

Dipartimento di Scienze Politiche

Cattedra di Filosofia Politica

Ripensare la società liberale: è necessario integrare gli irragionevoli?

RELATORE

Prof.ssa Valentina Gentile

CANDIDATO

Margherita Maccioni

Matr. 092902

Anno Accademico 2021/2022

Indice

Introduzione	2
Rawls, Kelly e McPherson, Quong, Sala: per una definizione di irragionevolezza	4
1.1 La ragionevolezza nel pensiero politico di John Rawls	4
1.2 La definizione di <i>irragionevoli</i> nell'opera di Rawls	8
1.3 La definizione di Kelly e McPherson	11
1.4 Gli irragionevoli di Quong	13
1.5 I non-razionevoli per Roberta Sala	14
Il trattamento degli irragionevoli: inclusione o esclusione?	16
2.1 Il trattamento degli irragionevoli: la posizione di Rawls	16
2.2 Kelly e McPherson: tolleranza e giustificazione	19
2.3 Larmore, Herman e l'esclusione degli irragionevoli dalla giustificazione pubblica	22
2.4 Benefici, inclusione, contenimento e educazione: Quong sul trattamento degli irragionevoli	24
2.5 Stephen Macedo: una posizione di buonsenso	28
2.6 Roberta Sala e l'integrazione dei non-razionevoli	30
L' integrazione del Modus Vivendi Liberalism	33
3.1 David McCabe e il <i>Modus Vivendi Liberalism</i>	33
3.2 Il problema del <i>gender equality</i> nel Modus Vivendi Liberalism	34
3.3 Distinzione tra differenziazione e subordinazione	37
3.4 A proposito dell'opera di McCabe	40
Conclusioni	42
Bibliografia	44

Introduzione

*Ancora una volta voglio scandagliare scrupolosamente
le possibilità che forse ancora restano alla giustizia.*
Friedrich Dürrenmatt

Il presente lavoro nasce da un dubbio che mi si è presentato nel mezzo di una riflessione sulle democrazie liberali; in essa mi chiedevo se fosse corretto o meno permettere a coloro che non sostengono i principi liberali fondamentali di partecipare alla vita politica delle democrazie nelle quali si trovano inseriti. All'epoca mi ero da poco avvicinata alla lettura delle opere di John Rawls e ne ero affascinata, mi si spalancava un mondo nuovo a leggere *Liberalismo politico* e sentivo l'attrazione di un discorso teorico teso a costruire l'obiettivo pratico di una società in grado di agire secondo giustizia.

Nello specifico, ho provato da subito interesse per coloro che venivano definiti "unreasonable", ovvero coloro che si fanno portatori di dottrine irragionevoli, apertamente in contrasto con i valori politici fondamentali di un regime democratico liberale. Esercitare la tolleranza applicandola alla filosofia, astenersi dalla verità dei valori fondanti religioni e sistemi di pensiero per costruire una società stabile e giusta: ecco la sfida nella quale si inserisce l'interesse per gli irragionevoli, il tentativo di capire che posto abbiano, se possano essere riassorbiti nelle società democratiche e se queste ultime possano sopravvivere, pur presentando al loro interno gruppi "contrari", eversivi e minoritari.

Il mio obiettivo, quindi, è stato quello di definire, mettere in luce e comprendere il problema costituito dagli irragionevoli, attraverso gli scritti di chi, più da vicino, ne ha delineato i tratti mettendo in luce il nervo scoperto dalla loro presenza nelle società liberali, con la consapevolezza che sia oltremodo difficile, e lo è oggi più di decenni fa, trovare soluzioni al problema, cosa manifesta nella posizione delle donne che ancora devono combattere per godere di diritti fondamentali.

La tesi è articolata in tre capitoli: nel primo ho ricostruito il concetto di ragionevolezza delineato da Rawls e, per contrasto, quello di irragionevolezza, passando poi in rassegna le letture offerte nella letteratura post-Rawlsiana, e in particolare i lavori di Erin Kelly e Lionel McPherson e di Jonathan Quong. In seguito, ho tracciato la storia dell'importanza di tale concetto negli studi del Liberalismo Politico.

Nel secondo capitolo ho focalizzato il mio interesse sul trattamento che la filosofia politica riserva a coloro che sono definiti irragionevoli. Nel farlo ho dato spazio alle opinioni delle voci più autorevoli

in proposito, mettendo in luce due sostanziali orientamenti, una che non esita a riconoscere tutti i diritti possibili alle diversità, condannando le svariate forme di marginalizzazione presenti nella società liberale come una macchia da eliminare e la seconda che si pone, invece, l'obiettivo di stabilire limiti e tracciare eventuali correzioni delle posizioni in campo, per giungere non ad una società perfetta (è chiaro che essa non esiste se non nell'ideale) ma ad una società migliore, capace di garantire a tutti, nei limiti del possibile, la cosiddetta posizione originaria (equità e uguaglianza). Nel farlo ho registrato anche i tentativi di superamento del problema mediante ridefinizione del concetto: è il caso della nuova definizione di non-ragionevoli proposta da Roberta Sala, che cerca di allargare i confini del consenso per intersezione grazie a tale escamotage.

Nel terzo capitolo ho analizzato la posizione di David McCabe sull'argomento, contenuta all'interno del saggio "Modus vivendi Liberalism" che propone, partendo dalla critica del modello rawlsiano di giustificazione pubblica, un nuovo modello di liberalismo che mira all'inclusione di tutti i cittadini nello Stato, oltrepassando le differenze tra gradi di ragionevolezza differenti sui quali si erano precedentemente aremate le teorizzazioni politiche.

Ho poi esposto una delle conseguenze più immediate e visibili dell'esistenza di posizioni irragionevoli nelle società liberaldemocratiche: il problema del *gender equality* e la posizione, spesso subordinata, delle donne sulla quale Mc Cabe focalizza l'attenzione. Da ultimo, ho tratto le conclusioni, esplicitando il mio personale punto di vista sulle effettive bontà e possibilità di attuazione di un modello politico, quale che esso sia, in grado di integrare tutte le diversità di opinione, credo religioso, sistema culturale in una società giusta.

CAPITOLO I

Rawls, Kelly e McPherson, Quong, Sala: per una definizione di irragionevolezza

1.1 La ragionevolezza nel pensiero politico di John Rawls

Il termine ‘ragionevole’ viene usato per la prima volta da Rawls nel saggio intitolato “Uno schema di procedura decisionale per l’etica” pubblicato nel 1951¹, in esso il vocabolo definisce una persona dalla mente aperta, disponibile alla mediazione nella discussione politica nonché incline a trovare, tra interessi di tipo conflittuale, la decisione non solo logica ma anche morale più condivisibile con gli altri uomini.

In *Una teoria della giustizia*² lo stesso termine ha ancora un’accezione generica ed è usato per definire una serie di fatti e condizioni da fissare e rispettare nella scelta dei principi di giustizia che regolano una società bene-ordinata. Pertanto, l’equità di tale società non potrebbe essere fissata a partire da principi di giustizia congrui a una sola posizione sociale perché sarebbe una scelta non ragionevole; allo stesso modo i principi di giustizia scelti, e i soggetti che li scelgono, sono, a loro volta, ragionevoli perché accettabili da tutti e perché tutti concordano su quei beni primari a partire dai quali si definiscono le aspettative condivise.

In sintesi, l’intero saggio delinea una concezione ragionevole della giustizia e permette, per contrasto, di definire eventuali concezioni irragionevoli della stessa. Sotto tale prospettiva la persona è detta ragionevole quando accetta i principi di giustizia che possono essere giustificati anche da coloro che non condividono la stessa concezione del bene filosofico.

¹ John Rawls, “Outline of a Decision Procedure for Ethics”, *Philosophical Review*, 60 (1951): 177-197.

² John Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone (Milano: Feltrinelli, 2010).

Nel 1980, nel saggio “Il costruttivismo kantiano nella teoria morale”³, Rawls torna sulla definizione di ‘ragionevole’ precisandone la differenza rispetto al termine ‘razionale’, che gli è complementare in quanto “il ragionevole presuppone e subordina il razionale”, nel senso che la ragionevolezza pone vincoli alla razionalità perché “definisce i termini di cooperazione equi accettabili per tutti all’interno di un qualche gruppo di persone separatamente identificabili”.

Tuttavia, è con *Liberalismo Politico*⁴ che il tema della ragionevolezza acquisisce centralità nella definizione di una società regolata da una concezione politica della giustizia basata sul consenso per intersezione delle dottrine comprensive ragionevoli, delle quali i cittadini si fanno portavoce.

Nella II Lezione, intitolata “I poteri dei cittadini e la loro rappresentanza”⁵, si pone il fondamentale quesito circa la possibilità di esistenza e durata nel tempo di una “società giusta e stabile di cittadini liberi e uguali che però restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli”⁶. La risposta cruciale è che “la struttura di base di una simile società è regolata efficacemente da una concezione politica della giustizia che è il centro focale di un consenso per intersezione, quanto meno, delle dottrine comprensive ragionevoli affermate dai cittadini. Ciò permette alla concezione politica condivisa di servire da base per la ragione pubblica nei dibattiti sulle questioni politiche che mettono in gioco elementi costituzionali essenziali o problemi di giustizia fondamentale”⁷.

Rawls ritiene che una società di tale tipo sia formata da persone ragionevoli che non sono mosse dal bene generale in quanto tale ma che sono disposte, in una società di uguali, a proporre e rispettare principi e criteri equi che siano base di cooperazione con gli altri. Tali persone sono anche disposte a discutere gli equi termini di cooperazione proposti da altri. L’equità nella cooperazione diventa pertanto la base di quel rapporto che, necessariamente, implica ragionevolezza di tutti e reciprocità. Ragionevolezza e razionalità non sono termini complementari bensì indipendenti (il ragionevole non deriva dal razionale) ma nell’idea di equa cooperazione diventano nozioni complementari; l’una non può reggersi da sola in assenza dell’altra, entrambe sono elementi di questa idea fondamentale, si

³ John Rawls, *Collected papers*, (Cambridge: Harvard University Press, 1999) [traduzione it. *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Torino Edizioni di Comunità, 2001].

⁴ John Rawls, *Liberalismo politico*, (Torino: Einaudi, 2012).

⁵ Rawls, *Liberalismo*, cit., pp. 45-82.

⁶ Rawls, *Liberalismo*, 45.

⁷ Rawls, *Liberalismo*, 45.

rapportano al potere morale di avere senso della giustizia e di concepire il bene e definiscono, in coppia, l'idea degli equi termini di cooperazione.

Le persone ragionevoli, possedendo senso della giustizia e capacità di concepire il bene, sono disposte ad entrare nella cooperazione con altre che siano presumibilmente disposte a fare altrettanto. Rawls chiarisce che ragionevole non è sinonimo di altruistico né di egoistico e che si differenzia dal razionale in quanto si tratta di una caratteristica pubblica, laddove la razionalità rappresenta una caratteristica privata: è grazie al ragionevole che si entra da uguali nel mondo pubblico degli altri e pronti a collaborare con essi.

Il secondo aspetto del ragionevole è la “disponibilità a riconoscere gli oneri del giudizio e ad accettarne le conseguenze per quanto riguarda la direzione dell'esercizio legittimo del potere politico in un regime costituzionale per mezzo della ragione pubblica”⁸. La realtà dell'agire politico mette di fronte persone ragionevoli in dissenso, anch'esso ragionevole, fra loro, che riconoscono sé stesse e gli altri come soggetti a tali oneri che costituiscono la fonte del dissenso in quanto identificabili nei “numerosi rischi impliciti nell'esercizio corretto (e coscienzioso) dei nostri poteri di ragione e giudizio nel corso normale della vita politica”⁹.

Rawls, nell'elencare gli oneri del giudizio¹⁰ e nel riconoscere che tutte le persone ragionevoli, da essi condizionate, non potrebbero affermare la stessa dottrina comprensiva, in quanto portatrici ciascuna di una propria visione del mondo, afferma che solo così, a partire dal riconoscimento degli oneri del giudizio, esse rifiuteranno come irragionevole qualsiasi forma di imposizione di una dottrina sulle altre giustificata in base ad una pretesa di verità. La ragionevolezza esclude di avanzare come vera la propria posizione e di imporla sugli altri, ma offre, semmai, ragioni che giustifichino la pubblica difesa della propria posizione. Essa non equivale, tuttavia, ad una assunzione di scetticismo riguardo alle nostre stesse verità, si tratta piuttosto di riconoscere che è impossibile nella pratica il raggiungimento di un accordo politico ragionevole sulla verità delle dottrine comprensive che possa garantire concordia e pace.

⁸ Rawls, *Liberalismo*, 51.

⁹ Rawls, *Liberalismo*, 52.

¹⁰ In breve: il contrasto dei dati empirici di un certo caso; il disaccordo sul peso relativo alle considerazioni pertinenti lo stesso caso; la vaghezza dei concetti; il modo in cui valutiamo i dati in base alle nostre esperienze complessive diverse ed eterogenee, la difficoltà di approdo ad una valutazione complessiva data l'esistenza, da entrambi i lati, di considerazioni normative diverse; la difficoltà ad operare una selezione tra i valori morali e politici che si potrebbero realizzare per via della difficoltà a stabilire priorità.

