

Francesco Viola

## RAGIONE PUBBLICA E DIRITTI UMANI

1. Ci sono diversi sensi in cui si parla e si può parlare di una "ragione pubblica". Non è l'obiettivo di questo articolo esaminare la varietà di queste concezioni e metterne in luce le radici filosofiche più profonde, anche se questo compito è senza dubbio quello più urgente<sup>1</sup>. Più modestamente il mio intento è quello, esplorare alcuni effetti che la problematica dei diritti dell'uomo nei regimi costituzionali sta avendo sul modo di concepire la ragione pubblica.

2. È appena il caso di ricordare che l'attualità del tema della ragione pubblica è segnata dal fatto del pluralismo e dall'interrogativo esistenziale, delle società pluralistiche, riguardo all'identificazione di "ragioni" che, in quanto tali, possano valere per tutti gli esseri ragionevoli. La risposta a tale quesito segna il modo di concepire le "società multiculturali" in tutti i sensi di quest'espressione, cioè sia quelle segnate dal pluralismo etnico, sia quelle segnate dal pluralismo ideologico.

3. Parlare a questo proposito di "ragione pubblica" è un atto di omaggio alla validità delle "ragioni" proprie delle particolari dottrine e delle famiglie ideologiche e culturali che popolano la società politi-

---

<sup>1</sup> Per un utile raccolta di testi rinvio a Fred D'AGOSTINO e Gerald F. GAUS (eds.), *Public Reason*, Dartmouth, Aldershot 1998.

ca. Si presume che il fatto del pluralismo abbia reso (o abbia smascherato) queste "ragioni" come non universali e, in buona misura, incommunicabili, pur senza necessariamente gettare su di esse il discredito dell'irrazionalità. Esse valgono per coloro che vi si affidano e che ripongono in queste la loro identità, ma di fatto non per tutti. In questo senso, e solo in questo, vanno rispettate dal punto di vista della concezione politica della società. Ed allora la possibilità di una "ragione pubblica" renderebbe praticabile una concezione della società politica non ridotta ad un mero *modus vivendi* tra tribù chiuse e diffidenti.

4. Com'è noto, questo quadro problematico è la griglia di sfondo del pensiero di John Rawls, la cui concezione è attualmente il punto di riferimento obbligato del tema della "ragione pubblica"<sup>2</sup>. Tuttavia, non s'intende qui analizzare in modo specifico la concezione rawlsiana della "ragione pubblica", ma solo considerarla come emblematica o altamente rappresentativa di un atteggiamento mentale diffuso nella società contemporanea.

5. Molto in generale, le concezioni della "ragione pubblica" si possono distinguere in due grandi categorie: quella che vede nell'aggettivo un potenziamento del sostantivo e quella che, al contrario, lo ritiene un restringimento e una cogente limitazione. Secondo il primo gruppo di concezioni la pubblicità è una condizione della piena realizzazione della ragione, mentre per il secondo gruppo ne è un condizionamento e una specificazione. Kant e Hobbes sono i due pensatori più rappresentativi della prima e della seconda categoria.

6. Secondo Kant l'uso pubblico della ragione permette l'accesso all'intera verità e alla piena universalità. «Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa come *studioso* davanti all'intero pubblico dei *lettori*. Chiamo invece uso privato della ragione quello che alcuno può farne in un certo impiego o funzione civile a lui affidata»<sup>3</sup>. È interessante notare che qui la nozione di uso pubblico della ragione è definita sulla base dell'*audience* a cui è rivolto l'atto di comunicazione. Questo pubblico è costituito da tutti

---

<sup>2</sup> Per la concezione rawlsiana della "ragione pubblica" bisogna riferirsi a *Political Liberalism*, Columbia U.P., New York 1996<sup>2</sup>, Lecture VI e *The Idea of Public Reason Revisited*, in «The University of Chicago Law Review», 64, 1997, 3, pp. 765-807.

