivisi (ad esempio vita, conoscenza, gioco, amicizia, amore, tolleranza, rifiuto del razzismo e del dogmatismo, ecc.)<sup>19</sup>. La differenza è che io credo che l'argomentazione razionale abbia un valore, un'utilità anche quando è probabile che vi sia tra due soggetti un profondo disaccordo sulla risposta da dare a molte questioni morali, compresa una questione specifica che essi stanno discutendo ("Se l'eutanasia debba essere permessa"), mentre Martí sembra ritenere che non c'è alcuna utilità nell'argomentazione razionale, se non presupponiamo che vi sia una risposta (oggettivamente corretta o intersoggettivamente) condivisa alla

<sup>18</sup> E sono anche convinto, come probabilmente lo stesso Habermas, che, salvo forse alcune eccezioni, preferenze e atteggiamenti violenti, antisociali, gravemente intolleranti nascono normalmente in un contesto (educativo, culturale) di violenza e intolleranza. Dunque, bambini educati nel modo giusto, cioè in un contesto di sicurezza affettiva, razionalità, autonomia, rispetto di sé e degli altri, non saranno normalmente dei fondamentalisti religiosi. Da notare, tuttavia, che tali requisiti (ove parte della situazione linguistica ideale) sarebbero totalmente "circolari". Come dire che persone educate nel modo "giusto" (amorevole, rispettoso, autonomo, affettivamente sicuro) avrebbero atteggiamenti, emozioni, desideri "giusti" (amorevoli, rispettosi, autonomi, affettivamente sicuri).

<sup>19</sup> Nel senso che due persone i cui valori sono molto distanti tra loro, in presenza di risorse temporali, intellettuali e materiali scarse, possono anche iniziare a discutere una determinata questione morale e addurre, ciascuno per sé, un discorso *razionale* in favore di quella tesi, ma molto difficilmente potranno continuare la discussione, perché ben presto potrebbero essere in disaccordo non soltanto sul merito della questione morale discussa, ma anche sui criteri (moral) che determinano a quali obiezioni vale la pena rispondere, qual è il grado di importanza di certe decisioni, quali critiche sono ragionevoli, ecc. Sul punto cfr. G. MANIACI, *Razionalità ed equilibrio riflessivo*, cit., pp. 40 ss., in particolare pp. 52-53. Al contrario, il problema di una discussione tra individui che non hanno *alcun* valore in comune non si pone neppure, perché probabilmente non esistono, di fatto, esseri umani che non hanno qualche valore di sfondo (conoscenza, vita, amicizia) in comune.

questione morale che si discute all'interno della comunità<sup>20</sup>. Sarebbe come dire che possiamo argomentare razionalmente (o quasi) solo quando è probabile che, in condizioni ideali, saremmo d'accordo sulla questione da discutere (liceità dell'eutanasia).

Al contrario, come ho mostrato prima, e come sembra evincersi anche dalla definizione di Elster<sup>21</sup>, non c'è ragione di legare la nozione di "deliberazione razionale" alla nozione di "risposta intersoggettivamente o oggettivamente condivisa". L'argomentazione razionale e imparziale, contrapposta alla negoziazione, presuppone che due persone discutano in modo razionale, sincero, imparziale, in base ad una certa concezione del bene comune. L'argomentazione razionale e imparziale non presuppone necessariamente lo scopo di convincere

<sup>20</sup> La tesi è ribadita in PPDD, p. 259. Secondo Martí, in particolare, l'argomentazione razionale sembra un procedimento dialogico, uno scambio di ragioni pro o contro una certa tesi che ha come scopo esclusivo o prevalente convincere razionalmente l'avversario, trovare un accordo con gli altri partecipanti, insomma risolvere una questione morale nel modo più possibile unanime. Ma questa definizione di "argomentazione razionale" è troppo ristretta, perché presuppone che la pratica dell'argomentazione, nel senso contrapposto a negoziazione, presupponga sempre l'esistenza di una risposta oggettivamente o intersoggettivamente corretta relativa a ciò che si discute ("Se l'eutanasia debba essere permessa"). È come se Martí definisse cos'è un'argomentazione razionale non soltanto, come fanno in molti, in relazione alle condizioni della procedura, cioè le condizioni in presenza delle quali un argomento può essere considerato razionalmente valido o ragionevolmente accettabile in un certo contesto, ma anche in relazione allo scopo della procedura stessa. Non sono *soltanto* le condizioni (ideali) che definiscono la procedura argomentativa razionale (conoscenza dei fatti rilevanti, uguaglianza tra i partecipanti, imparzialità, coerenza, ecc.), ma anche lo scopo di raggiungere un accordo, lo scopo di convincere razionalmente l'avversario, definisce cos'è l'argomentazione. Perché se i partecipanti alla deliberazione partono da schemi valutativi plurali e incommensurabili ciò implica che non c'è alcuna possibilità di accordo, dunque la deliberazione non ha senso (RD, p. 29). Ma questo non dovrebbe essere parte della nozione di "argomentazione razionale", ma è solo uno scopo tipico, normale di una strategia decisionale pubblica basata sull'argomentazione, e non sul voto o sulla negoziazione. Perché in presenza di risorse temporali, intellettuali, limitate discutere con qualcuno che già sappiamo la pensa in modo radicalmente diverso è una perdita di tempo. L'argomentazione razionale serve a determinare quale giudizio di valore sia corretto, giusto, sulla base della forza delle ragioni, e può essere compiuta per vari scopi, ad esempio (1) *trasformare* le preferenze e le credenze dell'avversario che hanno difetti (formali) di razionalità e autonomia, e questo solo per il gusto di farlo o di mettere in difficoltà l'avversario; (2) sapere cosa pensa veramente l'avversario una volta eliminate credenze false e preferenze incoerenti, adattive, ecc.; oppure (3) può presupporre la possibilità che le proprie credenze, le proprie preferenze abbiano difetti che ciascun partecipante vuole eliminare o è curioso di conoscere; oppure (4) trovare un consenso razionale a partire da un insieme di valori condivisi. Oppure tutti e quattro gli scopi insieme.

<sup>21</sup> J. ELSTER (ed. by), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 8.

l'avversario né presuppone necessariamente che esista una risposta oggettivamente o intersoggettivamente corretta, condivisa, relativamente a ciò che si discute. Piuttosto è vero che una strategia decisionale basata sull'argomentazione razionale, e non sulla negoziazione, ha *normalmente* lo scopo di convincere razionalmente gli altri del nostro punto di vista, e tuttavia l'argomentazione ha senso, ha un valore anche senza presupporre questo obiettivo. L'argomentazione razionale è comunque indispensabile per stabilire quale sia esattamente il punto di vista dell'avversario, quale sia la tesi da lui avanzata. Perché fino a quando il nostro avversario/interlocutore non supera un certo test di razionalità, coerenza, verità, non possiamo sapere con precisione cosa pensa, qual è la sua opinione. Se dunque il procedimento deliberativo è, per sua natura, destinato a *precedere*, in comunità democratiche e sufficientemente pluraliste, la negoziazione, e se la negoziazione presuppone necessariamente, realisticamente, la conoscenza del punto di vista dell'avversario, dei suoi interessi/desideri, allora l'argomentazione razionale è indispensabile, in ogni caso, per scoprire qual è la base di partenza della negoziazione. Tale base di partenza è auspicabile che sia razionale essa stessa, viceversa, anche i compromessi individuati sarebbero "viziati", non essendo basati sui veri desideri/interessi/progetti dei partecipanti alla discussione<sup>22</sup>. Dunque anche in assenza di una probabile risposta condivisa su molte delle questioni morali, l'argomentazione razionale è utile, ha un senso, sia perché, seppure improbabile, potrebbe sempre condurre i partecipanti ad un accordo ragionato su una certa soluzione ad un problema morale, sia perché, in presenza di un disaccordo persistente, serve a scoprire la base di partenza del futuro compromesso. E tale nozione di argomentazione razionale non può essere considerata parte della nozione di negoziazione (o di persuasione), perché la precede e ne rappresenta un presupposto.

#### 4. *Critica dell'esternalismo delle ragioni per l'azione e del realismo metaetico*

Abbiamo visto perché una concezione della democrazia deliberativa analoga a quella di Martí può essere difesa anche senza presupporre una concezione esternalista delle ragioni/realista morale (monista o poco plu-

<sup>22</sup> In tal senso, non si comprende perché Martí sostenga che sia del tutto irrilevante per Caio che le ragioni di Tizio in favore di una tesi X siano "depurate", in quanto Caio non condivide le ragioni e la tesi X adottata da Tizio. PPDD, p. 263. Al contrario è vero che, se i valori condivisi da Tizio (nazista) sono troppi distanti da quelli condivisi da Caio (liberale), e se quelli di Tizio sono giudicati troppo pericolosi, allora Caio potrebbe avere interesse a convincere Tizio anche in modo non "razionale", ad esempio facendogli credere cose false.

ralista). In questo paragrafo e nel successivo, vedremo perché una concezione della democrazia deliberativa può essere *meglio difesa* in assenza del realismo metaetico, dell'esternalismo delle ragioni per l'azione (soprattutto monista e poco pluralista) e di una concezione ideale della razionalità. E ciò in quanto il non-cognitivismo etico moderato, l'internalismo delle ragioni per l'azione moderato e una concezione limitata della razionalità sono concezioni preferibili. Vedremo anche perché, tra le due concezioni esternaliste delle ragioni e cognitive etiche, quella monista e poco pluralista e quella sufficientemente o estremamente pluralista (sempre in senso ontologico), quest'ultima è quella più compatibile con la democrazia deliberativa. Di razionalità ideale *v.* razionalità limitata mi occuperò nel prossimo paragrafo.