Ciò consente di capire che cosa il filosofo intenda per ‘principio di legittimità liberale’, in base al quale l’agire politico si giustifica sulla base di termini equi condivisibili da tutti, quando “si accorda con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente attendere che tutti i cittadini accolgano i suoi elementi essenziali alla luce di principi e ideali accettabili per loro in quanto persone ragionevoli e razionali”¹¹. Ciò permette di individuare una *base pubblica di giustificazione* nell’esercizio del potere, che è il requisito fondamentale dello stato liberale. La giustificazione stessa è resa possibile dalla ragionevolezza, pensata quindi come la capacità manifestata dai cittadini nel pensarsi legislatori che chiedono a sé stessi, e spiegano agli altri, quali leggi vadano sostenute e promulgate nel rispetto della reciprocità. È in virtù di quest’ultima che ciascun cittadino fa le proprie scelte politiche, ed esercita il potere politico che gli compete, alla luce di ragioni che anche gli altri cittadini possono comprendere in quanto ragionevoli. La reciprocità sottende l’adozione, nella ragione pubblica, di un modo di ragionare secondo cui a nessuno è concesso di imporre la propria verità sugli altri in quanto la considera unica e vera, a fronte di tutte le altre che considera non vere, e in base al suddetto modo è richiesto a ciascuno di fornire ragioni che tutti possono accogliere a sostegno delle proprie decisioni politiche. È, dunque, alla luce della ragionevolezza che ciascuno può, in quanto ragionevole, considerare il bene pubblico come prevalente sui propri beni privati.

Ma, una volta stabilito che l’esercizio del dovere politico sia giustificato sulla base di termini equi condivisibili da tutti i cittadini, è lecito chiedersi in cosa questa giustificazione consista. Rawls lo spiega nella “Risposta a Jürgen Habermas”¹² e alla questione da lui sollevata se il consenso per intersezione (*overlapping consensus*)¹³, “aggiunga qualcosa alla giustificazione di una concezione politica della giustizia che riteniamo già giustificata come ragionevole” e “il modo in cui il liberalismo politico utilizza il termine ‘ragionevole’, ovvero se esso “esprime la validità dei giudizi politici e morali o semplicemente rispecchia un atteggiamento riflessivo di tolleranza illuminata”¹⁴.

Nel dare risposta, Rawls precisa che il liberalismo politico presenta tre tipi di giustificazione: *pro tanto*, che prende in considerazione solo i valori politici cui ci si può riferire per risolvere molte questioni;

¹¹ Rawls, *Liberalismo*, cit. pag. 126.

¹² John Rawls, “Political Liberalism: Reply to Habermas”, *Journal of Philosophy*, 92,3 (1995): 132-180 [traduzione it. “Risposta a Jürgen Habermas”, a cura di A. Ferrara. *MicroMega. Almanacco di Filosofia '96*, supplemento al n. 5/95 *MicroMega*, 1996, 51-106].

¹³ Il consenso per intersezione prevede la condivisione di una base pubblica per la giustificazione delle istituzioni fondamentali di una società giusta che rende vincolante e, in caso di conflitto, superiore la comune lealtà civile ai valori politici fondamentali rispetto alle altri plurali lealtà.

¹⁴ Rawls, “Risposta a Jürgen Habermas”, cit. p. 62.

completa, che è formulata dal singolo cittadino sulla base della dottrina comprensiva che egli, in quanto membro della società civile, sostiene; *pubblica* che “ha luogo quando tutti i membri ragionevoli della società politica elaborano una giustificazione della concezione politica condivisa inserendola all’interno delle loro concezioni complessive ragionevoli. In tal caso, i cittadini ragionevoli si prendono vicendevolmente in considerazione come possessori di dottrine comprensive ragionevoli che appoggiano quella concezione politica”¹⁵.

Pertanto, i cittadini ragionevoli si astengono dal considerare più o meno vere le dottrine proprie o altrui, rimanendo all’interno dei confini del politico in quanto scelgono, ragionevolmente, di poter concordare su un insieme di valori definiti dall’intersezione delle loro rispettive dottrine.

Quando il dissidio tra concezione politica e dottrine comprensive dovesse risultare insanabile, Rawls afferma, confidando sulla ragionevolezza dei cittadini, che gli stessi giudichino (sulla base della loro concezione complessiva) che i valori politici di solito (benché non sempre) sono prioritari, ovvero superano in importanza qualsiasi valore non politico che possa entrare in conflitto con essi”¹⁶.

In conclusione, il liberalismo politico fa uso del termine ‘ragionevole’ nelle questioni fondamentali inerenti alla giustizia in un regime costituzionale; in virtù della ragionevolezza si può raggiungere la stabilità ‘per le giuste ragioni’ poiché le persone ragionevoli convergeranno sulla giustificazione pubblica a partire dalle rispettive giustificazioni complete e ciascuno a suo modo.

1.2 La definizione di *irragionevoli* nell’opera di Rawls

Da quanto precedentemente esposto appare chiaro che la ragionevolezza non può consistere in un semplice strumento utile al dialogo o in un requisito formale nel linguaggio della ragione pubblica, ma è piuttosto un indicatore di appartenenza, anche se politica e non metafisica, un indice di condivisione di un ideale di cittadinanza democratica. A stare fuori da tale appartenenza non si può non avvertirne i requisiti come ingiunzioni limitanti.

Per sostenere la sua concezione politico-morale della giustizia Rawls non esita a parlare di condivisione di ‘ragioni giuste’, garantita dalla ragionevolezza, tramite l’assunzione di una moralità

¹⁵ Rawls, “*Risposta*”, 64.

¹⁶ Rawls, “*Risposta*”, 68.

condivisa. Condivisione è dunque concetto fondante e condizione necessaria per riassorbire il pluralismo che minaccia la stabilità. Non si può, sotto tale profilo, non vedere che il liberalismo politico stabilisce condizioni piuttosto restrittive per l'accesso al dibattito politico; chi non si allinea a tali condizioni è, in prima battuta, individuabile come "irragionevole".

Nella Introduzione a *Liberalismo politico* Rawls premette che nell'agire politico, entro le libere istituzioni di un regime democratico costituzionale, si dà una pluralità di dottrine comprensive ragionevoli ma incompatibili come esito dell'esercizio della ragione umana, e che "una società può avere in sé anche dottrine comprensive irragionevoli e irrazionali, o perfino folli; e in questo caso il problema è quello del contenimento, del fare in modo che tali dottrine non minino l'unità e la giustizia della società"¹⁷.

Nella Lezione II di *Liberalismo politico*, dopo aver affermato che le persone ragionevoli sono coloro che accettano o propongono i principi e i criteri che fanno da equi termini di cooperazione, rispettandoli volontariamente, una volta che anche gli altri siano disposti a farlo, perché desiderano un mondo sociale nel quale poter cooperare da cittadini liberi e uguali insieme ad altre persone investite delle stesse prerogative, a condizioni accettabili per tutti, Rawls afferma che "una persona è invece irragionevole (sotto lo stesso aspetto di base) quando desidera impegnarsi in sistemi cooperativi ma non è disposta ad onorare o anche solo a proporre (se non come indispensabile finzione pubblica) alcun principio o criterio generale che specifichi equi termini di cooperazione. Simili persone sono pronte a violare questi termini ogni volta che ne hanno la convenienza e che le circostanze glielo consentono"¹⁸.

Più avanti, nell'affermare che le persone ragionevoli assumono solo dottrine comprensive ragionevoli, ammette una certa preoccupazione per il fatto che il liberalismo politico considera ragionevoli anche dottrine che non sarebbe disposto a sostenere (e quindi illiberali), data la presenza in esse di valori discordanti da quelli liberali.

Proseguendo il discorso Rawls afferma che ragionevolezza non significa verità (la concezione politica definisce i valori politici e non tutti i valori) come anche irragionevolezza non significa falsità "se qualcuno dice che fuori della chiesa non c'è salvezza e perciò non è possibile accettare un regime costituzionale, salvo quando è inevitabile, dovremo pur rispondere e diremo che questa dottrina è

¹⁷ Rawls, *Liberalismo*, cit. p. XL.

¹⁸ Rawls, *Liberalismo*, 47.

irragionevole perché si propone di usare il potere politico pubblico [...] questa obiezione non dice, per esempio, che la dottrina *extra ecclesiam nulla salus* sia falsa; dice, casomai, che è irragionevole chi vuole usare il potere politico pubblico per imporla e ciò non significa che le cose in cui crede siano false”¹⁹.

Tuttavia, è possibile, afferma il filosofo, che ci siano dei casi in cui non è dato evitare la non verità di alcune affermazioni, che mettono in discussione gli elementi costituzionali essenziali. Si tratta di quelle affermazioni e credenze che, rinunciando alla ragione pubblica, riteniamo errino nel negare il pluralismo ragionevole, benché non siamo, del pari, in grado di affermarne la non veridicità per il mero fatto che non possano essere stabilite completamente e pubblicamente dalla ragione. Se percorressimo tale strada arriveremo ad affermare che una concezione politica è indifferente alla verità, come se la verità non fosse pertinente: “una concezione politica della giustizia correttamente intesa, non dovrà essere indifferente alla verità filosofica e morale più di quanto il principio di tolleranza, adeguatamente inteso, debba essere indifferente alla verità religiosa”²⁰.

Una base concordata, in materia di giustizia, di giustificazione pubblica è quanto occorre alla costruzione di una concezione politica della giustizia che potrà essere accolta e considerata vera o ragionevole dai cittadini sulla base delle loro dottrine comprensive, poiché in una società democratica non si dà un’unica base per la giustificazione pubblica, al contrario ve ne potrebbero essere più d’una. La ragionevolezza non può reprimere dottrine comprensive non irragionevoli solo in quanto differenti da quella sostenuta, pena la caduta nella irragionevolezza stessa.

Insistere sulla propria opinione imponendola in quanto vera è, a sua volta, espressione di irragionevolezza e tutti potrebbero essere tentati di farlo sulla base della propria verità qualificandosi come irragionevoli che non accettano gli oneri del giudizio né che essi pongano limiti a ciò che altri possano giustificare ragionevolmente. Chi segue gli oneri del giudizio non nega la verità ma l’impossibilità di un accordo politico sulla stessa concezione di verità, data la presenza del pluralismo. E Rawls distingue tra un pluralismo “in quanto tale” (che arriverebbe, irragionevolmente, a sopprimere libertà di coscienza e pensiero se posto nelle condizioni di farlo) e il pluralismo ragionevole²¹. Quest’ultimo è l’unico a poter garantire un consenso per intersezione raggiungendo in questo modo un accordo sugli elementi costituzionali essenziali e sulle questioni di giustizia fondamentale.

¹⁹ Rawls, *Liberalismo*, 127.

²⁰ Rawls, *Liberalismo*, 138-139.

²¹ Rawls, *Liberalismo*, 59-60.

Continueranno ad esistere dottrine irragionevoli, addirittura folli, ma ciò non sottrae nulla alla dimensione normativa della ragione pubblica. Imporre una concezione della giustizia su chi non la condivide significa scadere nell'irragionevolezza; la stabilità non è frutto di un'imposizione ma di una condivisione della concezione politica della giustizia "per le giuste ragioni" ben lontana da un instabile *modus vivendi*²².

1.3 La definizione di Kelly e McPherson

Se si considera la forma di pluralismo che effettivamente caratterizza le nostre società, ci si rende conto che, però, esso è lontano dall'essere "ragionevole". In risposta alle difficoltà che il pluralismo reale pone, alcuni filosofi²³ hanno proposto che le giustificazioni delle istituzioni politiche debbano assicurare il consenso soltanto delle persone con ragionevoli opinioni morali, in quanto uniche parti del contratto sociale correttamente inteso. Tuttavia, questa proposta, che dovrebbe servire a tutelare la democrazia liberale, non risulta né liberale né democratica.

Kelly e McPherson sostengono che tale idea debba essere respinta, l'esclusione delle persone irragionevoli, infatti, costituirebbe una violazione dei requisiti di tolleranza in una società liberale²⁴. Essi sostengono che la tolleranza dovrebbe essere intesa come ampia giustificazione pubblica che miri ad includere il maggior numero di persone; questa giustificazione sarebbe coerente con i valori politici della democrazia (e includerebbe, probabilmente, anche un numero significativo di persone irragionevoli). Sostengono inoltre che dovrebbero esserci dei limiti, ad ogni modo, all'accomodamento di opinioni irragionevoli, ma che questi limiti dovrebbero essere determinati da un punto di vista strettamente politico e non sulla base di criteri filosofici più ampi²⁵.

Non tutte le opinioni che sono filosoficamente o moralmente irragionevoli sono da considerare tali anche politicamente; è quindi errato assumere che le valutazioni generali sulla ragionevolezza o irragionevolezza di una persona siano necessarie per i giudizi di ragionevolezza politica. Le persone considerate politicamente ragionevoli sono disposte a concedersi lo status di libere e uguali, a proporre

²² Rawls, *Liberalismo*, 134-136.

²³ In particolare, Joshua Cohen, Charles Larmore, Barbara Herman.

²⁴ Erin Kelly, Lionel McPherson, "On tolerating the unreasonable", *Journal of Political Philosophy*, 9,1 (2001) p.39.

²⁵ Kelly, McPherson, "On tolerating the unreasonable", 39.

e rispettare i termini di cooperazione sociale che giudicano giusti e accettabili. Nel contesto politico pubblico, queste persone non farebbero riferimento a filosofie morali o politiche “faziose”, ma solo a valori politici condivisi (comuni)²⁶.

Tuttavia, una posizione politicamente ragionevole può essere sostenuta anche da opinioni filosoficamente irragionevoli. Per questo motivo, il contratto sociale dovrebbe includere anche coloro che sono filosoficamente irragionevoli, a patto però che la loro irragionevolezza filosofica non si tramuti in irragionevolezza politica²⁷. Dovrebbe inoltre, per quanto possibile, mantenere le distanze dalle controversie filosofiche, se l’obiettivo è quello di ottenere una base condivisa di giustificazione pubblica.

La distinzione tra ragionevolezza filosofica e politica non è una “distinction without a difference”²⁸. Il problema è che l’inclusione di persone filosoficamente irragionevoli, i cui interessi potrebbero non essere altrimenti rappresentati, potrebbe avere conseguenze sostanziali che porterebbero alla genesi di questioni di politica pubblica.