<sup>3</sup> I. KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo* [1784], in ID., *Scritti di Filosofia politica*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 28.

gli esseri razionali, mentre l'uso privato della ragione vale solo per coloro che sono sottomessi a qualche forma di autorità diversa da quella della ragione stessa<sup>4</sup>. Bisogna, infine, notare che una delle caratteristiche fondamentali dell'uso pubblico della ragione è – secondo Kant – quella di pensare con la propria testa, ma non dal proprio punto di vista, vale a dire mettendosi nei panni degli altri.

7. Secondo Hobbes, al contrario, la ragione pubblica è il giudizio del sovrano, che prende il posto del giudizio privato dell'uomo nello stato di natura. «And therefore, as when there is a controversy in an account, the parties must by their own accord, set up for right Reason, the Reason of some Arbitrator, or Judge, to whose sentence they will both stand, or their controversie must either come to blowes, or be undecided, for want of a right Reason constituted by Nature; so is it also in all debates of what kind soever»<sup>5</sup>. Il suddito cede il diritto di ragionare con la propria testa e di giudicare secondo la propria coscienza e assume come proprio il giudizio pubblico del sovrano. La ragione privata è messa a tacere a patto che tutti i consociati siano disposti a metterla a tacere. La ragione pubblica del sovrano non è di per sé più vera di quella privata, ma la sua unicità permette di eliminare la causa fondamentale del conflitto, cioè la contrapposizione tra le ragioni private. Qui è evidente la restrizione della ragione pubblica: *auctoritas non veritas facit legem*. Essa diviene la "ragione politica" e, al limite, la "Ragion di Stato" di Giovanni Botero.

8. Per Kant la ragione pubblica di Hobbes è in realtà "privata", perché basata su un'autorità che non è quella della ragione. Per Hobbes la ragione pubblica di Kant è inesistente, in quanto coloro che pensano con la propria testa non potranno mai mettersi nei panni degli altri.

9. Non prenderò partito fra questi due orientamenti di pensiero che si dividono il campo della filosofia politica, e non solo di essa. Le mie simpatie vanno verso Kant, ma non si possono disconoscere le esigenze realistiche prospettate da Hobbes. Si può discutere quanto si vuole, ma nella politica si deve decidere ed allora ci vuole

---

<sup>4</sup> Cfr. O. O'NEILL, *The Public Use of Reason*, in «Political Theory», 14, 1986, 4, pp. 523-551.

<sup>5</sup> T. HOBBS, *Leviathan*, ristampa dell'ed. del 1651, Clarendon Press, Oxford 1967, p. I, ch.V, p. 33. Cfr. anche D. Gauthier, *Public Reason*, in «Social Philosophy and Policy», 12, 1995, pp. 19-42.

un «Arbitrator». Hobbes fa notare che la ragione pubblica è la ragione di questo grande Mediatore.

10. Nella storia del pensiero politico moderno e contemporaneo tanti tentativi sono stati compiuti per sfuggire a questa tragica alternativa tra il normativismo irrealistico di Kant e il pragmatismo scettico di Hobbes. La teoria della giustizia di Rawls si può considerare come l'ultimo, ma non il meno importante, di questi nobili tentativi. Io credo che in esso la presenza di Hobbes sia molto maggiore di quello che appare. È vero che l'impianto generale sembra essere quello kantiano: cittadini liberi ed eguali, che pensano con la loro testa, che hanno il senso della giustizia e percepiscono la cooperazione equa come un valore in sé. Rawls si sforza di fondare l'autorità politica sulla ragionevolezza e sul principio di universalizzabilità: «our exercise of political power is proper and hence justifiable only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to them as reasonable and rational»<sup>6</sup>. E subito dopo si affretta a sottolineare il carattere morale dell'ideale della cittadinanza e dei doveri di comportamento civile. Tuttavia quest'uso della ragione pubblica ha dei limiti che Kant non avrebbe accettato. Il più grave di questi limiti risiede nella rinuncia da parte della ragione pubblica di essere aperta alla verità tutt'intera, perché ciò sarebbe incompatibile con la cittadinanza democratica e con l'idea di diritto positivo<sup>7</sup>. Ciò limita la ragione pubblica a quei casi in cui riconosciamo il dovere di non decidere tenendo presente l'interezza della verità. Questi casi riguardano gli elementi costituzionali essenziali e i principi fondamentali di giustizia. In più, la ragione è pubblica anche in virtù delle circostanze in cui si esercita (foro pubblico, campagna elettorale...). Infine, bisogna distinguere il modo in cui vale per i cittadini dal modo in cui vale per i pubblici funzionari<sup>8</sup>. La «free public reason» di Kant ne risulta frammentata e sottoposta ad un intreccio di vincoli dietro ai quali fa capolino il realismo hobbesiano. Infatti questi limiti non sono dettati dall'autorità della ragione, ma dalla praticabilità dell'unità sociale.