Un'analisi degli argomenti pro o contro il realismo morale/esternalismo delle ragioni e il non-cognitivismo morale/internalismo delle ragioni potrebbe e dovrebbe occupare un'intera monografia. In questa sede mi limiterò ad alcune brevi osservazioni. In linea di massima, sebbene ciò non sia logicamente necessario, il realismo morale e l'esternalismo delle ragioni per l'azione "vanno insieme", cioè chi sostiene il secondo ragionevolmente difende anche il primo. Vanno insieme perché se le ragioni che abbiamo per fare X non dipendono dai nostri desideri (neppure se coerenti, informati, non distorti da conformismo, *wishful thinking*, ecc.), allora devono ragionevolmente, verosimilmente dipendere da valori oggettivi<sup>23</sup>. Va da sé che parlerò qui di realismo morale, non di "oggettivismo etico". Perché, come già detto, realismo morale e antirealismo morale, così come internalismo ed esternalismo delle ragioni per l'azione, sono concezioni mutuamente esclusive, "tertium non datur". Dunque in letteratura tutte le forme o versioni di "oggettivismo etico" sono versioni del realismo morale, oppure, se non ricadono nel realismo morale, sono forme di internalismo delle ragioni/non

<sup>23</sup> Mentre, invece, è ragionevolmente possibile essere realisti morali senza essere esternalisti delle ragioni per l'azione. Se Martí scegliesse questa soluzione essa sarebbe, tuttavia, poco coerente con la sua concezione generale della democrazia deliberativa, oltre che problematica in generale. Sarebbe come dire che si hanno ragioni per credere che X è giusto o è bene, ragioni oggettive, razionalmente conoscibili, cioè che il bene è razionalmente conoscibile, ma che non vi sono ragioni "oggettive" per agire conformemente al bene. Pur essendo il bene oggettivo e razionalmente conoscibile, nonostante gli uomini possano sapere oggettivamente cosa è bene, cioè qual è la risposta corretta a tutte (o alla maggior parte del) le questioni morali, essi hanno o possono avere, tuttavia, ragioni "corrette" per agire non conformemente al bene, per allontanarsi dal bene, cioè possono razionalmente scegliere se fare il bene oppure no. Questa concezione è, ovviamente, molto problematica, ragion per cui non è sostenuta da autori contemporanei come Dancy, McDowell, Nagel, le cui opere sono citate nelle note successive.

cognitivismo moderate, dunque preferisco parlare (in assenza di realismo morale) di internalismo delle ragioni/non cognitivismo moderato.

Ora il realismo morale/esternalismo delle ragioni per l'azione può essere forte oppure debole. Nel primo caso, nella versione forte, esso è difficilmente sostenibile dal punto di vista ontologico ed epistemologico, e infatti quasi nessun autore attuale lo difende. In una versione debole il realismo morale/esternalismo delle ragioni è inutile, cioè inidoneo a realizzare lo scopo per il quale è difeso, oppure è inconsistente, incoerente.

In una versione forte, alcuni autori affermano che esistono "fatti" (e dunque "ragioni") totalmente indipendenti dalle credenze e dalle preferenze delle persone in base ai quali si può stabilire se un giudizio di valore è vero o falso, oggettivamente giusto o sbagliato. E che tali "fatti morali" sono (ovvero si verificano e sono conoscibili nello stesso modo in cui si verificano e sono conoscibili i) fatti soprannaturali, come una legge rivelata da Dio, oppure fatti "naturali", come l'esistenza delle montagne, dei fiumi, degli atomi, ecc. In entrambe le versioni si tratterebbe di fatti totalmente indipendenti dalle credenze e dalle preferenze dell'uomo, ragion per cui tale realismo morale va incontro ad obiezioni ontologiche ed epistemologiche insormontabili ed è completamente abbandonato dalla maggior parte degli autori contemporanei (v. ad esempio Celano, Dancy, Martí stesso, McDowell, Moreso, Nagel, Putnam, ecc.<sup>24</sup>). Se esistono fatti indipendenti dalle credenze e dalle preferenze delle persone, allora esisteranno ragioni per agire ("Non si devono uccidere i dittatori") che sono esterne o totalmente indipendenti dai desideri e dalle preferenze soggettive.

In una versione debole, il realismo morale/esternalismo delle ragioni postula essenzialmente che i valori oggettivi, i fatti cosiddetti "moralì" (e dunque le ragioni per agire), siano o possano essere "fatti sociali" (Stavropoulos), "qualità secondarie", come i colori per intenderci (McDowell), fatti oggettivi come i "numeri" (Scanlon), oppure "preferenze espresse in condizioni epistemiche ideali" (Alexy, Habermas, Moreso,

<sup>24</sup> B. CELANO, *Pluralismo etico, particolarismo e caratterizzazioni di desiderabilità: il modello triadico*, "Ragion pratica", 26, 2006; J. DANCY, *Moral Reasons*, Oxford, Basil Blackwell, 1993, cap. I-II; J.J. MORESO, *El reino de los derechos y la objetividad de la moral*, in E. DICIOTTI (a cura di), *Diritti umani e oggettività della morale*, Pubblicazioni del Dipartimento di Scienze storiche, giuridiche, politiche e sociali di Siena, 2003, pp. 20 ss.; J. MCDOWELL, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, capp. 6-7; T. NAGEL, *The View from Nowhere*, New York, Oxford University Press, 1986, pp. 138 ss.; J.L. MARTÍ, *RD*, cit., p. 84; H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, cap. VI; T.M. SCANLON, *What We Owe to Each Other*, cit., pp. 62-63 (e in generale cap. I-II).

Nino), ma nessuna delle risposte è soddisfacente dal punto di vista del realismo morale stesso<sup>25</sup>.

Se i valori sono “secondary qualities” allora la tesi è incoerente e si ricade nel realismo forte. Perché un determinato oggetto appaia rosso è necessario che si realizzino tre condizioni: una determinata struttura neu-roperceptiva del soggetto, condizioni ambientali favorevoli (luce), e la presenza di una proprietà *primaria* (cioè totalmente indipendente dal soggetto percipiente) nell’oggetto visto come rosso. Se non ci fosse una proprietà primaria presente negli oggetti (indipendentemente dalla difficoltà di individuare empiricamente quale sia), da cui dipende il loro essere rossi, ciò implicherebbe che esseri viventi con le stesse caratteristiche percettive, o che si presuppone abbiano, come tutti gli esseri umani non daltonici, le stesse caratteristiche percettive, in presenza delle medesime condizioni di luce dovrebbero vedere tutti gli oggetti dello stesso colore. E se esiste una proprietà primaria di tipo *morale*, cioè totalmente indipendente dal soggetto, dalle sue credenze e preferenze, ciò presuppone il realismo morale in senso forte<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> Cfr. N. STAVROPOULOS, *Objectivity in Law*, Oxford, Clarendon Press, 1996, cap. IV, soprattutto pp. 111 ss. (il quale sembra condividere, ma non ne sono certo, la tesi per cui i valori oggettivi dipendono da pratiche sociali); J. MCDOWELL, *ivi*, cap. VII; T. SCANLON, *ivi*, pp. 63 ss.; J.J. MORESO, *ivi*, pp. 37 ss.; C. NINO, *El constructivismo ético*, Madrid 1989. Su Alexy e Habermas cfr. le opere citate, in questo lavoro, alle note 48 ss. Alcuni di questi autori, come Putnam, McDowell, sono anche “costruttivisti” in epistemologia, cioè per quanto concerne le ragioni per credere in qualcosa. Ma anche rifiutando una concezione epistemologica realista, cioè l’idea che i soggetti conoscenti siano tendenzialmente in grado, magari solo per approssimazioni successive, di descrivere in modo neutrale e oggettivo quali sono le caratteristiche del mondo, attraverso teorie, concetti che “rispecchino” la realtà così com’è, delle due l’una. O un’epistemologia costruttivista è sufficientemente moderata da affermare che l’attività conoscitiva, in particolare l’attività di giustificazione delle credenze, è soggetta a *vincoli di carattere empirico*, che dipendono in qualche senso da dati empirici provenienti dal mondo esterno, dal “tribunale dell’esperienza”. E allora, se tali vincoli (empirici) esistono, si dovrebbe poi mostrare che anche l’attività di giustificazione dei giudizi morali ha i medesimi vincoli, cosa che non sembra possibile fare. Oppure, se si accetta una versione sufficientemente forte o radicale di un’epistemologia costruttivista, dove l’attività conoscitiva non è soggetta a vincoli di carattere empirico, si cade nello scetticismo o relativismo in senso forte, e in questo caso non c’è più alcun problema, perché non c’è alcuna forma di conoscenza *oggettiva*, né scientifica né morale. Dunque, il cognitivismo morale e l’esternalismo delle ragioni sarebbero ugualmente rigettati (e il non-cognitivismo etico trionfarebbe). Cfr. G. MANIACI, *Razionalità ed equilibrio riflessivo*, cit., pp. 144 ss.