Per Kelly e McPherson, Cohen sbaglia quando sostiene che l’esclusione degli irragionevoli, che egli stesso difende, non equivale ad una privazione delle libertà o di quelli che sono intesi come i vantaggi della cooperazione sociale, in quanto ritiene che la libertà di espressione per le persone irragionevoli derivi soltanto indirettamente dagli interessi delle persone ragionevoli, e che qualsiasi tentativo di limitarne l’espressione potrebbe violare gli interessi di queste ultime. In sostanza il tentativo di giustificare la libertà di espressione non dovrebbe riferirsi soltanto agli interessi fondamentali di coloro che aderiscono a ragionevoli concezioni.

Riferendosi a Rawls e all’idea di tolleranza da lui elaborata, i due filosofi avallano l’idea che le persone che si impegnano in una riflessione razionale e critica possano arrivare a dissentire in modi profondi e inconciliabili sulla natura del bene, anche potendo essere politicamente ragionevoli.

Le persone filosoficamente ragionevoli avranno esse stesse un’opinione filosofica e opinioni morali che sono sostenute da buoni argomenti, che sono tali perché si basano su prove empiriche e danno resoconti convincenti e chiari della base delle loro affermazioni. Le buone argomentazioni non si

²⁶ John Rawls, “The idea of public reason revisited”, *The University of Chicago Law Review*, 64 (1997), 765-807.

²⁷ Kelly, McPherson, “On tolerating the unreasonable”, 40.

²⁸ Kelly, McPherson, “On tolerating the unreasonable”, 40.

basano su ragioni che dipendono esclusivamente dall'esperienza privata ed esoterica della rivelazione o della fede, ma piuttosto su ragioni più ampie e pubbliche la cui forza è indipendente da tali esperienze private ed esoteriche. La volontà di offrire una giustificazione alle proprie opinioni non è sufficiente a stabilire la propria ragionevolezza filosofica. Infatti, la giustificazione deve essere basata solo su ragioni che altre persone possono essere in grado di valutare razionalmente.

Ne deriva che è un errore assumere che le persone che sono filosoficamente ragionevoli saranno anche politicamente ragionevoli. Il fatto che una posizione filosofica o morale sia sostenuta da buoni argomenti non è sufficiente a dimostrare che essa possa costituire base adeguata per una giustificazione politica pubblica. Le istituzioni politiche dovranno, quindi, essere basate su valori politici comuni. Nella visione rawlsiana, al contrario, si assume che le persone ragionevoli lo saranno non solo filosoficamente ma anche politicamente.

1.4 Gli irragionevoli di Quong

In un saggio del 2004²⁹, Jonathan Quong afferma che i cittadini irragionevoli rifiutano in modo definitivo almeno uno, ma di solito diversi, dei seguenti elementi:

- che la società politica dovrebbe essere un sistema equo di cooperazione sociale per il mutuo beneficio;
- che i cittadini siano liberi e uguali;
- che esista un pluralismo ragionevole.

Rifiutando uno qualsiasi dei tre punti menzionati, i cittadini irragionevoli rifiutano il progetto fondamentale di giustificazione pubblica che sta al centro di una democrazia liberale e deliberativa. Negando che il potere politico debba essere soggetto a giustificazione pubblica, essi mostrano disprezzo per l'ideale morale fondamentale che sta alla base del progetto: l'idea che tutti i cittadini sono liberi ed uguali.

Le dottrine irragionevoli sono quindi dottrine le cui credenze, apparentemente non pubbliche, contraddicono direttamente i valori politici fondamentali di un regime liberale democratico. Nel saggio Quong non cerca di giustificare la coercizione dei cittadini irragionevoli in senso generale. Cioè, non

²⁹ Jonathan Quong, "The Rights of Unreasonable Citizens", *Journal of Political Philosophy*, 12, 3 (2004), 314-315.

affronta la critica secondo cui il liberalismo politico è illegittimo o incoerente perché implica la coercizione di cittadini irragionevoli su basi che essi non possono accettare.

Il liberalismo politico non si rivolge ai cittadini irragionevoli perché è una teoria sulla libertà e l'uguaglianza dei cittadini. Poiché le persone irragionevoli per definizione rifiutano questa premessa, i loro punti di vista (irragionevoli) semplicemente non sono di alcun interesse normativo nel processo di giustificazione politica. Questo non significa che non abbiano diritto ai diritti e ai benefici generali della cittadinanza, ma solo che non fanno parte della “constituency” ossia non sono essi stessi coauthori di un sistema politico fondato sulla giustificazione pubblica e che determina quali saranno tali diritti e benefici.

1.5 I non-ragionevoli per Roberta Sala

Roberta Sala³⁰, all'interno del saggio “La verità sospesa”³¹, dopo aver analizzato la teoria rawlsiana del consenso per intersezione e la sua idea di irragionevolezza, cerca di operare il superamento delle divisioni che permangono nel pensiero del filosofo, consapevole del rischio di esclusione che queste comportano. Rimodula, pertanto, la definizione di irragionevolezza per renderla più flessibile e fare in modo che possa determinare un differente trattamento degli irragionevoli stessi.

La nuova modalità sostituisce al termine “irragionevoli” quello di “non-ragionevoli”, in quanto essi, pur non condividendo alcune premesse del liberalismo, non sono liquidabili come fanatici né come del tutto fuori dalla sfera politica. Con il nuovo termine si delinea, pertanto, la tendenza di alcuni gruppi a non essere disponibili a sottoscrivere le ragioni pubbliche del consenso per intersezione, senza che da questa posizione di non disponibilità derivi necessariamente una minaccia per le istituzioni.

Per quanto riguarda i fanatici intolleranti, ai quali lo stesso Rawls si riferisce quando parla di potenziali minacce alla stabilità, l'autrice concorda con il filosofo circa il fatto che nei loro confronti debbano essere utilizzate forme di controllo sociale e legale, se non addirittura di coercizione.

I non-ragionevoli, pur non soddisfacendo del tutto i requisiti di ragionevolezza, mostrano disponibilità ad una forma di cooperazione stabile, anche se non per quelle che vengono intese come le “giuste

³⁰ Docente di filosofia politica presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.

³¹ Roberta Sala, *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls* (Napoli, Liguori Editore, 2012).

ragioni”. Da questa categoria di cittadini non-ragionevoli non ci si deve aspettare, come invece fa Rawls, che si trasformino in ragionevoli; bisogna piuttosto aspettarsi che siano dei cittadini leali nei confronti di istituzioni delle quali non accettano le basi morali.

Per precisare al meglio la categoria dei “non-ragionevoli”, Sala richiama le caratteristiche incluse nella ragionevolezza: la “sensibilità morale che sottende il desiderio di impegnarsi in un’equa cooperazione in quanto tale e farlo a condizione che gli altri, in quanto uguali possano prevedibilmente accettare”³² e la “disponibilità a riconoscere gli oneri del giudizio e ad accettarne le conseguenze per quanto riguarda la direzione del potere politico in un regime costituzionale per mezzo della ragione pubblica”³³. Quello che deduciamo dal pensiero di John Rawls è che chi non presenta queste caratteristiche è di fatto irragionevole, ignoriamo però se per essere considerati tali debba mancare solo una delle caratteristiche elencate o entrambe.

Se per Rawls gli irragionevoli rinviano all’ideale della ragione pubblica, per Sala i non-ragionevoli non si rifanno allo standard comune della giustificazione pubblica: infatti, qualora messi davanti ad una controversia utilizzerebbero, per dirimerla, le stesse motivazioni che utilizzano nel contesto della loro credenza, senza rendersi conto che questa non può fondare un’istanza politica valida per tutti. Per Sala quindi, i non-ragionevoli mantengono la spinta alla cooperazione senza, però, che tale impegno comporti la condivisione di valori liberali. Essi, inoltre, non sono fanatici: infatti non interferiscono con le decisioni altrui, né impongono sugli altri le proprie convinzioni.

³² Rawls, *Liberalismo Politico*, 58.

³³ Rawls, *Liberalismo Politico*, 64.

CAPITOLO II

Il trattamento degli irragionevoli: inclusione o esclusione?

Dopo aver definito, nel precedente capitolo, il concetto di irragionevolezza, e aver tracciato la storia della sua importanza negli studi del Liberalismo Politico, mi sposto sul terreno del trattamento di coloro che sono definiti irragionevoli. Pertanto, nel presente capitolo, darò spazio alle più autorevoli voci in proposito, con una avvertenza: esistono tre sostanziali approcci riguardo l'irragionevolezza, il primo (del quale sono portavoce i liberali tout court) non esita a riconoscere tutti i diritti possibili alle diversità, condannando le svariate forme di marginalizzazione presenti nella società liberale come una macchia da eliminare. Il secondo approccio mira all'eliminazione degli irragionevoli dal tessuto politico. Il terzo, non nutrito da una folta bibliografia, si pone invece l'obiettivo di stabilire limiti e tracciare eventuali correzioni delle posizioni in campo, per giungere non ad una società perfetta (è chiaro che essa non esista se non nell'ideale) ma ad una società migliore, capace di garantire a tutti, nei limiti del possibile, la tutela delle cosiddette posizioni originali.

2.1 Il trattamento degli irragionevoli: la posizione di Rawls

L'idea di un contratto sociale unanime, invocato come criterio di legittimità politica, ha attraversato il pensiero di filosofi come Hobbes, Locke, Rousseau e Kant nel passaggio, storicamente avvenuto, da forme di *modus vivendi* (attestate nello stato moderno), fino al consenso per intersezione di dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli postulato da Rawls. Nel pensiero di quest'ultimo diventa evidente che le istituzioni liberali svolgono un'opera di educazione delle persone perché diventino ragionevoli e aderiscano ai principi di una concezione della giustizia “che dovrà essere, per così dire, politica e non metafisica”³⁴.

³⁴ Rawls, *Liberalismo*, cit. p. 11.

Il liberalismo politico, infatti, non tenta di proporre una dottrina metafisica bensì, più ragionevolmente, una concezione della giustizia che possa “essere condivisa dai cittadini come base di un accordo politico ragionato, informato e volontario”³⁵ e che miri a conquistare il sostegno di un consenso per intersezione di dottrine ragionevoli.

Per realizzare un consenso di questo tipo, che avverrà sulla base di una concezione morale, benché limitata alla sfera politica, i cittadini aderenti partiranno dalle rispettive dottrine comprensive, con il loro corredo di motivazioni filosofiche, religiose e morali; d’altro canto, per Rawls, partire da presupposti diversi per giungere alla medesima concezione politica non sottrarrà valore alle diverse motivazioni.

Egli ritiene che anche il *modus vivendi* (basato su interessi personali o di gruppo, o sull’esito di una contrattazione politica) possa trasformarsi in un consenso per intersezione, attraverso il passaggio intermedio del consenso costituzionale che, data la presenza di una costituzione che prevede procedure elettorali democratiche, sancisce l’accordo fra i cittadini su certi diritti e libertà fondamentali, pur non riuscendo a eliminare il dissenso riguardo al contenuto e ai limiti di tali diritti e libertà.

D’altro canto, i cittadini, in larga misura, non si preoccupano del fatto che le proprie dottrine filosofiche, religiose o morali siano completamente generali e comprensive, e questo fatto ammette molte variazioni di grado e permette di seguire dottrine parzialmente comprensive diverse. Come afferma il filosofo, accade che “molti cittadini, se non la maggioranza, finiscano per sostenere i principi di giustizia incorporati nella costituzione e nella pratica politica senza vedere un nesso particolare, né in un senso né nell’altro, fra questi principi e il resto delle loro idee. È possibile che i cittadini prima apprezzino il bene che tali principi significano per loro, per le persone che stanno loro a cuore e per la società in generale, e poi li sostengano su questa base”³⁶.

In pratica interverrebbe quasi uno scivolamento da un *modus vivendi* a un consenso costituzionale, capace di appianare rivalità politiche nell’accettazione dei principi di una costituzione liberale, fino all’approdo ad un consenso per intersezione al quale potranno partecipare tanto i cittadini aventi dottrine comprensive ragionevoli, quanto anche cittadini che non le hanno ma che, grazie alla pratica,

³⁵ Rawls, *Liberalismo*, cit. p. 11.

³⁶ Rawls, *Liberalismo*, cit. p. 148.

ne riconoscono i benefici politici e associativi in nome di quel senso della giustizia che nasce nella società liberale.

Ma quale trattamento riservare agli irragionevoli, a coloro che non si piegano a tali logiche di assimilazione progressiva? Sembra di capire che Rawls consideri la loro mancata assimilazione molto rara o che, in quanto filosofo, miri alla costruzione di soluzioni convergenti e non a punizioni di quelli che non si adattano; tuttavia, si lascia sfuggire che “La stessa esistenza di dottrine che respingono una o più libertà democratiche è – o almeno sembra essere – un fatto permanente della vita. Ciò significa che abbiamo, nella pratica, il compito di tenerle a bada – come le guerre e le malattie – affinché non sovvertano la giustizia politica”³⁷.

Contenimento, in ogni caso, non assume in Rawls il significato di privazione dei diritti e delle garanzie di cittadinanza, ma piuttosto che si debba stabilire con gli irragionevoli un rapporto di positiva tolleranza³⁸, nel caso in cui le loro idee non si traducano in una reale minaccia di imporre sugli altri verità non condivise, né condivisibili.

Trattando, ad esempio, il caso specifico dell’aborto, Rawls si confronta con la specificità di una controversia di difficile soluzione, in quanto non si dà la possibilità di eliminazione del parere degli ‘irragionevoli’, ragionevolmente contrari dal proprio punto di vista. In tale contesto la ragione pubblica è messa a dura prova dalla presenza degli antiabortisti.