<sup>6</sup> *Political Liberalism*, p. 217.

<sup>7</sup> *The Idea of Public Reason Revisited*, p. 771.

<sup>8</sup> *Political Liberalism*, pp. 214-216.

11. Nonostante la difficoltà di conciliare la ragione pubblica nel senso kantiano con quella hobbesiana c'è un punto in cui esse concordano. Si potrebbe notare che la qualificazione di "pubblica" per la ragione kantiana sia in effetti ridondante. Si tratta, infatti, della ragione nella pienezza della sua realizzazione. Tuttavia il suo significato ha un carattere storico e culturale. L'uso pubblico della ragione è per Kant la liberazione dei suoi poteri dall'asservimento pre-illuministico. Ciò vuol dire che la ragione nel suo esercizio dipende in qualche modo da condizioni storiche e culturali che possono impedirne o favorirne la libertà. Anche per Hobbes è lo stesso con la differenza, non certamente trascurabile, dell'impossibilità di parlare di una «retta ragione», cioè di una condizione in cui la ragione si potrebbe realizzare con pienezza. In entrambi i casi, comunque, la ragione pubblica è una ragione in esercizio (*in actu exercito*) e, come tale, resa attenta ai contesti, agli utenti e ai destinatari, una ragione vivente e operante. Questo punto d'incontro potrà sembrare poco, ma è indicativo di una direzione in cui cercare il senso della ragione pubblica, cioè la sua ineliminabile dimensione pratica.

12. Per il gusto della distinzione possiamo a loro volta distribuire queste condizioni di esercizio della ragione in due categorie. La prima riguarda le condizioni "strutturali" d'esercizio della ragione, mentre la seconda quelle "materiali".

13. Dal punto di vista strutturale l'uso della ragione rivela il suo carattere essenzialmente dialogico. Il ragionamento, in quanto esercizio della ragione, si struttura mediante un confronto dialettico di argomenti ed è diretto a sfociare in una conclusione, in cui una verità è dimostrata (o un errore confutato) oppure un giudizio pratico è formulato alla fine di un processo deliberativo. Nei contesti sociali questi argomenti rappresentano le ragioni avanzate da soggetti diversi, che pongono in esse la rappresentazione dei loro interessi e della loro stessa identità. Attraverso la pubblicità del discorso la struttura dialogica del ragionamento pratico acquista una visibilità sociale e gli argomenti contrapposti vengono personalizzati negli interlocutori. Questa è una maggiore garanzia dell'oggettività del dibattito rispetto al puro e semplice ragionare con se stessi. Da questo punto di vista, il carattere dialogico del ragionamento pratico si fonde con il suo carattere intersoggettivo e con la sua dimensione

sociale<sup>9</sup>. In questo senso, il ragionamento pratico è strutturalmente pubblico, mentre la ragione privata, in quanto solipsistica (lo stato di natura hobbesiano), è destituita di qualsiasi fondamento. Ma, è chiaro che questo carattere pubblico riguarda sia valori (o interessi) politici, sia valori (o interessi) non politici.