<sup>26</sup> Per tale obiezione cfr. S. BLACKBURN, *Essays in Quasi-Realism*, cit., capp. VIII, IX; G. MANIACI, *ivi*, pp. 178 ss.

Se i valori fossero oggettivi nello stesso senso dei *numeri naturali* ho forti dubbi che questo sarebbe di qualche vantaggio per gli scopi dei realisti morali, cioè individuare una risposta corretta alle questioni morali, indipendentemente dalle contingenze soggettive, culturali, storiche, ecc. Non sono un esperto in materia, ma se la matematica è «il modello di scienza che procede per deduzioni»<sup>27</sup>, sulla base di un insieme dato di concetti *primitivi* e di assiomi che non sono dimostrabili all'interno della teoria medesima (assiomi che alcuni considerano “convenzionalmente” noti o veri, dati i termini primitivi, altri autori necessariamente veri), allora sembra che essa proceda tramite ragionamenti analitici, non ampliativi, date le definizioni e i termini primitivi di partenza<sup>28</sup>.

D'altro canto, è ovvio che esistono fatti umani, istituzionali, come la moneta o il territorio statale, un romanzo o un concerto, differenti da quelli naturali. Si tratta di fatti che hanno, si dice comunemente, un doppio livello di esistenza, uno empirico (il pezzo di carta sul quale hanno stampato l'immagine di Lincoln) e uno simbolico, il significato che una certa comunità attribuisce a quel fatto empirico (la moneta come mezzo di scambio di beni e servizi), e dunque il verificarsi di un fatto umano può rendere vero o falso un certo giudizio (“Tizio ha cento euro”). Ma i fatti umani, sociali, istituzionali che rendono veri o falsi giudizi vertenti su questioni morali sono pratiche sociali convenzionali (in senso lato, contrapposto a “naturali”), insiemi complessi di credenze e comportamenti, fatti che rendono veri o falsi giudizi descrittivi, e non valutativi, giudizi come “Secondo la comunità X l'eutanasia deve essere permessa”. Non ci sono fatti umani, istituzionali che possano rendere corretto un giudizio di valore “oggettivo”, ma solo una credenza

<sup>27</sup> G. TUZET, *La prima inferenza. L'abduzione di C.S. Pierce fra scienza e diritto*, Torino, Giappichelli, 2006, p. 141.

<sup>28</sup> Una tesi analoga è sostenuta da S. BLACKBURN, *Essays in Quasi-Realism*, cit., cap. III. Alcuni autori affermano che tale rappresentazione della matematica non spiega «come sia possibile che la matematica sia analitica e produca costantemente nuove scoperte». G. TUZET, *ivi*, p. 142. La risposta potrebbe essere che «come nella ricerca scientifica così in logica e in matematica si formulano osservazioni, si elaborano esperimenti, si confermano ipotesi. L'unica differenza è che le osservazioni non riguardano degli oggetti esterni ma dei modelli o diagrammi costruiti dall'immaginazione». La matematica, dunque, procederebbe anche tramite “deduzioni teorematichè”, come le denomina Tuzet seguendo Peirce, nelle quali il contenuto delle premesse iniziali, il contenuto delle icone o diagrammi iniziali, è arricchito in modo da portare a conclusioni non implicite nelle premesse iniziali. In questo caso, tuttavia, concordo con Tuzet che la matematica sarebbe “informativa”, cioè produrrebbe un'informazione nuova soltanto relativamente ad un nuovo *token* (che può essere anche generale) di un certo *type* (ad esempio, si scopre banalmente che Tizio, un singolo, concreto, essere umano, è mortale) già conosciuto, ma non sarebbe ampliativa, cioè produttiva di nuova conoscenza in generale. Cfr. G. TUZET, *ivi*, pp. 149-150.

relativa ai valori condivisi da una comunità di persone, cioè relativa ad un giudizio di valore “intersoggettivamente condiviso”.

Dunque è vero che non esistono soltanto atomi e fiumi, ma anche corruzioni di pubblici ufficiali e sacrifici umani, ma i fatti che rendono vero o falso un giudizio su di essi (“Tizio ha compiuto un sacrificio umano”; “Tizio è un pubblico ufficiale corrotto”) dipendono, in modo sicuramente complesso, e spesso difficile da determinare, da un insieme di credenze e comportamenti relativi a ciò che vale come un “sacrificio umano”, o come una “corruzione di un pubblico ufficiale” all’interno di una certa comunità, ma ciò non implica che esistano “fatti morali” che possano rendere vero o falso un giudizio sulla malvagità “oggettiva”, cioè indipendente dalle credenze e dalle preferenze (razionali, autonome, ecc.) di qualcuno, dei sacrifici umani.

L’idea, infine, secondo la quale una tesi è razionalmente e moralmente corretta quando è espressa in condizioni epistemiche ideali o ipotetiche (coerenza, conoscenza dei fatti rilevanti, assenza di distorsioni non razionali, ecc.) rappresenta una forma di internalismo delle ragioni moderato, à la Williams, qualora le condizioni ideali o ipotetiche sono formali, mentre rappresenta una forma mascherata di esternalismo delle ragioni/realismo morale (in senso forte) in caso contrario. Ma di questo ho già parlato nel paragrafo precedente a proposito della nozione di “miglior argomento”.

Fin qui abbiamo analizzato alcuni (classici) argomenti di carattere ontologico ed epistemologico. Ma anche dal *punto di vista ideologico*, abbiamo tutto da guadagnare, e nulla da perdere, adottando una concezione (formale o) internalista delle ragioni e della razionalità moderata e il non-cognitivismo etico moderato, in luogo di una concezione sostanziale o esternalista delle ragioni e realista metaetica. Per quale ragione? E cosa c’entra l’ideologia?

Il problema è che sembrano esserci alcune conseguenze normalmente (inevitabilmente?) prodotte dall’uso delle espressioni “Tizio è irrazionale”, “Tizio non ha alcuna ragione per fare X”. Nessuno pensa seriamente di poter dialogare con un bambino (piccolo) o con uno schizofrenico-paranoico, al fine di stabilire quale sia la cosa più giusta da fare in un certo momento, o quale sia il *suo bene*, perché, come suol dirsi in ambito giuridico, si tratta in genere di una persona incapace di intendere e di volere. Allo stesso modo pochi, in un’assemblea legislativa o in una riunione di condominio, prenderebbero sul serio affermazioni considerate false o palesemente incoerenti<sup>29</sup>. La conseguenza principale, dunque, che deriva dall’uso dell’espressione “X (un discorso, un’azione, ecc.) è irrazionale o non razionale” sembra essere la chiusura di ogni spazio argomentativo. E non sembra che tale conseguenza possa essere facilmente eliminata

<sup>29</sup> Salvo ovviamente vi sia lo scopo di manipolare l’avversario.



(mediante una definizione stipulativa di “razionalità”), né pare che abbia senso farlo. Ora se si adotta una concezione esternalista o sostanziale della razionalità, tali conseguenze si moltiplicano, data la connessione tra razionalità e moralità. Si instaura, infatti (in modo più o meno consapevole) un’analogia tra una persona che ha convinzioni ideologiche (molto) differenti dalle nostre e uno schizofrenico o un nevrotico affetto da un comportamento ossessivo-compulsivo. Ovvero si mettono sullo stesso piano discorsi nei quali altri difendono tesi normative che non condividiamo e discorsi che non sono sufficientemente razionali perché affetti da una grave incoerenza logica, o perché supportati da credenze considerate (dalla comunità scientifica) false. In tal modo, si induce un soggetto a rivedere le proprie posizioni, pena l’accusa di irrazionalità, ovvero perde di significato ogni dialogo con l’altro, qualora questi insista nel non cambiare idea<sup>30</sup>.

Per spiegare le conseguenze ideologicamente pericolose derivanti dall’uso di un linguaggio della razionalità e delle ragioni “sostanziale”, è opportuno far riferimento a *quattro* ambiti di applicazione: la psichiatria, il processo penale, il diritto penale e lo spazio della discussione pubblica, giuridica e politica. Immaginiamo il caso di un uomo – Bill – che uccide altri uomini, per denaro e per il gusto di farlo. Lo stesso esempio si potrebbe fare con un nazista contemporaneo, la cui ideologia sia coerente e basata su credenze scientificamente corrette (ammesso che esista un nazista del genere, cosa logicamente possibile ma storicamente falsa o improbabile). Abbiamo una qualche ragione di considerare Bill irrazionale o di considerare le sue azioni, le sue preferenze non razionali per il *solo fatto* che sono considerate (“oggettivamente”) immorali? Non mi sembra. Andiamo con ordine.

Per quanto concerne la psichiatria, se si adotta una concezione sostanziale della razionalità, si produce o si può ragionevolmente produrre un effetto *terrificante*, cioè la trasformazione della psichiatria in una pseudoscienza militante, dove il concetto stesso di patologia mentale (e *a fortiori*

<sup>30</sup> Con le parole di Williams: «There are of course many things that a speaker may say to one who is not disposed to F when the speaker thinks that he should be, as that he is inconsiderate, or cruel, or selfish, or imprudent; or that things, and he, would be a lot nicer if he were so motivated. Any of these can be sensible things to say. But one who makes a great deal out of putting the criticism in the form of an external reason statement seems concerned to say that what is particularly wrong with the agent is that he is *irrational*. It is this theorist who particularly needs to make this charge precise: in particular, because he wants any rational agent, as such, to acknowledge the requirement to do the thing in question (...) But the formulation in terms of reasons does have an effect, particularly in its suggestion that the agent is being irrational, and this suggestion, once the basis of an internal reason claim has been clearly laid aside, is bluff». B. WILLIAMS, *Internal and External Reasons*, cit., pp. 110-111.

quello di «incapacità di intendere e di volere») sarebbe pesantemente condizionato dai giudizi di valore degli psichiatri, con le conseguenze devastanti già viste in passato quando si considerava l'omosessualità una malattia mentale. In altri termini, Bill potrebbe essere considerato "folle", "mentalmente instabile", o irrazionale per il solo fatto di essere (considerato) immorale. E non credo che tale classificazione gioverebbe al rigore scientifico che anche categorie e concetti utilizzati dalla psichiatria o dalla psicologia criminale dovrebbero avere.