Nel caso specifico in cui una donna volesse far valere, in qualsiasi equilibrio ragionevole dei valori politici stabiliti, il diritto all’interruzione della gravidanza nel primo trimestre, in base al diritto riconosciuto e dominante dell’uguaglianza delle donne in quanto cittadini uguali, si andrebbe contro l’ideale della ragione pubblica se si appoggiasse una affermazione contraria supportata da una dottrina comprensiva che negasse tale diritto. Quei cittadini sarebbero irragionevoli in quanto incapaci di mettere da parte le proprie credenze religiose e morali sull’argomento³⁹. In tal caso, tuttavia, quella dottrina, pur avendo dato avvio ad una posizione irragionevole, potrebbe in altri contesti mostrarsi ancora ragionevole seguendo la ragione pubblica, posizione che rivela un sostanziale *ottimismo* nonché la speranza da parte di Rawls circa la possibilità di giungere a stemperare e cancellare i dissidi in un regime liberale democratico.

³⁷ Rawls, *Liberalismo*, 59, n. 19.

³⁸ Rawls, *Liberalismo*, 424 – 432.

³⁹ Rawls, *Liberalismo*, 221, n. 33.

2.2 Kelly e McPherson: tolleranza e giustificazione

⁴⁰ Come si è detto in precedenza Kelly e McPherson⁴¹ hanno argomentano che, in una democrazia liberale, i cittadini debbano essere disposti a riconoscere che anche le persone le cui opinioni potrebbero aver ragione di rifiutare, possono avere diritto a una giustificazione delle istituzioni politiche condivise e all'esercizio del potere politico.

A tal proposito, ritengono di dover distinguere diverse definizioni di tolleranza: una definizione comune come non interferenza, ovvero la presunzione contro la persecuzione degli irragionevoli e la negazione dei loro diritti e delle libertà derivanti dalla cittadinanza e, di contro, la nozione di tolleranza che essi stessi sostengono, per la quale le nostre istituzioni politiche e sociali di base dovrebbero offrire una giustificazione tale per cui sia le persone irragionevoli che quelle ragionevoli abbiano ragione di accettarle. Questa idea di tolleranza come ampia giustificazione pubblica si discosta sia da quella di tolleranza come non interferenza, sia dal modo in cui la tolleranza è intesa dalle teorie liberali tout court, che limitano la giustificazione alle persone ragionevoli.

Per Kelly e McPherson la base politica per tollerare l'irragionevolezza non è, come molti sostengono, la credenza che la tolleranza sia la via più sicura per il progresso morale e sociale. Piuttosto, ciò che giustifica una serie di punti di vista e pratiche – e ne richiede la tolleranza – è la compatibilità che essi hanno con la più ampia gamma di diritti e libertà fondamentali uguali per tutti, che viene designata dai due autori con la formula “compatibility requirement”⁴².

Più dibattuto è il pensiero secondo il quale le riflessioni che sostengono tale idea di tolleranza sostengano anche un più forte requisito di giustificazione per le persone che abbiano punti di vista filosoficamente irragionevoli; requisito al quale gli autori si riferiscono con la denominazione di “ampia giustificazione pubblica”. Il “compatibility requirement” sottende un'idea politica delle persone intese come libere e uguali, con l'implicazione che a tutti sia dovuta una giustificazione delle

⁴⁰ Erin Kelly, Lionel McPherson, “On tolerating the unreasonable”, *Journal of Political Philosophy*, 9,1 (2001): 38-55.

⁴¹ Erin Kelly e Lionel McPherson sono docenti di filosofia morale e politica presso la Tufts University, Massachusetts.

⁴² Il cosiddetto requisito di compatibilità potrebbe, ad esempio, permettere l'esistenza di club privati di soli uomini, a patto che i loro membri non tentino di perseguire politicamente irragionevoli opinioni filosofiche sulle donne e non abbiano conseguenze pratiche.

loro istituzioni politiche condivise. Una presunzione a favore dell'attribuzione di questo status a tutte le persone è, secondo Kelly e McPherson, fondamentale per la democrazia, ed è colta dal requisito di ampia giustificazione pubblica.

Le ragioni di questa presunzione sono le seguenti: in primo luogo, le persone ragionevoli non sono "infallibili"⁴³; in secondo luogo un'ampia giustificazione pubblica è necessaria per coltivare il rispetto reciproco tra cittadini, essenziale per una democrazia ben funzionante; infine, l'autonomia politica dei cittadini in una società democratica permette loro di rappresentarsi da soli, che lo facciano o meno nel modo più adatto a promuovere i loro interessi.

In sintesi, sarebbe arbitrario non permettere alle persone irragionevoli di partecipare al contratto sociale e al ragionamento pubblico in quanto tali, poiché da potenziali cittadini potrebbe spettare loro una giustificazione, proprio come a coloro che sono ragionevoli.

Kelly e McPherson sostengono inoltre che si debba operare una distinzione anche sul termine irragionevolezza, al fine di capire per quale ragione i cittadini irragionevoli siano meritevoli di tolleranza come tutti gli altri. Seguendo Rawls, i due autori distinguono tra ragionevolezza filosofica e politica e affermano che agire con ragionevolezza politica comporti rispettare gli altri e i loro diritti senza accampare richieste politiche irragionevoli, accettare cioè "gli elementi essenziali di un regime liberale democratico"⁴⁴.

Parlare di ragionevolezza filosofica, invece, rimanda all'accettazione dell'idea di Rawls degli "oneri del giudizio"; con la loro accettazione accadrà, in una società libera, che persone diverse arrivino a conclusioni diverse circa il modo migliore per vivere la vita, nonostante la loro comune razionalità. È dunque ragionevole aspettarsi difformità e disaccordo su cosa si intenda per buona vita.

"Le persone filosoficamente ragionevoli sosterranno esse stesse opinioni filosofiche e morali che sono sostenute da buoni argomenti"⁴⁵, tali buoni argomenti non si basano su ragioni personali desunte dall'esperienza personale di fede dei singoli, ma piuttosto su ragioni pubbliche indipendenti da esperienze private di rivelazioni esoteriche e di fede. Si potrebbe, di conseguenza, pensare che gli oneri del giudizio e il fatto del pluralismo ragionevole forniscano la giustificazione del principio liberale

⁴³ La loro ragionevolezza può renderle incapaci di anticipare gli interessi legittimi di persone che hanno opinioni irragionevoli; d'altro canto, il maggior numero di eguali diritti e libertà è maggiormente assicurato se le persone irragionevoli non sono escluse semplicemente per tale ragione, nel momento in cui si presentino politicamente.

⁴⁴ Rawls, *Liberalismo*, 46.

⁴⁵ Kelly, McPherson, "On tolerating the unreasonable", 40.

generale della tolleranza, e cioè che se persone ragionevoli sono in disaccordo fra loro sulla buona vita e su questioni etico-morali, allora si dovrebbe accettare un principio di tolleranza che comprenda tutte queste opinioni ragionevoli.

In tal caso agirebbe sulla tolleranza il principio filosofico della ragionevolezza, per cui “i membri di una società liberale dovrebbero tollerare tutte e solo quelle persone le cui opinioni e pratiche potrebbero essere sostenute da buoni argomenti”⁴⁶, ma non estendere la tolleranza a opinioni e pratiche irragionevoli sotto il profilo filosofico.

Ma se così fosse, scrivono i due autori, si affermerebbe un concetto troppo stretto di tolleranza, inoltre una concezione di essa che permetta solo di accettare opinioni sostenute da buoni argomenti non sarebbe sufficientemente liberale e tenderebbe a creare conflitti inutili. Pertanto, i due autori, sorpassando la componente filosofica della ragionevolezza, ritengono che la tolleranza debba essere derivata esclusivamente dalla concezione politica di essa. Di conseguenza, la struttura di base della società deve essere giustificabile per tutti quei cittadini che sono politicamente ragionevoli, anche se sono depositari di opinioni filosofiche irragionevoli, pertanto, poiché ne consegue che dovremmo tollerare i cittadini irragionevoli, concludono che i principi liberali dovrebbero essere giustificabili per i cittadini irragionevoli.

Non è politicamente ragionevole escludere le persone che hanno opinioni non ragionevoli oltre al fatto che non sarebbe neppure possibile, inoltre nel campo politico molti disaccordi filosofici non richiedono una soluzione, la deliberazione politica può e deve lasciare da parte i disaccordi filosofici anche perché potrebbero non esserci motivi razionali per tentare una soluzione, come è giusto che accada in una società democratica giusta.

Se il discorso politico dovesse richiedere una discussione filosofica per risolvere questioni di giustizia, la posizione di Kelly e McPherson a favore dell'estensione della giustificazione pubblica all'irragionevole implica che la discussione filosofica, nella sfera pubblica, dovrebbe essere tenuta al minimo. La tolleranza è più di una adeguata risposta morale al pluralismo, è la risposta giusta.

⁴⁶ Charles Larmore, *The morals of modernity*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996) capp. 6-7.

2.3 Larmore, Herman e l'esclusione degli irragionevoli dalla giustificazione pubblica

Ci sono alcuni filosofi, come Larmore⁴⁷, per i quali gli oneri del giudizio sembrerebbero segnare naturalmente i confini della tolleranza; ciò significa che i membri di una società liberale dovrebbero tollerare soltanto le persone le cui opinioni e pratiche siano sostenute da buoni argomenti.

Larmore sostiene inoltre che le persone ragionevoli accettino una norma di dialogo razionale; tale norma governa il modo in cui le persone risolvono il loro disaccordo. Il principio impone che, per prima cosa, queste persone cerchino di convincersi l'un l'altra delle loro rispettive posizioni per mezzo di buone argomentazioni. Se questo passaggio fallisce, se ne delinea un secondo: le persone ragionevoli cercheranno di aggirare del tutto il loro disaccordo individuando una risoluzione che si basi su credenze condivise. In questo modo, nell'arena politica verranno risolti i disaccordi appellandosi a principi che non sono di parte rispetto a nessuna visione particolare del bene.

Quindi, il dialogo razionale porta al principio liberale di neutralità, che rappresenta la base più profonda possibile di accordo. Secondo Larmore, tuttavia, la norma del dialogo razionale non conduce da sola al principio di neutralità. Ciò che porta le persone a fare il secondo passo, quando è necessario, è il rispetto che hanno l'una per l'altra, data la ragionevolezza filosofica che ciascuna ha già dimostrato.

Larmore definisce le persone ragionevoli nel modo seguente: “Sono quelle che pensano e conversano in buona fede e applicano le capacità generali della ragione che appartengono ad ogni campo di indagine. È diventata una caratteristica saliente dell'esperienza moderna che su questioni che riguardano il senso della vita, e anche per quanto riguarda gli aspetti profondi della moralità, la discussione tra persone ragionevoli tende naturalmente non verso il consenso, ma verso la controversia”.⁴⁸ Al contrario, il principio liberale di legittimità non presuppone che le persone a cui è rivolta la giustificazione dei principi politici siano filosoficamente ragionevoli. L'argomento di Larmore per la tolleranza dal disaccordo ragionevole restringe il campo della tolleranza dove essa è più necessaria, cioè nell'arena politica, che comprende opinioni filosofiche irragionevoli insieme a quelle ragionevoli.

⁴⁷ Charles Larmore, filosofo statunitense, è specialista di filosofia morale, attualmente professore alla Brown University.

⁴⁸ Larmore, “The morals of modernity”, 168.

Nel saggio “Pluralismo e comunità di giudizio morale”⁴⁹ Herman⁵⁰ sostiene che la deliberazione filosofica dovrebbe giocare un ruolo più importante nel discorso politico. La sua tesi è contraria all’idea liberale di tolleranza come non interferenza, e raccomanda una sorta di censura morale nella discussione politica pubblica. La Herman è scettica riguardo all’ideale liberale di un consenso per intersezione di opinioni morali comprensive; infatti, sostiene che una società costituisce idealmente una comunità unificata di giudizio morale.

Il pluralismo non sarebbe quindi una condizione che persisterebbe inevitabilmente sotto istituzioni politiche giuste. Il liberalismo politico classico propone come soluzione al pluralismo la tolleranza come non interferenza: il problema però, sostiene Herman, è che la tolleranza liberale potrebbe essere auto-distruttiva. Infatti, occupandosi principalmente di ciò che accade nella sfera pubblica, permette ad atteggiamenti privati intolleranti di sopravvivere, con il rischio che questi facciano il loro ingresso nella sfera politica pubblica. Per questo motivo ritiene che sopportare atteggiamenti decisamente intolleranti mini l’ideale liberale della società tollerante.

La sua soluzione è, quindi, quella di limitare la tolleranza a ciò che è filosoficamente ragionevole, restrizione che non sarebbe in grado di sostenere le condizioni del pluralismo. In conclusione, Herman sostiene che la tolleranza non dovrebbe essere estesa a quelle opinioni che sono dannose per gli altri. Questa affermazione non è in completo contrasto con la teoria liberale, che non suggerisce in alcun modo di non tollerare queste opinioni. Sostiene che non è possibile individuare in anticipo quelli che costituiranno dei danni, e che questo richiederà una valutazione delle credenze e delle pratiche: per evitare il relativismo e prevedere la possibilità di una conversazione morale tra coloro che sono in disaccordo sono necessari dei principi regolativi. In particolare, la studiosa propone i principi regolativi Kantiani che permetterebbero alle persone con diversi modi di vivere di formare una comunità di giudizio morale.

In maniera ancora più convinta Herman sostiene che le persone in società tra loro hanno l’obbligo morale di creare una comunità morale poiché solo allora possono mediare in modo equo ed efficace le rivendicazioni conflittuali. Questa convinzione implica che la comunità di giudizio morale è spinta a diventare sempre più inclusiva: esiste un impulso all’unità nonostante il pluralismo.

⁴⁹ Barbara Herman, *Pluralism and the Community of Moral Judgement*, (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996).

⁵⁰ Barbara Herman, esperta di filosofia morale e politica, attualmente docente presso University of California, Los Angeles.

2.4 Benefici, inclusione, contenimento e educazione: Quong sul trattamento degli irragionevoli

Come si è detto, recentemente anche ⁵¹ Jonathan Quong⁵² ha contribuito al dibattito sulla ragionevolezza sostenendo che per quanto i cittadini irragionevoli siano giustamente esclusi dalla “constituency” della giustificazione pubblica, questo non comporti la loro esclusione dai benefici della cittadinanza. Inoltre, affronta la questione se lo Stato sia mai autorizzato a violarne i diritti anche se, in generale, si devono accordare loro gli stessi diritti di tutti gli altri.

Per quanto attiene alla prima affermazione, Quong sostiene che l’idea secondo la quale, per ottenere i pieni diritti della cittadinanza, si debba essere inclusi nella constituency della giustificazione pubblica abbia una certa plausibilità iniziale. Tale idea è stata, erroneamente, attribuita a Rawls da altri autori, tra i quali Marilyn Friedman⁵³ che è giunta alla conclusione che per Rawls essere esclusi dal pool di legittimazione comporti un’analogia esclusione dai benefici della cittadinanza. Friedman, sulla base della esclusione degli irragionevoli dal processo di giustificazione pubblica e della nota di Rawls stesso sulla necessità di contenere le dottrine irragionevoli⁵⁴, conclude che nella teoria del filosofo i cittadini irragionevoli saranno trattati come “portatori di una pestilenza nella vita quotidiana, sarà loro negata la piena protezione dei diritti e delle libertà fondamentali del sistema, in particolare la libertà di espressione”⁵⁵.

In contrasto con la filosofa, Quong sostiene che i principi di giustizia, se la posizione originale è una prospettiva morale equa e imparziale, saranno validi per tutti, non solo per i cittadini che ne approvano le premesse, in quanto lo scopo della posizione originale è proprio quello di modellare la libertà e l’uguaglianza delle persone, ricordando che essa non è un vero e proprio contratto sociale né un accordo tra le parti ma un dispositivo di rappresentazione da cui si traggono conclusioni sulla giustizia. In altre parole, si suppone ci dica cosa penserebbero le persone se fossero tutte razionali e ragionatevoli. Di conseguenza non si verifica alcun impedimento a che le sue conclusioni si possano applicare a tutti, anche agli irragionevoli che non devono vedersi negare i diritti della cittadinanza.

⁵¹ Jonathan Quong, “The Rights of Unreasonable Citizens”, *Journal of Political Philosophy*, 12, 3 (2004): 314-35; Jonathan Quong, *Liberalism Without Perfection* (Oxford: Oxford University Press, 2011).

⁵² Jonathan Quong, docente di filosofia e diritto presso University of Southern California, Los Angeles.

⁵³ Marilyn Friedman, “John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People”, *The Idea of Political Liberalism: Essays on John Rawls*, ed. Victoria Davion and Clark Wolf (Oxford: Rowman and Littlefield, 2000).

⁵⁴ Rawls, *Liberalismo*, 59, n. 19.

⁵⁵ Friedman, “John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People”, 23.

Quong sostiene sia difficile stabilire cosa Rawls intenda quando parla di ‘contenimento’ degli irragionevoli, poiché ritiene non possa significare la regolare applicazione dei principi liberali di giustizia, e che invece sia plausibile definire il contenimento come: “Qualsiasi politica la cui intenzione primaria è quella di minare o limitare la diffusione di idee che rifiutano i principi fondamentali della democrazia liberale, cioè 1) che la società politica dovrebbe essere un sistema equo di cooperazione sociale per il mutuo beneficio, 2) che i cittadini sono liberi e uguali, e 3) il fatto del pluralismo ragionevole”⁵⁶.

Quong risponde inoltre alla domanda sulla legittimità di un tale obiettivo politico affermando che la libertà di espressione non è un diritto assoluto, bensì è limitato nei casi in cui produrrebbe un grave danno e quindi nelle circostanze più estreme.

Davanti alla mancata infrazione della legge, come alla produzione di alcun danno, ci si potrebbe chiedere quale giustificazione potrebbe avanzare un liberale per fare uso dell’apparato dello Stato al fine del contenimento di dottrine o idee.

La stabilità normativa è la risposta individuata da Quong, in una democrazia liberale e deliberativa, per il contenimento degli irragionevoli in quanto obiettivo politico legittimo; questo è secondo Rawls ciò che significa raggiungere la stabilità per le giuste ragioni. Per un regime costituzionale giusto è cruciale generare il proprio sostegno per evitare la decadenza e il declino; le dottrine che negano la libertà e l’uguaglianza delle persone non devono diventare così prevalenti da minare gli elementi essenziali di un regime liberaldemocratico.

Del pari, Quong cerca di stabilire se l’argomento del contenimento possa giustificare la violazione dei diritti dei cittadini irragionevoli e indica due casi in cui ciò potrebbe accadere: l’educazione dei bambini e la diffusione di discorsi o di letteratura di odio. Nel primo caso esamina il diritto dei genitori a prendere decisioni educative per i propri figli, come scegliere o meno una scuola privata nella quale, a fronte di un’ottima preparazione scolastica, i bambini siano tuttavia esposti alla convinzione che il loro gruppo religioso sia superiore a tutti gli altri e che la società in cui vivono sia una sorta di compromesso con gli eretici e non un progetto morale di valore. Tali convinzioni rientrano nella definizione di irragionevolezza poiché contraddicono i valori politici fondamentali di un regime democratico.

⁵⁶ Quong, “The Rights of Unreasonable Citizens”, cit. p. 323.

Esistono alcune obiezioni al contenimento di tali irragionevolezza nel diritto dei genitori alla scelta educativa (che non può essere soppresso), e nel diritto alla libertà religiosa degli stessi (che non può essere violato); la terza obiezione, di carattere pragmatico, si chiede cosa accade se alcuni gruppi irragionevoli sussistono in una società democratica generalmente liberale. In tali casi si dovrebbe, per Quong, stabilire l'esatta incidenza della minaccia rappresentata da tali cittadini, che spesso sono numericamente irrilevanti o non costituiscono minaccia perché definiti dal loro rifiuto della società in cui vivono (vedi il caso degli Amish) e che sono individuati come cittadini parziali⁵⁷, pertanto è improbabile che le loro idee irragionevoli si diffondano o minino le istituzioni democratiche liberali.

Invece, possono costituire una minaccia alla stabilità le minoranze irragionevoli che vivono, lavorano e partecipano politicamente in società, pertanto è logico supporre che, nei loro confronti, lo stato liberale metta in essere una politica di contenimento. È anche vero che, tuttavia, dato il principio generale di tolleranza o non interferenza coerente al pluralismo ragionevole e all'idea di ragione pubblica, un'eventuale deroga a tale principio non possa essere applicata senza riflessione, ma debba essere giustificata da ragioni pubbliche al fine di scongiurare abusi di potere già avvenuti in passato. Lo stesso discorso vale, oltre che nella casistica dell'educazione dei figli, anche in quella del discorso e della letteratura dell'odio, in quanto le rivendicazioni dei diritti dei cittadini irragionevoli possono essere limitate in ragione dell'uso che se ne fa.

Rifacendosi ad un famoso articolo di Waldron⁵⁸ relativo al diritto di fare del male, e in parte confutandolo, Quong si domanda se esista il diritto morale di mettere in atto, nella vita politica, comportamenti come la scortesia, l'ingratitude, l'egoismo, normalmente intesi come sbagliati moralmente. In linea con Waldron, afferma che un diritto si fonda sull'interesse forte di un agente a giustificare il fatto di ritenere che una persona debba essere soggetta a un dovere, l'interesse a sua volta è legato al poter scegliere e soprattutto scegliere per sé stessi. Ad esempio, la libertà religiosa, riconosciuta come diritto fondamentale e non frangibile, è un diritto giustificato dal valore di poter scegliere per sé stessi. Se accettiamo tale passaggio diventa chiaro come possiamo, in modo coerente, avere diritto di sbagliare e scegliere un'opzione moralmente sbagliata, pena in caso contrario l'assenza del diritto.

⁵⁷ "Partials citizens: are defined by their rejection of the society they inhabit—they have a radically different conception of social organization and wish to pursue this lifestyle with as little interference or interaction with the rest of society as possible"; Quong, *The Rights of Unreasonable Citizens*, 328.

⁵⁸ Jeremy Waldron, 'A right to do wrong,' *Liberal Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993): 63–87.

Ma il ragionamento di Waldron ha a che fare con la possibilità di incorrere in errore non con l'irragionevolezza; i diritti hanno solo lo scopo di permettere o proteggere scelte fatte all'interno di un dominio limitato, fissato dai confini della giustizia politica. Nell'esercizio dei diritti non va dimenticato che siamo limitati dai principi generali di giustizia derivati dall'ideale delle persone come libere e uguali. In altre parole, i diritti permettono di scegliere solo tra alternative ragionevoli, che cioè rispettano la libertà e l'uguaglianza delle persone. La giustizia viene prima del bene: se non aiuto un cieco ad attraversare la strada non mi comporto bene ma non violo un principio di giustizia, posso cioè non fare del bene senza essere ingiusto; questo distingue lo sbaglio (inteso come non fare del bene) e irragionevolezza e spiega che non si ha diritto ad essere irragionevoli.

Gli irragionevoli hanno tutti i normali diritti e libertà di cittadinanza ma non li possono esercitare nel perseguimento di obiettivi irragionevoli, ad esempio: i nazisti hanno il diritto ad esercitare la libertà di parola per fare discorsi che incitano a sopprimere il diritto alla libertà di parola di altri gruppi razziali? Perché ci sia un effettivo esercizio della libertà di parola, spiega Waldron, "il contributo di una persona deve essere messo in relazione con quello del suo avversario in un modo che faccia spazio per entrambi"⁵⁹.

Quando gli interessi perseguiti sono in profondo contrasto con la libertà e l'uguaglianza delle persone non possono fondare alcun diritto liberale. L'ideale della ragione pubblica, giustificato dal pluralismo ragionevole, giustifica un principio generale di tolleranza o di non interferenza per tutti i cittadini; lo Stato non può intervenire nella vita dei cittadini a meno che non abbia una sufficiente giustificazione pubblica. Dire che un cittadino ha dei diritti significa dire che lo Stato ha il dovere speciale di non interferire con questa scelta, a meno di ragioni pubbliche estremamente convincenti e forti da superare la rivendicazione dei diritti. È il caso dei discorsi d'odio o della letteratura (irragionevole) nei confronti dei quali il contenimento diventa l'unica forma di intervento e l'unico argomento valido da considerare, diversamente dall'esempio della scelta educativa dei genitori (non del tutto irragionevole) che implica una rivendicazione di diritti legittimi. Non sempre le attività irragionevoli minacciano diritti di altri cittadini e pertanto non necessitano di contenimento da parte dello Stato, si tratta piuttosto di attività moralmente indifferenti dal punto di vista della giustizia politica.

Pertanto, abbiamo il diritto a non fare il bene ma non di agire irragionevolmente e in una democrazia liberale le minoranze irragionevoli non possono, appellandosi all'esercizio dei diritti o alla giustizia,

⁵⁹ Jeremy Waldron, 'Rights in conflict,' *Liberal Rights, Ethics*, 99.3 (1989): 503-519.

difendere attività il cui scopo primario è irragionevole, pur mantenendo tutti i diritti e i benefici della cittadinanza.

2.5 Stephen Macedo: una posizione di buonsenso

Nel complesso panorama delle posizioni, favorevoli o contrarie, circa l'accoglimento dei diritti degli irragionevoli in un regime liberale democratico, trovo interessante proporre la posizione, pratica e di buon senso, offerta da Stephen Macedo⁶⁰, il quale mette in guardia dalla acritica difesa di un pluralismo che non escluda nessuno come poco attraente e plausibile, e auspica un Liberalismo Politico con la spina dorsale e ago della bilancia, che consenta di liberarci tanto dalle guerre sante quanto dall'indiscriminato abbraccio pluralista auspicato da quelli che chiama liberalismi totalistici (*totalistic liberalisms*)⁶¹, nella consapevolezza che nessuna forma del liberalismo può rendere tutti felici.

Per farlo cita la causa *Mozert contro Hawkins* del 1983⁶², nata da un reclamo fondato sulla diversità religiosa contro una forma elementare di educazione civica liberale: un programma di lettura che insegnava la tolleranza in una scuola pubblica primaria avrebbe denigrato le opinioni religiose di bambini provenienti da famiglie cristiane "rinate"⁶³, smentendo la verità delle loro particolari opinioni religiose e costringendo i genitori a scegliere per la loro formazione scuole private a pagamento.

Ma si può insegnare la tolleranza senza esporre i bambini alla diversità e chiedendo loro, per questioni politiche, di astenersi dall'affermare la verità delle proprie convinzioni particolari? Il giudice lo negò in quanto riconobbe la scuola non interessata a voler indottrinare nessuno e che la semplice esposizione a qualcosa non costituisce insegnamento. Nel difendere l'autorità delle scuole pubbliche ad insegnare valori essenziali per una società democratica, come la tolleranza, attraverso una vasta gamma di idee e concetti, il giudice affermò la libertà delle scuole di farlo all'interno di un'interpretazione civile e non religiosa della stessa, spostando il caso sul terreno della ragionevolezza pubblica.