In secondo luogo, per quanto concerne il processo penale, non bisogna dimenticare che qualificare un'azione come irrazionale o non sufficientemente razionale (in quanto malvagia) pone normalmente, o potrebbe porre, la persona che adotta quel comportamento su di un piano di *non imputabilità penale*, dunque di irresponsabilità nell'ambito di un giudizio penale, come accade in molti Stati di diritto costituzionale a coloro che hanno commesso un delitto e che vengono giudicati (anche momentaneamente) "incapaci di intendere e di volere" o "non responsabili" dell'azione compiuta. In terzo luogo, se Bill suole uccidere altri uomini per guadagnare denaro e per il gusto di farlo, credo sia ragionevole aspettarsi che la comunità organizzata, al fine di auto-proteggersi, eserciti la coazione contro di lui, condannandolo, dopo un giusto processo, al carcere a vita. È questa un'azione che non può essere compiuta adottando una concezione formale della razionalità? Abbiamo bisogno di considerare Bill folle, o di considerare i nazisti folli, o la loro ideologia folle, per condannarli al carcere a vita? Ovviamente no.

Infine, dal punto di vista dell'agorà pubblica, dei luoghi giuridici e politici dove si esercita la ragione pubblica (Parlamenti, Corti supreme, TV, giornali, etc.), credo che una concezione sostanziale della razionalità e delle ragioni per l'azione si riveli *poco o meno compatibile* con i valori della democrazia deliberativa, dell'uguale partecipazione al dibattito pubblico, della tolleranza delle idee altrui. *Apostrofare* come folli o non sufficientemente razionali le idee politiche degli avversari (se non gli avversari stessi), per il solo fatto di non condividerle, eleva la conflittualità politica e sociale e rende impossibile, o molto difficile, il realizzarsi di un dialogo sincero, pubblico, aperto, imparziale, tra diversi "attori istituzionali", in Parlamento come in seno ad una Corte Suprema, una discussione nella quale ciascuno dei partecipanti si sforza di analizzare le ragioni pro o contro una certa tesi e di replicare alle obiezioni altrui.

Non vorrei, a questo punto, essere frainteso. Non sto dicendo che tutti i sostenitori di tale concezione della razionalità condividano un'ideologia per certi aspetti intollerante o antidemocratica o vogliano, deliberatamente, ingannare i loro avversari politici. Quanto sostengo è che una teoria sostanziale della razionalità ha un'*implicazione necessaria*, inevitabile, spesso taciuta, negata, ferocemente rimossa dai suoi sostenitori: l'essere difficilmente compatibile con i valori dell'uguale partecipazione al dibattito pubblico e della

democrazia deliberativa<sup>31</sup>. Che ciò sia un problema grave per i teorici di una concezione sostanziale è dimostrato dal fatto che alcuni autori contemporanei, come Thomas Scanlon e John McDowell, pur essendo convinti assertori di una concezione sostanziale della razionalità, cercano *esplicitamente* di evitare implicazioni ideologiche talmente scomode, tentando di difendere una qualche versione *moderata* di una teoria sostanziale delle ragioni<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Perché una teoria delle ragioni esterne è *poco o difficilmente compatibile* con i valori della tolleranza, della democrazia deliberativa? Perché “difficilmente compatibile”? Perché non sono certo si tratti di un’incompatibilità assoluta, logica. Piuttosto una teoria delle ragioni esterne sembra normalmente, verosimilmente, “ragionevolmente” incompatibile, ovvero lo è molto spesso, nella maggior parte dei casi, cioè nella maggior parte delle sue possibili formulazioni o delle sue concretizzazioni, con i valori di cui sopra. Si potrebbe affermare che ci sia, *forse*, un solo caso di compatibilità, cioè l’ipotesi di qualcuno (e questo sembra, ad esempio, il caso di Bruno Celano e di altri autori, cfr. B. CELANO, *Pluralismo etico, particolarismo e caratterizzazioni di desiderabilità: il modello triadico*, cit.) che condivida una concezione delle ragioni esterne che sia innanzitutto pluralista, e non monista; in secondo luogo che abbia un concetto di pluralismo abbastanza forte e molto ampio, in base al quale tutti o la maggior parte degli ideali possono “trasformarsi” in valide ragioni, di modo da considerare non sufficientemente razionali pochi ideali, o poche convinzioni etico-politiche, come il razzismo o il nazismo; che non qualifichi *irrazionali* (bensì non sufficientemente razionali) discorsi, azioni o persone solo perché giudicati immorali; e, infine, che condivida espressamente i valori della tolleranza, del liberalismo, della democrazia deliberativa. Tuttavia, ammesso, e non concesso, che il nazismo sia un “ideale” o un’ideologia razionalmente sostenibile anche dal punto di vista di una concezione formale della razionalità (visto, a tacer d’altro che il concetto di “razza superiore” è scientificamente infondato e ridicolo), e assunto che si tratta di un’ideologia, se non irrazionale, a tal punto irragionevole che non vale neppure la pena di spendere tempo e risorse nei Parlamenti e nelle Corti di Giustizia per confutarla, mi sembra, tuttavia, permanga un errore categoriale, se non altro inutile, oltre che pericoloso, nel qualificare irrazionali anche desideri “estremi” come quello di vivere all’interno di una comunità chiusa e “purificata”, di uomini e donne, bianchi, cosiddetti “sani” (cioè privi di handicap tradizionalmente intesi), eterosessuali, cristiani, *non-comunisti*, ecc., desiderio a volte realizzato fino alle estreme conseguenze dell’annientamento dell’*altro*. Se vogliamo togliere la parola ai criminali nazisti, emarginarli intellettualmente e politicamente, o chiuderli in carcere e buttare via la chiave, come sarebbe giusto fare, abbiamo bisogno di pensare che (i loro “ideali”) siano necessariamente folli? Non credo. E non credo soprattutto che “questa patente di irrazionalità”, così attribuita, farebbe progredire gli studi di criminologia e psichiatria. Perché non accettare la *banalità del male*?

<sup>32</sup> Un’analisi dettagliata degli argomenti, a volte confusi e contraddittori, elaborati a tal scopo da Scanlon, in *What We Owe to Each Other*, cit., cap. I, e da McDowell, in *Might There Be External Reasons?* (cap. V di MCDOWELL, *Mind, Value, and Reality*, cit.), si trova nel mio *Razionalità ed equilibrio riflessivo nell’argomentazione giuridica*, cit., pp. 171 ss. Altri autori sono talmente *desiderosi* di liberarsi del peso di implicazioni ideologiche così imbarazzanti che preferiscono rimuovere, sostanzialmente, il problema. Cfr. D. BRINK, *Il realismo morale e i fondamenti dell’etica*, cit. Oppure affermano esplicitamente di volersene

Se finora – si potrebbe obiettare – ho parlato prevalentemente di una concezione esternalista delle ragioni e della razionalità *radicale*, estrema, concezione difesa da pochi autori, è opportuno adesso analizzare la variante moderata dell'esternalismo delle ragioni per l'azione e del cognitivismo etico, che è la concezione più diffusa. Ad esempio, sia Scanlon che McDowell affermano che non è opportuno qualificare una *persona* come irrazionale sol perché condivide valori morali differenti dai nostri<sup>33</sup>, anzi Scanlon sembra usare l'espressione «open to rational criticism» (anche) per indicare comportamenti o atteggiamenti che sono talmente immorali da avere un qualche difetto di razionalità<sup>34</sup>. Un secondo elemento di *moderazione* è che molti teorici della razionalità sostanziale, che sono anche cognitivisti in morale, ritengono che il *bene* sia oggettivo, ma plurale, che i valori “oggettivamente” giusti, i valori o i desideri che si ha una qualche ragione per realizzare, sono sempre una pluralità irriducibile, conflittuale, secondo alcuni addirittura incommensurabile<sup>35</sup>. Di modo che anche le ragioni per agire sono altrettanto “plurali” e soltanto *alcuni* sarebbero i desideri considerati irrazionali o non sufficientemente razionali (cioè che non si ha alcuna ragione di soddisfare).

Nonostante tutti questi *caveat*, nonostante tale moderazione sia sicuramente apprezzabile, essa non elimina l'effetto ideologicamente pericoloso derivante dall'uso sistematico di un linguaggio *sostanziale* delle ragioni. Per tre motivi. In primo luogo, sostenere che una persona non è irrazionale, se vuole realizzare certi desideri, ma fa delle *affermazioni* o compie delle azioni irrazionali, è meno grave, ma è pur sempre un linguaggio fortemente “problematico” che rende, a mio avviso, impraticabile qualunque dibattito pubblico all'interno di un Parlamento o di una Corte Costituzionale.