Il giudice, per Macedo, pronunciò la sua sentenza in modo affine al Liberalismo Politico, spostando il caso sul terreno della ragionevolezza pubblica (la ragione pubblica liberale), che chiede di accantonare

⁶⁰ Stephen Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of *God v. John Rawls*?", *Ethics*, 105, 3 (1995): 468-496. Stephen Macedo è docente di Politica presso la Princeton University, New Jersey.

⁶¹ Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of *God v. John Rawls*?", 470.

⁶² Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of *God v. John Rawls*?", 470 – 472.

⁶³ Termine usato originariamente dalle branche revivaliste della moderna cristianità, associato a concetti di rinascita spirituale.

concezioni morali e religiose globali per riconoscere l'autorità politica e promuovere un ideale di cittadinanza basato su ragioni pubbliche.

Macedo, nel sottolineare la priorità del Liberalismo Politico a negare il potere politico a chiunque voglia esercitarlo plasmando i diritti fondamentali e i principi di giustizia alla luce della propria visione della verità intera, afferma che proprio la questione della verità religiosa deve essere messa da parte per "giustificare i principi di base che guideranno il potere coercitivo che teniamo insieme come comunità politica"⁶⁴, la verità religiosa va messa da parte nella sfera politica nutrita di valori, pace, libertà, che possono essere condivisi dalle persone ragionevoli. Il Liberalismo Politico cerca un terreno condiviso e lascia ai cittadini la possibilità di collegare il proprio credo religioso o scientifico ai valori politici per la costruzione di "a principled but politic liberalism"⁶⁵ (un liberalismo di principio ma politico).

Nel momento in cui esso è accusato di fare uso solo di principi formali di neutralità ed equità, non cercando compromessi tra visioni globali in conflitto, laddove bisognerebbe valutare l'impatto che gli oneri delle politiche liberali impongono ai gruppi marginali, si deve essere franchi nel comprendere che non esiste la perfetta equità e che essa, inoltre, è anche poco fattibile, pena lo scivolamento in una sorta di relativismo delle ragioni pubbliche condivisibili, che minerebbe l'assetto stesso del regime democratico. Meglio riconoscere che esiste un ragionevole disaccordo; non si deve cercare di raggiungere il miraggio della perfetta equità, ma è pur vero che si dovrebbe considerare le richieste di accomodamenti ed esenzioni⁶⁶ in modo critico, senza mirare, come suggerisce Galston⁶⁷, alla massima sistemazione fattibile della diversità.

Pertanto, nel caso *Mozert* non si dovrebbe riconoscere ai fondamentalisti il diritto di proteggere i propri figli da un pluralismo ragionevole; la libertà giusta è quella civile, o comunque quella che può essere garantita a tutti nello stesso modo. In questo senso "tutti sono chiamati ad accettare limitazioni alle proprie libertà per sostenere un sistema di libertà uguale per tutti"⁶⁸. Pertanto, l'intransigenza (come nel caso *Mozert*) è giustificata da uno scopo politicamente fondamentale: promuovere la tolleranza. Bene farebbero i liberali a insistere sul rispetto politico dei fondamentalisti che riconoscono l'autorità

⁶⁴ Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of *God v. John Rawls*?", 480.

⁶⁵ Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of *God v. John Rawls*?", 482.

⁶⁶ Ad esempio, quando gli oneri su particolari gruppi sono molto sostanziali.

⁶⁷ Professore di Scienze Politiche presso la University of Texas, politologo di fama internazionale, autore di diverse pubblicazioni sulle implicazioni della polarizzazione politica.

⁶⁸ Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of *God v. John Rawls*?", 485.

politica dei principi pubblici liberali; anche se per ragioni prudenziali, laddove possibile, si deve mettere in atto la pratica dell'accomodamento che può promuovere l'assimilazione di quei principi che fondano l'agire pubblico.

L'accomodamento può ragionevolmente andare nella direzione di aggiustamenti nelle politiche pubbliche basati su motivi comprensibili (alcuni oneri straordinari possono essere diminuiti, o anche eliminati, su gruppi particolari senza grandi conseguenze per l'integrità di base dell'ordine pubblico), tuttavia ciò non comprende la sottrazione di quei gruppi al rispetto dei valori liberali fondamentali, che vanno riconosciuti e difesi. Tuttavia, aspirando a una società in cui le persone condividano un ordine morale pubblico, e sapendo che tale ordine è sempre in divenire, "vi sono innegabili motivi prudenziali per accogliere i dissidenti"⁶⁹. Si deve ascoltarli e spingerli al dibattito pubblico ma non si deve accogliere acriticamente la diversità laddove rappresenti una minaccia all'unità sociale. Questo per Macedo è il compito del Liberalismo Politico nel suo approccio alla diversità.

Di contro agli altri liberalismi quello politico è in grado di promuovere la fiducia per diverse ragioni: 1) sotto di esso i cittadini condividono non solo principi sostanziali, ma anche una forma pubblica di ragionamento e una logica comune per la base del loro ordine politico; 2) esso genera fiducia dalla sua semplicità; 3) promuove, meglio dei liberalismi comprensivi, la transizione da un *modus vivendi* a un ordine pubblico basato su principi. Ammorbidisce, anche se non elimina del tutto, le tensioni tra la politica e le religioni, ma mantiene la speranza della politica come ordine morale condiviso.

2.6 Roberta Sala e l'integrazione dei non-ragionevoli

Sala, come Kelly e McPherson, ritiene plausibile l'esistenza di persone filosoficamente irragionevoli ma contemporaneamente capaci di comportamento ragionevole; costoro, i già citati non-ragionevoli, pur sostenendo dottrine irragionevoli mostrano un atteggiamento cooperativo.

A differenza di Quong, ritiene che costoro possano rientrare in un processo giustificativo più ampio di quello previsto da Rawls, processo che prescrive la condivisione delle stesse ragioni così come previsto dalla ragione pubblica. Sulla scorta di Gaus⁷⁰ ritiene che la giustificazione pubblica non richieda l'esistenza di un consenso sulle stesse ragioni, ma che piuttosto conferisca a ciascuno il compito di

⁶⁹ Macedo, "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?", 488.

⁷⁰ Gerald Gaus, *Justificatory Liberalism. Essay on Epistemology and Political Theory* (Oxford, Oxford University Press, 1996).

rendere comprensibili le proprie agli altri; pertanto non è necessario un consenso sulle ‘ragioni giuste’, ma si può convergere con le proprie ragioni differenti nella ricerca di una giustificazione pubblica che potrebbe anche non realizzarsi. In altri termini, l’assunzione di un impegno per la giustificazione, nonostante le ragioni di base non condivise.

Per Sala è auspicabile una più ampia giustificazione pubblica nella prassi, per cui sia data ai non-ragionevoli una possibilità ulteriore di inclusione per le *loro* ragioni, nello sforzo di renderle comprensibili agli interlocutori, benché non accettabili. La comprensione sarebbe già un passo in avanti sulla via dell’acquisizione del principio che “quel che è giustificato per noi non è detto che lo sia anche per gli altri; riconoscerlo, tuttavia, non implica che si debba rinunciare alla propria giustificazione personale ma solo accettare che non può valere contemporaneamente anche come giustificazione pubblica”⁷¹.

Si tratta di dare vita ad una prassi giustificativa che consenta il coinvolgimento di tutti i cittadini che, pur consapevoli del non garantito raggiungimento del consenso, siano disposti a riconoscere la centralità della giustificazione e ad agire politicamente insieme. Nonostante le diverse ragioni, essi non saranno condannati all’incomunicabilità e assumeranno comunque l’impegno del decidere di fare, anche al di sotto dell’ideale di partenza, in una sorta di compromesso pragmatico nel quale nessuno rinuncia alle proprie convinzioni profonde. Dato che la ragione pubblica ha mostrato insufficiente il proprio compito, è il cittadino in prima persona a dover dire la sua su ciò che è disposto ad accettare o meno: “Sono *io* in prima persona ad essere interpellata, sono *io* con la mia concreta moralità”.⁷²

L’autrice legge il modo di vivere dei non-ragionevoli in una società giusta non come un semplice *modus vivendi* à la Hobbes, né pensa che esso esprima una modalità in fieri, una sorta di condizione intermedia e in via di stabilizzazione, che porterà i cittadini alla stabilità “per le ragioni giuste” come in Rawls.

La sua è, piuttosto, l’alternativa di un *modus vivendi stabile*, in cui i non-ragionevoli possano far parte della società liberale per ragioni che li spingono a partecipare al dibattito politico non giuste, ma adatte ai progetti di vita motivanti *per loro*, anche se non sono né pubbliche né accettabili da tutti. In altre parole, l’idea di *modus vivendi* di Sala è basata sul fatto che “There are people within liberal-democratic societies whose lives are not inspired by liberal values; and that these people may

⁷¹ Sala, *La verità sospesa*, 201-202.

⁷² Sala, *La verità sospesa*, 203.

nonetheless sustain liberal-democratic institutions. Settling for this kind of modus vivendi does not mean that the project of a stable liberal society is doomed.”⁷³

Le cosiddette “proprie ragioni” possono non essere di pura opportunità personale o di motivo prudenziale, ma anche rimandare ad una visione del mondo in cui gli individui non sono liberi e uguali, e tuttavia moralmente differenti tra di loro e in costante tensione a convertire gli altri. È il caso dei predicatori di qualsiasi confessione, che sono disponibili a vivere sotto le istituzioni liberali e, per quanto “irragionevoli”, convivono con gli altri cittadini con un atteggiamento collaborativo dovuto all’adesione a un disegno divino, che li spinge a cercare di illuminare, con la propria fede e la predicazione, gli altri.

Ci potrebbero essere delle obiezioni al concetto di non-ragionevoli proposto, allorché all’interno di tali gruppi vigano degli atteggiamenti che penalizzano le donne in termini di mancato riconoscimento della loro uguaglianza, relegandole a ruoli domestici. Non è però detto che gli individui che accettano condizioni di subalternità lo facciano perché costretti, è il caso delle donne che scelgono liberamente di adeguarsi ai dettami, per noi inaccettabili, della loro cultura o religione⁷⁴.

È anche vero, tuttavia, che le istituzioni liberali hanno il dovere della neutralità circa l’organizzazione dei gruppi e delle relazioni dei membri partecipanti, a meno che non si tratti di punire o prevenire eventuali danni provocati ad altri; in altre parole, le donne sono libere di scegliere un modo di vita rispettoso della propria confessione religiosa, anche quando noi lo consideriamo una forma di schiavitù. Solo nel caso in cui quelle donne fossero costrette alla scelta, lo Stato liberale avrebbe ragione ad intervenire, pena la caduta in una mancata comprensione dell’alterità culturale ad opera dello stesso Stato liberale. Accettando che le culture diverse possano rimanere tali, o subire modificazioni dall’interno, rimane comunque “lo spazio per il confronto, per lo scambio delle ragioni, per varie forme di accomodamento.”⁷⁵

⁷³ “Ci sono persone all’interno delle società liberaldemocratiche le cui vite non si ispirano a valori liberali; queste persone potrebbero tuttavia sostenere le istituzioni liberaldemocratiche. Accontentarsi di questo tipo di modus vivendi non significa che il progetto di una società liberale stabile sia rovinato”; Roberta Sala, “The place of unreasonable people beyond Rawls”, *European Journal of Political Theory*, 12.3 (2013): 253-270.

⁷⁴ Secondo Sala il tema dell’autonomia delle donne all’interno delle culture di appartenenza è uno dei più caldi del dibattito attuale, e genera posizioni, di volta in volta ‘forti’ o ‘deboli’, a seconda che interpreti le pratiche culturali come gabbie di appartenenza o, piuttosto, come insieme di pratiche e abitudini che i soggetti possono modificare.

⁷⁵ Sala, *La verità sospesa*, 213.

CAPITOLO III

L' integrazione del *Modus Vivendi Liberalism*

Nel presente capitolo analizzerò la posizione di David McCabe⁷⁶ sull'argomento in trattazione, contenuta all'interno del saggio "Modus vivendi Liberalism"⁷⁷ che propone, partendo dalla critica del modello rawlsiano di giustificazione pubblica, un nuovo modello di liberalismo che mira all'inclusione di tutti i cittadini nello Stato, oltrepassando le differenze finora viste tra gradi di ragionevolezza differenti. Nello specifico tratterò il problema del *gender equality*, sul quale McCabe focalizza l'attenzione. Da ultimo, dopo aver compiuto il confronto tra le diverse accezioni di Liberalismo analizzate, formulerò il mio personale punto di vista sulle effettive bontà e possibilità di attuazione di tali modelli politici.

3.1 David McCabe e il *Modus Vivendi Liberalism*

Le democrazie contemporanee, caratterizzate da un profondo pluralismo, hanno spinto i filosofi a formulare, all'interno del Liberalismo, aggiustamenti e vie d'uscita alla versione rawlsiana idealizzata dello stesso, per dare risposta alle esigenze contingenti della società reale senza escludere alcun gruppo che presenti, de facto, scostamenti rispetto ai valori liberali condivisi. David McCabe, con la sua opera, rappresenta un interessante esempio di tale filone.

Partendo dalla constatazione del pluralismo diffuso nella società contemporanea, McCabe avanza l'idea che il requisito giustificativo debba allontanarsi dalla formulazione di Rawls per includere la totalità di coloro che ne sono esclusi per irragionevolezza, illiberalità o diffidenza. Egli postula, di contro al Liberalismo Politico di Rawls, un *Liberalismo del Modus Vivendi* (MVL) strettamente legato alla realtà politica, in quanto si propone di partire dalla politica e non dai valori morali più ancora di quanto non faccia lo stesso Rawls. L'autore conia l'espressione *Esigenza Giustificativa* (JR) per allargare quanto più possibile il collegio giustificativo delle società liberaldemocratiche. In linea di

⁷⁶ David McCabe è Professore Associato di Filosofia alla Colgate University di New York. Le sue pubblicazioni precedenti il testo in analisi includono articoli su libri e riviste di Filosofia.

⁷⁷ David McCabe, *Modus Vivendi Liberalism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

massima non si tratta di generare un nuovo quadro normativo, ma piuttosto di arrivare a questo con un processo di rimodellamento delle varie influenze formative che gli stanno intorno. Come McCabe afferma “MVL is a particularist liberalism rooted in two considerations. First is the recognition that many citizens endorse normative frameworks that recommend as ideal illiberal models of political association [...] The second consideration is that many citizens see the existence of the state either as an unchangeable fact of modern life or as something that contribute vitally important goods”.⁷⁸

Dati questi due presupposti, McCabe sostiene che potrebbe emergere un accordo in termini liberali come un compromesso tra cittadini che vedono lo Stato liberale come una soluzione di ripiego per una vita politica ordinata ma non adeguata ai loro valori morali di riferimento.⁷⁹ Ai cittadini che accettano le condizioni di questo *modus vivendi* è chiesto di impegnarsi in un proceduralismo debole, fondato sul presupposto che gli interessi di tutte le persone contino allo stesso modo. Per farlo, McCabe ritiene che sia necessario riformulare la JR affinché possano trovare posto anche quei cittadini illiberali, che potrebbero accettare i principi liberali per ragioni contingenti, via già tentata da Kelly e McPherson e da Sala.

3.2 Il problema del *gender equality* nel Modus Vivendi Liberalism

Nel pluralismo che caratterizza le nostre società democratiche non si può ignorare la presenza di gruppi intergenerazionali che cercano di trasmettere le proprie norme identitarie distinte e nuove per strutturare il mondo di una persona ad essi appartenente in contesti quali l’educazione, le relazioni tra i sessi, il culto religioso etc. Compito dello Stato liberale è quello di accoglierne la sfida senza reprimerli, nonostante essi possano rappresentare un pericolo per lo status quo, ma piuttosto arrivando a tollerarli. L’autore analizza il problema dell’uguaglianza di genere, focalizzandolo in particolare sulla categoria debole per eccellenza, quella delle donne, non solo per la sua urgenza pratica e contingente, ma anche perché farlo contribuisce a evidenziare ‘l’universalismo minimo’ al quale il MVL si impegna.

Se la logica obiezione all’ MVL è che esso, nel tentativo di tutelare le difformità di pensiero dei gruppi illiberali, finisce per mettere a rischio la sicurezza delle categorie più fragili, la protezione o la

⁷⁸ “Il MVL è una forma ‘particolarista’ di liberalismo che si basa su due considerazioni. La prima è il riconoscimento che molti cittadini potrebbero non approvare una visione liberale dell’associazione politica [...] La seconda che questi cittadini potrebbero vedere l’esistenza dello Stato come un fatto immutabile della vita moderna o come qualcosa di strumentale al raggiungimento di altri beni importanti”; McCabe, *Modus Vivendi*, 133.

⁷⁹ McCabe, *Modus Vivendi*, 133.

creazione dei diritti delle donne è un aspetto di rilievo in quanto, come afferma Susan Okin⁸⁰, quello della discriminazione femminile è un problema trasversale alle diverse culture in tutti i tempi. Se il MVL si impegna a tutelare le norme di tutti i gruppi minoritari, spesso diretti da maschi, questo potrebbe farlo scivolare in una discriminazione sessuale nei confronti delle donne, cosa incompatibile con l'idea fondante che gli interessi di tutte le persone contino allo stesso modo. Per risolvere questo nodo, lo stesso MVL dovrebbe mettere in atto scelte e comportamenti più intrusivi nella realtà di tali gruppi.

McCabe isola, in proposito, due interrogativi fondamentali in ambito giuridico e non giuridico, cioè se gli stati liberali debbano esonerare i gruppi culturali minoritari dalle leggi che richiedono neutralità di genere, oppure concedere forza giuridica alle regole dei singoli gruppi culturali illiberali anche se strutturate su basi di genere.

Il tentativo di conciliare la tutela dell'uguaglianza di genere con una sistemazione giuridica delle pratiche dei gruppi illiberali, ad esempio con le ipotesi di una governance congiunta tra Stato e gruppi, avanzata da alcuni studiosi come Shachar⁸¹, che presupporrebbe la possibilità per il singolo di scegliere in modo non definitivo di adeguarsi al sistema normativo dello Stato o del gruppo, non soddisfa McCabe, il quale dubita che tale modello possa raggiungere la riconciliazione cercata. Ciò che non lo convince riguarda il reale contrasto tra l'approccio di governance congiunta proposto da tali teorici e il punto di vista contrario, fornito dalla maggioranza dei teorici politici, secondo il quale lo Stato ha il controllo assoluto e unilaterale su tutte le norme e i regolamenti che riguardano il suo territorio e i suoi cittadini. La volontà di contrastare il diritto dello Stato ad interferire normativamente in qualsiasi ambito, qualora le ragioni fossero sufficientemente importanti, risulta controproducente quando si tratta di tutelare le categorie minoritaria come le donne che, per sfuggire da contesti di segregazione o privazioni di diritti, necessitano di livelli adeguati di competenze, istruzione e indipendenza emotiva che solo lo Stato stesso può garantire.

Il fallimento della governance congiunta potrebbe portare alla conclusione che lo Stato liberale debba scegliere tra le opzioni di assecondare i gruppi illiberali o scavalcarli in nome della neutralità di genere; McCabe afferma, però, che il MVL non attribuisce un valore prioritario alla protezione della libertà espressiva degli individui. Per tale ragione le opzioni sopracitate sono fuorvianti; una sola norma

⁸⁰ Susan Okin è stata una filosofa liberale particolarmente attenta ai problemi delle donne, ai quali ha dedicato importanti saggi.

⁸¹ Ayelet Shachar è una docente di Diritto, Scienze politiche, e Global Affairs nell'Università di Toronto.

prevale nel MVL: “The value of people’s freedom to lead their lives as they choose under ideals they embrace”⁸².

Lo stesso McCabe afferma, però, che in merito vanno distinti due casi (dei quali sono forniti nel saggio diversi esempi pratici); il primo, per il quale non mostra una vera avversione, riguarda i comportamenti generati all’interno delle usanze religiose dei gruppi minoritari⁸³; essi nascono comunque da una volontà ragionata dei singoli ad aderirvi ed il MVL non li giudica moralmente e quindi li accetta, anche se nella prassi della vita comunitaria potrebbero generare problemi di gestione. Diverso è il discorso delle scelte fatte dagli adulti e condizionanti la vita dei minori: ad esempio le mutilazioni genitali delle bambine, che comportando una trasformazione fisica irreversibile e una possibilità ridotta di fruizione adulta del piacere sessuale, spingono anche lo Stato del MVL ad ‘intramettersi’ perché ciò non avvenga, a tutela di chi potrebbe voler cambiare idea in proposito. Tutela garantita invece, nei casi in cui non si arrivi ad un risultato fisico irreversibile (vedi la Comunione cattolica). McCabe è consapevole del fatto che, nel caso in cui lo Stato protegge la libertà di espressione in condizioni di reale diversità, “Liberals should not expect tolerance to be costless”⁸⁴.

È ben vero che all’interno dei gruppi agisce un processo di socializzazione per il cui tramite spesso si compromette l’uguaglianza delle donne, spinte a formare una concezione di sé stesse come moralmente inferiori agli uomini. Davanti a tali comportamenti lo Stato potrebbe accettarli nel rispetto della coesistenza di gruppi diversi, oppure optare per la loro condanna in nome della neutralità di genere. Il mancato rispetto di tale neutralità può non implicare che nei suddetti gruppi il benessere delle donne non conti. Anche se il femminismo, per sua definizione, chiede la tutela morale delle donne e la neutralità di genere, tuttavia McCabe non è certo del fatto che tale uguaglianza morale impedisca alle donne di accettare consapevolmente forme di differenziazione di genere.

Ci si può dunque chiedere: esiste una plausibile distinzione tra differenziazione e subordinazione? Comunemente la prima si verifica quando un quadro normativo stabilisce concezioni distinte per genere riguardanti prospettive di sviluppo, virtù, attività appropriate per ciascuno; la subordinazione implica, invece, che il quadro normativo favorisca un sesso rispetto all’altro. Ma quali condizioni

⁸² “Il valore della libertà delle persone di condurre la propria vita come meglio credono in base agli ideali che abbracciano”; McCabe, *Modus Vivendi*, 170.

⁸³ È il caso della poligamia, o dell’esclusione delle donne incinta dal corpo docenti di scuole cattoliche private, in rispetto delle norme religiose stesse.

⁸⁴ “I liberali non devono aspettarsi che la libertà sia priva di costi”; McCabe, *Modus Vivendi*, 174.

supportano il giudizio che la differenziazione esiste come opposta alla subordinazione? McCabe propone una griglia di criteri⁸⁵ utili ad operare il distinguo e a trovare un equilibrio tra due idee potenzialmente in competizione.

Egli arriva ad affermare che la differenziazione di genere non risulti problematica al punto che la sua sola presenza possa sancire l'intervento dello Stato MVL, in quanto esiste pur sempre la libertà per le persone di compiere azioni moralmente discutibili senza dare adito a motivi sufficienti per l'intervento dello Stato: esso interviene solo quando il danno supera la violazione della libertà che tale intervento richiede, in caso contrario lo Stato potrebbe subire dei costi e andare incontro a recrudescenze del fenomeno che vuole combattere, come reazione difensiva all'attacco subito dai gruppi.⁸⁶ Per quanto riguarda le donne, in particolare, e la loro identificazione con i valori del gruppo di appartenenza, la soglia che giustificerebbe l'interferenza dello Stato MVL a difesa della loro libertà espressiva deve essere molto alta per evitare di scoraggiarne l'operato.

3.3 Distinzione tra differenziazione e subordinazione

Nel tentativo di distinguere la differenziazione dalla subordinazione, McCabe elabora una linea di critica che si concentra sull'idea di uscita dal gruppo. All'obiezione che tale uscita sia rilevante per la valutazione morale delle pratiche dello stesso gruppo, l'autore concorda sul fatto che l'uscita da una struttura sociale ingiusta non porti quest'ultima a diventare giusta solo perché la si può abbandonare (è il caso di violenza subita da una donna all'interno di un matrimonio), al contempo si pone il problema dell'intervento dello Stato in merito a ciò, perché l'opzione di uscita non è condizione sufficiente a legittimare qualsiasi pratica del gruppo, ma funziona come condizione necessaria per tollerare le norme del gruppo.

Quando l'appartenenza ad un gruppo è così profonda da impedire al singolo di immaginarsi al di fuori di esso, l'idea stessa di uscita non ha senso, quindi essa non può essere criterio utile per valutare l'accettabilità delle norme e pratiche di un gruppo (come affermato anche da Weinstock⁸⁷). Nonostante ciò, McCabe sostiene che l'uscita non sia vana in tre circostanze: nel caso di trattamento duro di chi esce, nel caso in cui i membri del gruppo abbiano un'adeguata conoscenza del mondo al di fuori di

⁸⁵ McCabe, *Modus Vivendi*, 176.

⁸⁶ A tale proposito si potrebbe citare il caso dei gruppi culturali indiani che, davanti all'imperialismo inglese, svilupparono atteggiamenti di estrema protezione dei propri valori identitari.

⁸⁷ Daniel Weinstock è un filosofo canadese; interessato a filosofia politica ed etica delle politiche pubbliche, le sue pubblicazioni si concentrano su liberalismo, nazionalismo e costituzionalismo negli stati multinazionali.

esso e vogliano integrarvisi; quando interviene la consapevolezza che l'appartenenza al gruppo non è così identitaria da impedire al singolo di pensare la propria vita fuori dallo stesso.

La seconda obiezione presentata riguarda il consenso del gruppo rispetto alle norme di differenziazione di genere: il focus sul consenso rischia infatti di trascurare la possibilità che la falsa coscienza possa dar vita a un insieme di preferenze che non promuovano gli interessi delle donne. Infatti, se l'approvazione della differenziazione delle norme di genere deriva da una falsa coscienza non renderà legittime le pratiche. L'accusa di falsa coscienza solleva dunque altre due obiezioni circa l'intrusione dello Stato: il contenuto delle pratiche non riuscirà a tradursi in progresso per il benessere delle donne, inoltre, l'origine di tali pratiche è corrotta.

Bisogna quindi accettare la possibilità di una falsa coscienza, che sorge spesso dalla volontà di riconciliarsi a condizioni profondamente ingiuste o da un processo di socializzazione volto alla preclusione della deliberazione razionale. La sfida affrontata da McCabe è quella di ponderare le conclusioni a cui può portare la falsa coscienza, con le scelte delle donne di accogliere i ruoli di genere del loro gruppo specifico e le norme derivanti. Per affrontare il problema va innanzitutto accettata l'idea che la falsa coscienza implichi che gli esseri umani possano essere capiti e compresi a prescindere dalle proprie preferenze. L'ipotesi della falsa coscienza presuppone che gli esseri umani abbiano una natura intrinseca esente dalle conseguenze che i processi di socializzazione potrebbero avere su di essa: la natura intrinseca in questione potrebbe essere intesa in maniera individualista, ma coloro che sostengono l'ipotesi della falsa coscienza credono nell'esistenza di interessi comuni a tutti gli esseri umani. I pareri più convincenti sulla natura umana riconoscono che gli esseri umani nascono con una gamma di tendenze e potenzialità innate che vengono forgiate dalle culture in maniera distinta. Bikhu Parekh chiarisce bene questo quando sostiene che "To be human, is to belong both to a common species and to a distinct culture, and one only because of the other"⁸⁸. Le diverse culture danno quindi forma a ciò che siamo; ne consegue che, poiché queste esprimeranno giudizi differenti circa quali siano i tratti caratteriali ammirevoli e quali no, anche la natura dei sé individuali ne risulterà diversa. Finché gli esseri umani considerano questi obiettivi come plausibilmente soddisfacenti per la loro natura, allora la loro adesione alle norme del gruppo non sarà un caso di falsa coscienza.