In secondo luogo, se diciamo che Tizio non ha *alcuna ragione* per suicidarsi, non perché Tizio sia affetto da delirio paranoico o abbia informazioni (palesamente) false sulla realtà, ma perché suicidarsi è immorale, oppure se diciamo che la decisione di suicidarsi è, non irrazionale, ma criticabile dal punto di vista della razionalità (*open to rational criticism*), sicuramente l'effetto *repressivo* è minore, ma è pur sempre presente, perché se una decisione è criticabile dal punto di vista della razionalità vuol dire

liberare, ma non spiegano (e argomentano) come. Si veda J. Dancy, *Moral Reasons*, cit., soprattutto pp. 9 ss.; ID., *Contro le ragioni basate su desideri*, “Ragion pratica”, 20, 2003.

<sup>33</sup> Si vedano J. McDOWELL, *ivi*, p. 77-78, pp. 103-104, 107; T. SCANLON, *ivi*, pp. 25 ss.

<sup>34</sup> Cfr. T. SCANLON, *ivi*, pp. 27 ss. Ma questo aspetto del pensiero di Scanlon è, devo dire, abbastanza confuso.

<sup>35</sup> Cfr. B. CELANO, *Pluralismo etico, particolarismo e caratterizzazioni di desiderabilità: il modello triadico*, cit., pp. 133 ss.; J. DANCY, *Cos'è il particolarismo in etica?*, “Ragion pratica”, 26/2006; ID., *Ethics without Principles*, Oxford, Clarendon Press, 2004; T. SCANLON, *ivi*, cap. I-II-VIII; e gli autori (Nagel, Barberis, ecc., citati alla nota 9).

che essa non soddisfa (almeno) uno dei criteri che determinano ciò che è razionale. Senza contare che è molto difficile separare, oltre un certo limite, il giudizio sulle preferenze e le azioni di una persona dal giudizio sulla persona stessa. Se Tizio *continua* a (credere ed) affermare che una certa azione, considerata da una comunità X irrazionale o poco razionale (in quanto profondamente immorale), è (razionale e) moralmente giusta, allora è verosimile che, nel breve o medio periodo, anche Tizio sia considerato, da quella comunità, folle o criticabile dal punto di vista della razionalità.

In seno ad una concezione esternalista pluralista moderata *à la* Scanlon vi sarebbe, infatti, una strana disarmonia, un'incoerenza, tra una concezione della razionalità e della malattia mentale (una persona non è irrazionale o folle se vuole realizzare ciò che pensiamo che moralmente non dovrebbe assolutamente fare) e una concezione delle ragioni per l'azione (Tizio non ha alcuna ragione di fare ciò che pensiamo che moralmente non dovrebbe assolutamente fare, ovvero le sue preferenze o azioni non sono sufficientemente razionali). Come se dicessimo: Bill uccide periodicamente altre persone per denaro e per il gusto di farlo. Tuttavia Bill non è, per ciò solo, irrazionale o mentalmente disturbato. Né le sue preferenze o azioni sono irrazionali. Dunque la psichiatria, in relazione o meno ad un processo penale, non ha bisogno di considerarlo tale. Tuttavia Bill non ha *alcuna ragione* (razionale) per uccidere altre persone per denaro e per il gusto di farlo, alcun argomento razionalmente valido per giustificare la sua condotta, dunque questa sua preferenza, l'argomentazione che la giustifica, e l'azione relativa non sono perfettamente o sufficientemente razionali.

Un esternalista moderato potrebbe obiettare che a volte *persone* (complessivamente) "razionali" producono discorsi o compiono azioni che sono non sufficientemente razionali, perché, da un punto di vista formale, contengono contraddizioni, si fondano su credenze false, ecc. Vero. Tuttavia persone (sufficientemente) razionali (oltre che in buona fede) *non* continuano a credere e affermare che il discorso contenente una contraddizione o un'affermazione falsa è corretto (una volta che l'abbiano scoperta). Né continuano ad agire in base ad esso. Normalmente abbandonano, una volta scoperta, la credenza falsa o eliminano la contraddizione (o affermano che non vi è alcuna ragione per tenere un certo comportamento, nonostante non riescano a smettere di porlo in essere, come nei disturbi d'ansia o nelle fobie). Che dire, invece, se Bill continua a sostenere che è giusto uccidere altri esseri umani per denaro e per il gusto di farlo? Dovremmo considerarlo pazzo? Non c'è il rischio di considerarlo tale (o che psichiatri e psicologi lo considerino tale), con conseguenze fortemente negative dal punto di vista della classificazione generale di un

soggetto come “malato mentale”, o “incapace di intendere e di volere” (eventualmente di volere una determinata azione), e della rilevanza di tale classificazione nell’ambito del processo penale?<sup>36</sup>. Chiaramente sì.

In terzo luogo, se i valori o i desideri che Tizio ha una qualche ragione per realizzare sono sempre una pluralità irriducibile, conflittuale, di modo che soltanto *alcuni* sarebbero i desideri considerati irrazionali o non sufficientemente razionali, ciò non esclude affatto le implicazioni poco compatibili con i valori della uguale partecipazione al dibattito pubblico e della democrazia deliberativa, ma le *circoscrive* ad alcuni desideri soltanto, non a tutti. Fermo restando che non si comprende come si potrebbe delimitare in modo plausibile il confine tra la pluralità irriducibile, conflittuale, incommensurabile di desideri che si ha una qualche ragione di realizzare e quelli che, invece, *sfortunati*, non si ha alcuna ragione di realizzare. Quali ragioni ontologiche ed epistemologiche vi sarebbero, infatti, per stabilire

<sup>36</sup> A questo punto Scanlon (immagino) potrebbe obiettare che esistono sia disordini gravi della personalità, come depressione, disordine maniaco della personalità, schizofrenia, sia altri disturbi dell’affettività, della personalità, meno gravi, perché ad esempio non soddisfano tutti i requisiti previsti per un determinato disturbo (ma solo uno di essi), o non sono abbastanza duraturi nel tempo, o non cagionano un malessere o un’alterazione grave o significativa della vita lavorativa e sociale del soggetto. I disturbi gravi sono quelli di cui si occuperebbe la psichiatria forense, e che sono rilevanti ai fini di determinare, ad esempio nel processo penale, se e in che misura un soggetto sia capace, anche temporaneamente, di intendere e di volere, responsabile del delitto compiuto. I disturbi meno gravi non sarebbero rilevanti a tal fine. E tra di essi vi sarebbero (oltre a determinate nevrosi) anche “disturbi” derivanti dal persistere di determinate preferenze e tendenze ad agire in certi modi, ad esempio quella di Bill di uccidere altri esseri umani per denaro e per il gusto di farlo, oppure atteggiamenti misogini, ecc. Ma il punto è proprio questo. Non credo che tale separazione tra disturbi gravi e disturbi meno gravi (che ovviamente va fatta) debba essere effettuata in questo modo. Anche se affermiamo che Bill ha un “disturbo della personalità” meno grave, perché non ha allucinazioni ma gli piace in modo costante e sistematico uccidere altre persone per soldi e per il gusto di farlo, tale classificazione porta con sé delle conseguenze, nel senso che le azioni di chi ha un disturbo della personalità meno grave (nevrosi) sono normalmente considerate azioni maggiormente scusabili, azioni di cui il soggetto non è (o è meno) responsabile ovvero che non ha compiuto intenzionalmente. Così come accade a chi ha un attacco di panico, una reazione fobica improvvisa, un momento depressivo o un comportamento ossessivo-compulsivo. In secondo luogo, poiché esiste un disaccordo profondo su ciò che è moralmente corretto, è del tutto inopportuno che vi siano sistematicamente (in modo massiccio) giudizi di valore morali tra i criteri che determinano l’uso scientificamente corretto, nella psichiatria come nella psicologia, nel processo penale come nella filosofia del diritto e morale, di termini come “razionalità”, “incapacità di intendere e di volere”, “malattia mentale”, “disturbo della personalità”. La psichiatria contemporanea americana, infatti, prevede vari tipi di disturbi, ansia, paranoia, depressione, ecc., ma non prevede coerentemente che esistano disturbi della personalità come quello dell’“assassino”, dello stupratore o dell’adultero. Cfr. DSM-IV, manuale di diagnostica redatto dagli psichiatri americani.

questa linea di confine? Nessuna secondo me (cioè nessuna che non dipenda da qualche arbitraria e fantasiosa *weird metaphysics*), di modo che la separazione tra la pluralità, conflittuale, di desideri “buoni”, dunque razionalmente accettabili, e l’insieme di quelli “cattivi”, dunque razionalmente inaccettabili, sarebbe verosimilmente dettata da considerazioni ideologiche (dunque arbitrarie), con le conseguenze che già conosciamo<sup>37</sup>.

In conclusione, se vi sono problemi di compatibilità tra una concezione esternalista delle ragioni moderata e pluralista (in senso forte e ontologico) à la Scanlon e i valori della tolleranza, dell’uguale partecipazione al dibattito pubblico, ecc., credo vi siano gravi problemi di coerenza/compatibilità tra una concezione esternalista delle ragioni/cognitivistica etica monista e non pluralista (in un senso sufficientemente forte) e i medesimi valori.

### 5. Critica della razionalità ideale

L’ultimo problema, anche questo, tuttavia, facilmente risolvibile senza intaccare la struttura fondamentale della teoria della democrazia di Martí, è che quest’ultima sembra spesso presupporre una teoria della razionalità ideale, come quella di Habermas, mentre in un passaggio di RD sembra oscillare tra una concezione ideale e una concezione differente, assimilabile a quella “limitata”, della razionalità. Cerchiamo di comprendere la differenza tra concezioni ideali e limitate della razionalità pratica, le ragioni della superiorità di quella limitata e la posizione di Martí in merito.

Distinguiamo, in particolare, *due tipi di condizioni* nelle quali si può svolgere un discorso razionale, condizioni materialmente, temporalmente e intellettualmente *ideali* e condizioni *limitate*. Le condizioni ideali sono condizioni che nessun essere umano può raggiungere nel corso della sua vita, come un’intelligenza o una memoria illimitate, oppure risorse materiali infinite. Le seconde sono le condizioni abituali in cui gli esseri umani devono risolvere problemi pratici. In un discorso razionale che si svolge in *condizioni limitate*, una

<sup>37</sup> In altri termini, ciò che rende anche una concezione sostanziale della razionalità “pluralistica” difficilmente compatibile con i valori della tolleranza e della democrazia deliberativa è che, di per sé, tale concezione non fornisce alcuna garanzia su quali valori saranno considerati razionali e quali no. Dunque è possibile che un autore consideri il liberalismo, il socialismo, il comunismo (perfino la tolleranza) valori che è *razionale* condividere o realizzare, e consideri assurdi e insensati soltanto il nazismo e il razzismo, ma nulla garantisce che sia così, cioè nulla, a livello concettuale, garantisce “cosa” rimane fuori dal pluralismo delle ragioni e cosa no, di modo che alcuni (esternalisti delle ragioni, ma pluralisti) potrebbero continuare a considerare irrazionali il desiderio di avere rapporti omosessuali, il desiderio di avere due mogli, il desiderio di “sniffare” cocaina, ecc.

risposta alle critiche di carattere normativo (ovvero l'insieme delle ragioni teoriche considerate vere individuato) è *sufficiente* quando i benefici che l'agente (o un partecipante al discorso) si aspetta da un ulteriore utilizzo di risorse intellettuali e temporali da destinare all'argomentazione sono superiori ai costi (o agli svantaggi) che l'agente (o un partecipante al discorso) prevede comporti l'uso di tali risorse<sup>38</sup>.

In altri termini, poiché, in presenza di risorse limitate, ottenere informazioni addizionali, rispondere alle obiezioni, controllare se una credenza è vera o falsa, se due preferenze sono coerenti, ha un *costo*, è necessario individuare delle strategie per restringere il campo, in termini di *quantità* e *qualità*, delle ragioni (teoriche e normative) pro o contro da analizzare, delle obiezioni cui rispondere, ecc. Quali strategie? Ad esempio, sembra razionale che l'agente offra una risposta ad un numero di obiezioni *crescente* al crescere dell'importanza dei fini da raggiungere, cioè della decisione da prendere, oppure che offra una replica più o meno articolata a seconda della ragionevolezza delle obiezioni avanzate, ecc. La *ratio* di tali strategie diventa immediatamente comprensibile ove si difenda, come si fa in questa sede, una concezione della razionalità, non solo formale, ma anche *limitata*, una concezione, cioè, ispirata alle idee dell'economista Herbert A. Simon<sup>39</sup>.

Secondo una concezione della razionalità limitata, gli esseri umani non possono che analizzare argomenti pro o contro (e prendere

<sup>38</sup> «La regola formale è che dovremmo deliberare fino al punto in cui i probabili benefici derivanti da un miglioramento del nostro piano meritano esattamente il tempo e lo sforzo della nostra riflessione». J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971, trad. it. p. 345. Tale requisito, della sufficienza delle ragioni, è parte della nozione di "discorso razionale condotto in condizioni limitate" che potrebbe essere definita in questo modo: una tesi normativa è razionalmente giustificata se è giustificata sulla base di ragioni esplicitamente corrette dal punto di vista della logica, prive di distorsioni non razionali, se è giustificata in modo sufficiente sulla base di ragioni teoriche garantite sulla base di dati empirici dalla comunità scientifica di riferimento, e se le ragioni normative avanzate in favore di quella tesi sono generali e offrono una risposta sufficiente alle obiezioni sollevate, o che potrebbero essere sollevate, all'interno del discorso medesimo. Cfr. G. MANIACI, *Razionalità ed equilibrio riflessivo*, cit., pp. 16 ss. Tale definizione, ovviamente, presuppone l'adesione ad una concezione formale e limitata della razionalità.

<sup>39</sup> Nell'ambito dell'economia e delle scienze sociali, infatti, Herbert A. Simon è considerato il padre di tutte le teorie della cosiddetta *bounded or limited rationality*, teorie tradizionalmente in conflitto con le teorie cosiddette *classiche* della scelta razionale (*classical rational-choice theory*), almeno a partire dall'uscita, nella metà degli anni cinquanta, di alcuni suoi saggi fondamentali in tema di *theory of choice*. Sul tema si vedano, almeno, H.A. SIMON, *A Behavioral Model of Rational Choice*, "The Quarterly Journal of Economics", 69, 1955; H.A. SIMON, *Models of Man*, New York, Wiley, 1957 e i lavori citati, oltre, alle note successive.



decisioni) al fine di risolvere un problema pratico in presenza di un insieme di vincoli, ad esempio vincoli materiali (economici), intellettuali (limiti di memoria, attenzione, comunicazione, ecc.), temporali, ecc. E tali vincoli devono essere presi in considerazione al fine di definire cos'è la razionalità (pratica). Secondo una concezione limitata, infatti, una persona razionale non individua (né deve individuare) necessariamente il mezzo o la strategia ottimale (in senso assoluto) per realizzare un fine; basta che individui un mezzo ritenuto *sufficiente* o *soddisfacente*<sup>40</sup>.

Una concezione limitata della razionalità si contrappone ad una concezione che possiamo chiamare *ideale*, e dunque *disumanizzante*, della razionalità. Vi sono diversi modi, ugualmente accettabili, di interpretare una concezione della razionalità ideale. Uno di essi è che un agente è idealmente razionale quando giustifica una tesi normativa (addotta al fine di risolvere un problema pratico) sulla base di ragioni logicamente corrette, sulla base di ragioni teoriche considerate vere dalla comunità scientifica di riferimento, e quando le ragioni normative avanzate sono generali e offrono una risposta *a tutte le* critiche e le obiezioni (empiricamente possibili) che potrebbero essere mosse. Poiché tali requisiti possono essere soddisfatti soltanto in presenza di condizioni materiali, temporali e intellettuali ideali, assumerò (per definizione) che un "discorso razionale condotto in condizioni ideali" è un discorso condotto da un agente idealmente razionale, come sopra definito.

In questo caso, ciò che si richiede è che le preferenze dell'agente siano coerenti e giustificate fino ai principi e valori cosiddetti "ultimi" (realizzando una sorta di equilibrio riflessivo ampliato), che (tutte) le sue credenze siano epistemicamente giustificate in base agli *standard* imposti dalla comunità scientifica di riferimento, e che la conoscenza dei fatti rilevanti (entro i limiti delle credenze condivise dalla comunità scientifica)

<sup>40</sup> Cfr. J. ELSTER, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, cap. I; J. ELSTER (ed.), *Rational Choice*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, p. 25; H. SIMON, *A Behavioral Model*, cit., pp. 109-110, 117-118 (dove l'autore usa i termini «*satisfactory pay-off*» o decisione razionale che sia «good enough»). Sul punto che qui non posso affrontare, e sulla letteratura di riferimento, cfr. G. MANIACI, *Razionalità ed equilibrio riflessivo*, cit., cap. I, in particolare pp. 24 ss. Nonostante alcune oscillazioni (tra razionalità "oggettiva" e "soggettiva"), la medesima concezione della razionalità limitata sembra condivisa anche da Rawls (§ 64) quando (citando Simon) dice che «(...) il piano migliore per un individuo è quello che adotterebbe se possedesse informazione completa (...). Esso determina il suo bene reale (...). Bisogna notare, comunque, che una persona razionale, di solito, smetterà prima di aver trovato il piano migliore a lei accessibile. Spesso si accontenterà quando dispone di un piano soddisfacente». J. RAWLS, *A Theory of Justice*, cit., trad. it. p. 344.

sia completa<sup>41</sup>. L'adozione di una concezione ideale della razionalità avrebbe, da un lato, effetti disastrosi, poiché gli *standard* che devono essere osservati perché un discorso sia razionale (ad esempio, la conoscenza di *tutti* i fatti rilevanti) sono impossibili, o molto difficili, da soddisfare e, dall'altro, esiti radicalmente scettici, perché tutti gli esseri umani (o la maggior parte di essi), in virtù dei loro limiti cognitivi, sarebbero indistintamente irrazionali (o non sufficientemente razionali)<sup>42</sup>.