Molte sono le obiezioni che chi si preoccupa della falsa coscienza potrebbe avanzare in merito alla difesa del criterio del consenso; il nocciolo del loro problema riguarda il fatto che si violi o meno

⁸⁸ "Essere umani significa appartenere sia a una specie comune sia a una cultura distinta, e l'una solo grazie all'altra"; Bikhu Parekh, *Rethinking multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 124.

l'ideale dell'uguaglianza morale delle donne. McCabe sostiene che non importa quale definizione di uguaglianza morale sostengano i filosofi, lo Stato dell'MVL prende atto dell'esigenza di non dare una risposta valida una volta per tutte alla definizione, di conseguenza non impone un unico quadro normativo che specifichi come i cittadini debbano vivere la propria vita.

Se i gruppi illiberali, nella loro struttura interna, offrissero alle donne misure quali alfabetizzazione, istruzione formale, familiarità con il mondo esterno, competenze per sostenere l'impatto con il mondo esterno, liberalizzerebbero le loro norme e pratiche in modo da escludere qualsiasi differenziazione di genere; diventerebbero, in pratica, liberali perdendo i loro caratteri peculiari. L'autore, rifacendosi a quanto affermato da Kukathas⁸⁹, cioè che vale non tanto la scelta dell'appartenenza ad un gruppo operata fra più opzioni, bensì che gli individui siano disposti ad accettarne le norme, ritiene che l'acquiescenza non si discosti tanto dall'ideale liberale della libertà d'espressione. Il MVL riconosce l'acquiescenza come esempio legittimo della libertà d'espressione e sulla sua base individua una possibilità di uscita che non comporti lo stravolgimento e il mancato rispetto delle norme dei gruppi culturali, anche se è indubbio che ampliare la possibilità di scelta possa minare nei gruppi valori importanti⁹⁰, e che enfatizzarla comprometta la fiducia nelle norme indipendenti dalla nostra volontà, favorendo un soggettivismo valoriale.

Un'ulteriore ragione in favore del modello dell'acquiescenza risiede nella sua maggiore rappresentatività della società, infatti anche all'interno dei gruppi liberali non tutte le scelte sono compiute in modo cosciente, poiché sono frutto di un processo di socializzazione. Non è importante che lo Stato imponga un ideale di neutralità di genere ma che insista affinché le donne sviluppino il senso di uguaglianza morale rispetto agli uomini. Pertanto l'uscita dai gruppi illiberali va ripensata in termini più modesti.

La facilità d'uscita dei singoli dai gruppi illiberali è condizionata, nella realtà, dalle competenze e dal reddito da essi posseduti; garantire un'uguaglianza sostanziale d'uscita richiederebbe pari uguaglianza di ricchezza tra tutti i cittadini, presupposto che non può essere imposto dallo Stato dell'MVL, il quale può garantire lo spazio in cui i cittadini prendono le decisioni sul come orientare la propria vita, ma non ha l'obbligo di equiparare la facilità stessa d'uscita.

⁸⁹ Chandran Kukathas, "Are there any cultural rights?", *Political Theory*, 20 (1992): 105-139.

⁹⁰ È il caso del divorzio che può aumentare le opzioni d'uscita di chi è sposato, ma anche minare l'impegno che contribuisce al valore del matrimonio.

Se nei gruppi illiberali alle donne sarà offerto lo spazio della negoziazione con gli uomini, il gruppo stesso sarà spinto verso la differenziazione piuttosto che verso la subordinazione, e le donne diventeranno più consapevoli delle scelte fatte consensualmente alle norme, riguardo le quali è normale l'assenza di un consenso corale. Tale negoziazione è per McCabe possibile anche senza sostanziali riforme delle norme dei gruppi culturali e senza un intervento dello Stato che sia indirizzato alla modifica di quelle norme: esistono altri modi per promuovere un processo democratico senza stravolgerne le metà-norme, come la garanzia di uscita da un gruppo stesso.

Certamente il fattore più efficace nel promuovere la negoziazione reciproca è l'istruzione, quanto più se ne fornirà una adeguata a canoni maschili anche alle donne, tanto più le si spingerà sulla strada della autoconsapevolezza dell'uguaglianza di genere: "The more women possess powerful skills of analysis, expression, reflection, and so on, the more likely they are both to ask intelligent questions about their traditions and to reject inadequate answers.". Se questo accadesse, lo Stato MVL non avrebbe la necessità di intervenire all'interno dei gruppi culturali con norme coercitive a tutela dell'uguaglianza di genere, questo processo porterebbe ad effetti simili a quelli ottenuti dalle misure di uno Stato che non lesini l'intervento, non dobbiamo tuttavia nasconderci che tale processo non sarà di facile attuazione.

3.4 A proposito dell'opera di McCabe

Il pensiero di McCabe è frutto di riflessioni che nascono da differenti punti di vista e costituisce una teorizzazione decisamente lontana da quelle analizzate fino a questo momento. Infatti, egli ipotizza l'inclusione all'interno della società democratica liberale di tutti gli individui, persino di coloro che sono "illiberali" e quindi irragionevoli. Ciò che lo distingue, fin dall'inizio, dagli altri filosofi di cui si è parlato, è che sembra non intendere l'illiberalità come un problema o un ostacolo al mantenimento dell'equilibrio interno di una società. Nello specifico, trattando del problema dell'uguaglianza di genere, non sembra condannare l'atteggiamento illiberale, e non sembra promuovere nessun intervento speciale in favore della rimozione del problema da parte dello Stato del Modus Vivendi Liberalism, che dovrebbe immischiarsi il meno possibile nella vita dei cittadini e nello specifico nella vita dei singoli gruppi. In particolare, per quanto concerne i gruppi che non promuoverebbero l'uguaglianza di genere, non si dovrebbe obbligarli a rimuovere le norme "discriminanti"; l'unico caso in cui allo stato del MVL sarebbe consentito di intervenire si verificherebbe davanti a gravi pericoli, e soltanto per garantire l'uguaglianza morale, in qualunque modo essa venga intesa. In buona sostanza, non solo McCabe condivide l'idea di uno Stato minimo, cioè meno interventista possibile, ma si spinge fino al

punto di negare un qualsiasi tipo di discriminazione all'interno dei singoli gruppi illiberali, poiché per lui l'acquiescenza equivale alla partecipazione consensuale.

Durante lo studio che ho condotto, ho avuto modo di confrontarmi con i pensieri di diversi filosofi; alcuni di loro si sono mostrati quasi completamente estranei rispetto al problema degli irragionevoli, altri, invece, hanno cercato di includerli nel discorso politico, ma sempre chiedendo loro di diventare più tolleranti al momento della partecipazione pubblica. McCabe, in questo senso, costituisce una novità: non solo vuole allargare l'inclusione in società a tutti i cittadini, ma non richiede nemmeno che questi, nel loro privato, modifichino le proprie norme spesso illiberali.

Personalmente ritengo che, sebbene quello di McCabe sia un obiettivo lodevole, non risulta meno utopico di quello rawlsiano: se da una parte pensare di poter includere tutti in un consenso per intersezione, eliminando la possibilità di esistenza degli irragionevoli sembra improbabile, d'altra parte anche pensare di includere all'interno della società liberale persino coloro che condividono valori moralmente opposti, senza che questo causi gravi problemi, è ugualmente improbabile. Per tali motivazioni, nessuna delle due soluzioni presentate è a mio parere soddisfacente, bisognerebbe ancora preferire soluzioni di mediazione.

Ritengo, in ogni caso, molto acuta e condivisibile la riflessione proposta da McCabe sulle donne e sulla loro reale possibilità di ottenere, all'interno dei gruppi illiberali, visibilità e possibilità di esprimere pareri propri, arrivando a modificare dal di dentro il gruppo che le ospita: solo l'accesso non limitato all'istruzione può offrire loro tale possibilità, solo esso consolida l'autocoscienza necessaria a credere in sé stesse e nelle proprie ragioni, dando loro, al contempo, gli strumenti per chiedere l'uguaglianza di genere.

Conclusioni

Questo studio è stato mosso dall'idea di comprendere che ruolo possiedono gli irragionevoli all'interno delle società liberali, quali diritti gli sono accordati e quale grado di integrazione è loro garantito, se possibile.

A tal fine, mi sono servita di punti di vista di diversi filosofi e politologi, consultati in primo luogo per comprendere quale definizione di *unreasonable* questi fornissero. Ho analizzato anzitutto il punto di vista di Rawls, che quando parla di *unreasonable* si riferisce a coloro che non sono pronti, all'interno della società da lui pensata che obbedisce all'overlapping consensus, ad onorare equi termini di cooperazione. In seguito, Kelly e McPherson che propongono invece una biforcazione del concetto, diviso tra *philosophically unreasonable* e *politically unreasonable*. Infine, Quong afferma invece che i cittadini irragionevoli rifiutano almeno uno dei tre seguenti punti: che la società politica dovrebbe essere un sistema equo di cooperazione sociale; che i cittadini siano liberi e uguali; che esista un pluralismo ragionevole.

Nel secondo capitolo ho cercato di comprendere quale fosse il trattamento riservato a questa categoria di persone all'interno della società democratica liberale. Ho ripercorso quindi le opinioni degli studiosi sopracitati che si dividono tra: coloro che sentono l'esigenza di escluderli dalla vita politica e ne temono la portata antidemocratica, come Larmore e Herman; coloro che li relegano ad un ruolo marginale nonostante ciò non comporti la loro esclusione dai benefici della cittadinanza, come Quong; infine, coloro che perseguono il sogno di una integrazione possibile, come Kelly e McPherson, Sala e Macedo.

Per concludere, nel terzo capitolo, ho analizzato il punto di vista di David McCabe, espresso nel libro *Modus Vivendi Liberalism* del medesimo autore. L'autore partendo dal modello rawlsiano teorizza un modello di Stato liberale che ha l'obiettivo di includere tutti i cittadini, ragionevoli e non, al suo interno. Nonostante questa sia l'opzione di società più tollerante tra quelle analizzate, risulta tanto difficile da praticare quanto lo è la posizione del consenso per intersezione. Infatti, McCabe teorizza uno stato minimo che non interviene quasi mai nella vita privata dei cittadini, anche se questi conducono vite "illiberali", a meno che non si stia assistendo al rischio di un grande pericolo per la società stessa.

Se l'obiettivo del lavoro svolto era comprendere quanto gli *unreasonable* potessero essere inclusi all'interno delle società liberali e quali diritti vengono loro accordati, possiamo concludere che la loro partecipazione all'interno di queste viene promossa da un grande numero di filosofi di cui abbiamo analizzato la posizione. Se da una parte l'inclusione degli irragionevoli sembra promossa da tutti, il messaggio abbastanza chiaro che passa è che questa non va intesa come processo privo di sacrifici. Infatti, come risulta da diversi esempi forniti, se concepita come totale e assoluta, e quindi, non mediata da alcun intervento statale o da alcuna misura volta a minimizzare i danni che gli unreasonable potrebbero causare in società, risulta essere soltanto un progetto utopico fallito. È importante concepire delle società liberali e democratiche all'interno delle quali tutti i cittadini, indiscriminatamente dalle dottrine morali e comprensive che sposano nel privato, possano accedere e vivere in uguaglianza; per fare ciò è necessario porre delle limitazioni che ostacolino il mancato rispetto delle libertà di ognuno, solo così il processo di integrazione avrà avuto successo.

Bibliografia

Friedman, Marylin. 2000. "John Rawls and the Political Coercion of Unreasonable People", *The Idea of Political Liberalism: Essays on John Rawls*, ed. Victoria Davion and Clark Wolf. Oxford: Rowman and Littlefield.

Gaus, Gerald. 1996. *Justificatory Liberalism. Essay on Epistemology and Political Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Herman, Barbara. 1996. *Pluralism and the Community of Moral Judgement*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Kelly, Erin, e Lionel McPherson. 2001. "On tolerating the unreasonable". *Journal of Political Philosophy*. 9, 1: 38-55.

Kukathas, Chandran. 1992. "Are there any cultural rights?". *Political Theory*. 20: 105-139.

Larmore, Charles. 1996. *The morals of modernity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Macedo, Stephen. 1995. "Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?". *Ethics*. 105, 3: 468-496.

McCabe, David. 2010. *Modus Vivendi Liberalism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Parekh, Birkhu. 2000. *Rethinking multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Quong, Jonathan. 2004. "The Rights of Unreasonable Citizens". *Journal of Political Philosophy*. 12, 3: 314-335.

Quong, Jonathan. 2011. *Liberalism Without Perfection*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John. 1995. "Political Liberalism: Reply to Habermas." *Journal of Philosophy*. 92, 3: 132-180.

Rawls, John. 1997. "The idea of public reason revisited". *The University of Chicago Law Review*. 64: 765-807.

Rawls, John. 1999. *Collected papers*. Cambridge: Harvard University Press.

Rawls, John. 2012. *Liberalismo politico*. Torino: Einaudi.

Sala, Roberta. 2012. *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*. Napoli: Liguori Editore.

Sala, Roberta. 2013. "The place of unreasonable people beyond Rawls". *European Journal of Political Theory*. 12.3: 253-270.

Waldron, Jeremy. 1989. 'Rights in conflict'. *Liberal Rights. Ethics*. 99.3: 503-519.

Waldron, Jeremy. 1993. 'A right to do wrong'. *Liberal Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.