Secondo una concezione limitata, invece, il concetto di razionalità argomentativa dipende dal temperamento di *due principi*, entrambi fondamentali, ma confliggenti l'uno con l'altro: «(...) una spiegazione della razionalità deve focalizzarsi non soltanto sul *metodo* tramite il quale si prendono le decisioni e si formano i giudizi, ma anche sui probabili *risultati* delle azioni considerate»<sup>43</sup>. Il "criterio del risultato" è tenuto in considerazione dal primo principio, che possiamo chiamare *dell'efficienza dell'argomentazione*. Secondo tale principio, l'agente non può argomentare all'infinito, ma è razionale che prenda una decisione in un tempo ragionevolmente sufficiente per realizzare alcuni degli scopi che voleva raggiungere. Ciò in quanto, come abbiamo visto, nella maggior parte delle situazioni, più informazioni cerchiamo di ottenere, più argomenti consideriamo, più elevato è il rischio di non realizzare alcuni degli scopi voluti (banalmente, se una donna deve decidere se abortire, deve prendere la decisione prima che legalmente o empiricamente sia troppo tardi)<sup>44</sup>.

<sup>41</sup> Nel linguaggio tipico dell'economia l'agente idealmente razionale, o che adotta una strategia di scelta *maximizing* o *optimizing*, dovrebbe, innanzitutto, individuare tutte le conseguenze possibili (o conoscibili, date le credenze condivise dalla comunità scientifica di riferimento) di un'azione, calcolando il grado di probabilità che esse si verifichino; in seguito assegnare, sulla base di preferenze perfettamente coerenti, a ciascuna conseguenza o risultato possibile un punteggio in termini di "utilità", e, infine, sommare i vari punteggi e scegliere l'alternativa d'azione che ha il punteggio più alto. Cfr. M. BYRON (ed.), *Satisficing and Maximizing. Moral Theorists on Practical Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 2 ss.

<sup>42</sup> Gli stessi effetti (disastrosi e scettici) avrebbe l'adozione di una teoria procedurale della giustificazione pratica che incorpora una concezione dell'oggettività (e/o della correttezza morale) *fortemente* "ideale", analoga ad una nozione *ideale* di razionalità. Cfr. il cap. IV, § 7, di G. MANIACI, *Razionalità ed equilibrio riflessivo*, cit.

<sup>43</sup> S. NATHANSON, *The Ideal of Rationality*, Umanities Press International, 1985, p. 38.

<sup>44</sup> Questo è l'*argomento generale del livello soddisfacente*. «Si applica (...) a tutte le (...) questioni pratiche in cui si ha un conflitto tra la necessità di investire tempo o denaro per ottenere informazioni e la necessità di spendere tempo o denaro per usare le informazioni ottenute». J. ELSTER, *Sour Grapes*, cit., cap. I, § 3, trad. it. p. 28. Se la situazione discorsiva non impone di prendere, in senso stretto, *una decisione*, ugual-

In base al (secondo) principio che possiamo denominare della *giustificazione perfetta*, maggiore è il numero delle ragioni teoriche (considerate vere dalla comunità scientifica) addotte a sostegno di una decisione (ovvero a sostegno di una tesi normativa avanzata), maggiore è il numero delle obiezioni prese in considerazione, ecc., più la decisione (ovvero la tesi adottata) è razionalmente giustificata; e questo perché più coerenti sono i fini da raggiungere, ovvero maggiore è il grado di giustificazione epistemica delle credenze dell'agente, maggiore è la possibilità (o la probabilità), per l'agente, di realizzare in modo efficace (alcuni de) i suoi stessi desideri. Ad esempio, se Tizio vuole seriamente uccidersi e pensa che fumare uno spinello sia un mezzo adeguato per suicidarsi, perché gli è stato detto che "La droga uccide", allora è poco probabile che Tizio raggiunga il suo scopo. Va da sé che tale principio rappresenta il fondamento (la giustificazione) di alcuni requisiti tipici di una procedura argomentativa razionale, come il principio di non contraddizione o il principio di giustizia formale ("Tratta i casi uguali in modo uguale")<sup>45</sup>.

Tale critica mossa nei confronti delle teorie della razionalità ideale potrebbe essere considerata ingiusta, in quanto chi accetta una teoria della razionalità ideale, al fine di elaborare una teoria della giustificazione giuridica, pratica o morale, ha a disposizione alcune obiezioni contro gli argomenti dei teorici della razionalità limitata. In particolare, si possono individuare *due strategie argomentative* comunemente utilizzate, entrambe sufficientemente vaghe, oltre che insoddisfacenti, per rispondere agli argomenti dei teorici della razionalità limitata. La vaghezza serve, secondo me, a dissimulare cose differenti, ad esempio una contraddizione vera e propria all'interno della teoria proposta, oppure serve a nascondere le implicazioni che derivano dall'adottare un modello come quello ideale, cioè l'irrimediabile insufficiente razionalità dei discorsi morali, giuridici, politici o dei discorsi ordinari.

mente chi prende parte ad un discorso razionale dovrà interrompere la discussione per compiere altre attività, realizzare altri valori.

<sup>45</sup> Facciamo un esempio. Immaginiamo che Humbert e Lolita si trovino in un palazzo in fiamme e che desiderino uscirne vivi. Ora, in questi frangenti, è *razionale* che Humbert e Lolita non discutano per troppo tempo, perché ciò diminuirebbe parecchio le loro *chances* di uscire vivi. È evidente, infatti, che in situazioni urgenti non c'è tempo per effettuare un'analisi razionale degli argomenti pro o contro della durata di tre giorni. Ad un certo momento, bisogna decidere cosa fare. E tuttavia, la soddisfazione del requisito dell'efficienza produce, necessariamente, un'argomentazione che ha un livello di giustificazione piuttosto basso. Humbert e Lolita, infatti, non soltanto non sanno qual è il modo migliore (se ce n'è uno) per sfuggire al fuoco, ma non sanno neppure quanto tempo sarebbe loro necessario per ottenere questa informazione.

Si tratta di due strategie argomentative differenti, e che a loro volta possono essere declinate e interpretate in vari modi, ma che muovono entrambe da un punto condiviso, cioè il riconoscere che le condizioni ideali previste da tale procedura razionale (ad esempio conoscenza di tutti i fatti rilevanti, piena coerenza fra i giudizi di valore espressi dall'agente, assenza di pregiudizi, distorsioni, ecc.) non sono realizzabili nelle discussioni reali. Sarebbe assurdo, del resto, affermare il contrario.

La strategia più semplice, *la prima* e l'unica che qui analizzerò (v. tuttavia la nota 51), è affermare che le regole previste da una procedura argomentativa *ideale* possono essere adempiute solo parzialmente o in modo imperfetto. Si tratta di requisiti che non possono che essere soddisfatti quanto più possibile o *till the end of the day*<sup>46</sup>. Tale risposta, senza spiegazioni ulteriori, è insoddisfacente. Essa lascia insolta la questione fondamentale, cioè quando un discorso reale, condotto in condizioni limitate, è o non è razionale, e dunque quando si ha o non si ha una (valida) ragione di fare X, proprio perché non ci dice se, e fino a che punto, è possibile limitare le obiezioni cui un partecipante deve rispondere, le ragioni che si devono avanzare, ecc. Questa strategia argomentativa, considerata in sé e per sé, può essere interpretata, a sua volta, in *due modi*, e non saprei quale sia il peggiore.

In un *primo senso*, si cerca di nascondere il fatto che se un discorso, ad esempio una motivazione giudiziale o un articolo filosofico, non soddisfa pienamente i requisiti di una razionalità ideale, allora tale discorso è, in modo irrimediabile, irrazionale o non perfettamente (o sufficientemente) razionale. In altri termini, si cerca di nascondere l'inutilità o l'assurdità del modello elaborato. Secondo questa prima interpretazione, chi sceglie questa strategia argomentativa

<sup>46</sup> Quest'ultima espressione è di J.J. Moreso, che tuttavia *non* elabora una concezione della *razionalità* pratica, bensì una concezione dell'*oggettività* pratica (o morale). «X es moralmente correcto – afferma l'autore – si y sólo si los seres humanos ante el acto x, en condiciones ideales, tendrían una pro-actitud hacia la realización de x». J.J. Moreso, *El reino de los derechos y la objectividad de la moral*, cit., pp. 21; 37-38. Parlare di oggettività del discorso morale (o giuridico) è chiaramente diverso dal parlare di razionalità, ma elaborare una concezione dell'oggettività *fortemente* "ideale" presenta inconvenienti simili. Ovviamente tanto l'oggettività che la razionalità possono essere interpretate in chiave internalista delle ragioni e non cognitivista, o in chiave externalista delle ragioni e realista. L'idea che i requisiti di una procedura argomentativa razionale debbano essere adempiuti quanto più possibile (o che non possano essere integralmente adempiuti) sembra condivisa da R. ALEXY, *Teoria dell'argomentazione giuridica. La teoria del discorso razionale come teoria della motivazione giuridica* (1978), Milano, Giuffrè, 1998, pp. 164-165; R. DWORKIN, *Taking Rights Seriously*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1977, trad. it. capp. IV, IX; nonché (per quanto riguarda l'oggettività) da J.L. COLEMAN, B. LEITER, *Determinacy, Objectivity and Authority*, in A. Marmor (ed.), *Law and Interpretation. Essays in Legal Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

sta dicendo, in modo più o meno dissimulato, che *non si possono* adempiere tutte le regole del discorso razionale ideale, ma tuttavia che *si dovrebbe* farlo, almeno se si vuol essere razionali, cioè che *non vi sono ragioni* per non farlo. L'unica conclusione possibile è che chi non adempie tali regole è irrazionale o non sufficientemente razionale, ovvero fa delle affermazioni insufficientemente razionali, con la conseguenza che i discorsi dei giudici, dei deputati in parlamento, dei politici in televisione, sono normalmente (e irrimediabilmente) irrazionali o non sufficientemente razionali. Ragion per cui tale interpretazione non trova molto seguito.

La *seconda possibilità* è che tale strategia nasconda una contraddizione. Se si afferma che è *razionale* adempiere "il più possibile" le regole della procedura argomentativa *ideale*, allora si sta sostenendo (in modo incoerente) una concezione della razionalità che non è più ideale. Perché se vi sono delle buone ragioni per soddisfare *il più possibile* i requisiti di un discorso razionale, allora ciò vuol dire che è razionale *non adempiere*, in alcune circostanze, le regole di un discorso ideale, e dunque che tra i requisiti che devono essere soddisfatti perché un discorso sia *razionale* ve ne sono, anzi devono essercene, alcuni, oltre a quelli "ideali", idonei a limitare, in termini quantitativi o qualitativi, le obiezioni cui si deve offrire una risposta.

In questa contraddizione sembra cadere, ad esempio, Robert Alexy nell'elaborazione della sua teoria dell'argomentazione razionale del 1978. La struttura fondamentale, lo scheletro, della teoria del discorso pratico di Alexy del 1978 è, infatti, una nozione ideale di razionalità, poiché a tale concezione è ispirata la stragrande maggioranza delle regole del discorso razionale<sup>47</sup>. Ho detto la "stragrande maggioranza" perché non mancano alcune eccezioni piuttosto vistose, eccezioni sulle quali non posso soffermarmi in questa sede. Alcune regole che fanno parte della procedura argomentativa razionale *à la* Alexy non sono, infatti, riconducibili ad una teoria ideale della razionalità, ma sono espressione della medesima incoerenza di cui sopra<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Sul punto, che qui non posso affrontare, cfr. G. Maniaci, *Razionalità ed equilibrio riflessivo*, cit., pp. 277 ss.

<sup>48</sup> Ho detto che, sebbene la struttura fondamentale della teoria di Alexy sia una nozione *ideale* della razionalità, non mancano alcune eccezioni rilevanti. *Non tutte* le regole del discorso pratico razionale sono, infatti, ispirate ad una concezione ideale della razionalità. Ve n'è qualcuna, infatti, che non lo è, al punto da poter affermare che la teoria di Alexy non è priva dell'incoerenza, tipica, paradigmatica, di alcune teorie della razionalità pratica (e giuridica), in particolare di quelle che cercano di elaborare una concezione ideale della razionalità pur rendendosi conto, cammin facendo, dell'inadeguatezza di tale concezione. Si possono fare diversi esempi, ma la regola che rappresenta più di ogni altra una vera e propria *rottura del paradigma* della razionalità ideale è la regola 2, secondo la quale «Ogni parlante deve giustificare, su richiesta, ciò

In particolare, Alexy sottolinea espressamente come in un discorso reale nessuno potrebbe adempiere i requisiti (ideali) previsti da tale procedura. Una loro piena realizzazione sarebbe possibile solo in condizioni temporali e intellettuali illimitate, cioè in condizioni ideali, impossibili da realizzarsi nelle normali situazioni discorsive<sup>49</sup>. Dunque, le regole del discorso pratico razionale possono essere adempiute soltanto in modo approssimativo o imperfetto. A questo punto Alexy si trova dinanzi ad un dilemma che già conosciamo. Da un lato, costruisce una nozione di argomentazione razionale troppo forte, troppo esigente, dall'altro è costretto successivamente a denunciare l'impossibilità di un completo soddisfacimento delle regole da essa previste. Con la conseguenza che sulla base della razionalità argomentativa *à la* Alexy non è possibile stabilire quando, cioè in presenza di quali condizioni, un discorso condotto in condizioni reali, cioè limitate, è *sufficientemente razionale*. Tale nozione, dunque, che si pretende (ma in realtà non è) teoricamente perfetta, rivela tutta la sua *inutilità pratica*<sup>50</sup>.

*What about Martí?* Nell'accettare esplicitamente la concezione della razionalità di Habermas (RD, p. 105 ss.) Martí sembra cadere nella medesima trappola delle concezioni ideali della razionalità. L'autore, infatti, riprende

che afferma, a meno che possa addurre delle ragioni che giustifichino il suo rifiuto di dare una giustificazione» (R. ALEXY, *Teoria dell'argomentazione giuridica*, cit., p. 152). Sul punto che qui non posso approfondire cfr. G. MANIACI, *ivi*, pp. 279 ss.

<sup>49</sup> Cfr. R. ALEXY, *Teoria dell'argomentazione giuridica*, cit., pp. 164-165, p. 254.

<sup>50</sup> In secondo luogo, affermando che è *razionale* adempiere "il più possibile" le regole della procedura argomentativa ideale, Alexy mostra di essere incoerente, perché, come già detto, se vi sono delle buone ragioni per adempiere il più possibile le regole di un discorso razionale, ciò vuol dire che è *razionale* non adempiere, in alcune circostanze, le regole di un discorso ideale.

La *seconda possibile* strategia argomentativa contro gli argomenti dei teorici della razionalità limitata, cui ho fatto riferimento sopra, afferma che un discorso razionale condotto in presenza di risorse economiche e temporali limitate necessita di alcune «disposizioni istituzionali» al fine di regolare l'inizio e la fine della discussione, al fine di garantire la "rilevanza" degli argomenti adottati, ecc., e che tali disposizioni istituzionali realizzano alcuni scopi che sono presupposti in ogni situazione discorsiva (raggiungere un risultato concreto). Gli autori, tuttavia, che sostengono tale argomento, ad esempio Habermas, ritengono che tali «convenzioni che servono a istituzionalizzare i discorsi» non sono parte delle regole del discorso razionale. Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso* (1983), Roma-Bari, Laterza, 1985, pagg. 102-103. La medesima posizione sembra condivisa, in modo meno esplicito, da E. DICHIOTTI, *Interpretazione della legge e discorso razionale*, Giappichelli, Torino, 1999, cap. I. Anche qui, ci troviamo di fronte alla medesima contraddizione. Se è razionale porre un limite alle obiezioni cui bisogna "razionalmente" offrire una risposta, come possono tali disposizioni istituzionali non far parte delle regole di un discorso razionale?

la nozione di “situación ideal de diálogo”, enumera requisiti di razionalità che palesemente non possono essere realizzati o soddisfatti da persone nei discorsi reali, ordinari (RD, p. 90 ss., 193 ss.) e cade nella medesima fallacia di Alexy, quando afferma che la procedura argomentativa razionale ideale «tiene un carácter regulativo, en el sentido de que guía la constitución de los procedimientos reales de diálogo, y crítico, porque nos permite evaluar el grado en que un consenso real está suficientemente fundado» (RD, p. 106). Al contrario, come abbiamo visto prima, se vi sono delle buone ragioni per soddisfare *il più possibile* i requisiti di un discorso razionale ideale, se la procedura ha carattere regolativo, allora ciò vuol dire che è razionale non adempiere, in alcune circostanze, le regole di un discorso ideale, e, tuttavia, la teoria non ci dice quando determinati requisiti (ideali) non devono essere soddisfatti: quando abbiamo *buone ragioni* per smettere di argomentare, anche se una credenza potrebbe essere (considerata dalla comunità scientifica) falsa, due o più giudizi di valore incoerenti, una preferenza distorta? Con ciò facendo la teoria ideale non ci dice quando un discorso reale, condotto in condizioni limitate, è o non è sufficientemente razionale e, dunque, non rappresenta alcuna guida per i discorsi reali.

Se è già difficile concepire ideali di giustizia (democrazia, pace nel mondo, ecc.) come ideali regolativi, almeno nel senso inteso da Martí, cioè come un «horizonte normativo hacia el que debemos tender en la medida de lo posible» (RD, p. 25), sembra (logicamente, pragmaticamente?) contraddittorio concepire la razionalità come un ideale regolativo. Non ha alcun senso farlo. Se vi sono buone ragioni per soddisfare *il più possibile* i requisiti di un discorso razionale, allora ciò vuol dire che è razionale non adempiere in alcuni casi tali requisiti ideali, cioè che è razionale, in alcune circostanze, non argomentare in modo (idealmente) razionale!!! In conclusione, tuttavia, discutendo del paradosso delle precondizioni della democrazia, e in generale dell'autonomia, di cui la razionalità è parte integrante, Martí sembra adottare una soluzione che si armonizza abbastanza con una teoria limitata della razionalità. «Lo que la mayoría de nosotros hacemos en nuestras vidas es, en efecto, buscar un cierto equilibrio entre la satisfacción de determinadas precondiciones de nuestra autonomía y la satisfacción de nuestros planes de vida presentes» (RD, p. 126). Ma questo vale non solo nella scelta tra massimizzare la libertà presente (fumando, mangiando cheese-burger e patatine fritte) e la libertà futura (implicata nel rimanere vivi il più a lungo possibile), ma anche nella scelta tra aumentare la propria conoscenza del mondo e di sé stessi (controllando che le nostre credenze siano scientificamente fondate, che non vi siano errori logici nei nostri ragionamenti, distorsioni o incoerenze nella formazione delle preferenze, ecc.) e realizzare, in un tempo ragionevole, i nostri desideri e piani di vita.