14. Se è così, allora dobbiamo dire che dal punto di vista strutturale la ragionevolezza rawlsiana, che pur si qualifica come "pubblica", è difettosa. Nella posizione originaria, in cui le parti contraenti debbono stabilire i principi di giustizia non c'è, in effetti, alcuna argomentazione dialettica e non c'è discorso, ma le parti, tutte per proprio conto, arrivano alla medesima conclusione, dato lo spesso velo d'ignoranza che indistintamente le copre. L'accordo costituzionale è il risultato del convergere di tante ragioni monologiche, che vengono poste per esperimento mentale nella stessa situazione di partenza. Per fondare i principi di giustizia, ovvero per giustificare le norme fondamentali, non basta che tutti i singoli individui, ciascuno per proprio conto, riflettano sui vantaggi personali e sui costi relativi per poi far registrare i loro voti. Non basta neppure che tutti i singoli individui abbiano un atteggiamento equo e considerino il bene altrui alla stessa stregua del proprio, perché ancora siamo dentro la ragione monologica. È necessaria, invece, un'effettiva e reale interazione argomentativa, cui prendano parte tutti gli interessati, ed è necessario che essi siano disposti a cambiare la propria opinione qualora essa si riveli insostenibile. Com'è noto, questa è la critica di Habermas<sup>10</sup> e non si può dargli torto, anche dopo la replica di Rawls<sup>11</sup>. Secondo Rawls la ragione è pubblica sotto tre profili: «as the reason of citizens as such, it is the reason of the public; its subject is the good of the public and matters of fundamental justice; and its nature and content is public, being given by the ideals and principles expressed by society's conception of political justice, and conducted open to view on that basis»<sup>12</sup>. In nessuno di questi sensi la ragione è pubblica per la sua struttura dialogica.

<sup>9</sup> G.J. POSTEMA, *Public Practical Reason: An Archeology*, in «Social Philosophy and Policy», 12, 1995, p. 48.

<sup>10</sup> J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983 ed anche ID., *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, in «Journal of Philosophy», 92, 1995, 3, pp. 109-131.

<sup>11</sup> J. RAWLS, *Reply to Habermas*, in *Political Liberalism*, p. 383, n.14.

<sup>12</sup> *Political Liberalism*, p. 213.

15. Per quanto riguarda l'oggetto o la materia, le condizioni d'esercizio della ragione sono legate ai caratteri storici e culturali della sfera pubblica a cui si applica. Ciò significa che qui la pubblicità riguarda non già la struttura del ragionare, ma il suo contenuto. La ragione è pubblica perché opera all'interno della sfera pubblica e contribuisce a dare ad essa affidabilità e consistenza (*coherence*). Quest'oggetto porta in sé regole di correttezza da rispettare e da seguire, regole che danno forma all'uso della ragione al suo interno. Possiamo anche intendere questa sfera pubblica nel senso più specifico di "sfera politica".

16. Si potrebbe notare che ritorna così lo spettro della "ragione politica", cioè di una ragione sottomessa ad un'autorità altra dalla ragione stessa. Ma questo non è necessario, perché è pienamente compatibile con l'universalismo della ragione il suo rispetto delle regole proprie di ambiti specifici dell'esperienza umana. D'altronde Kant, quando parla dell'uso pubblico della ragione, si riferisce ad un ideale a cui deve ispirarsi una concezione del diritto e della giustizia ispirata alla libertà, cioè la libertà umana più grande possibile in accordo con le leggi che assicurano la coesistenza della libertà dell'uno con quella degli altri. Del pari Rawls ritiene che le decisioni pubbliche debbano essere guidate dall'equità e che, quindi, la ragionevolezza pubblica debba essere sorretta da una cooperazione equa e da principi che tutti gli interlocutori potrebbero accettare. In generale, si può affermare che la ragione pubblica, quanto al contenuto, comprende sia i principi di giustizia sostanziale, sia le regole dell'orientamento dell'indagine, che specifichino i modi di ragionare e i tipi d'informazione pertinenti ai problemi politici.

17. Dobbiamo ancora notare che il campo del ragionamento pratico deve tener conto della specificità delle sue applicazioni. Così si distinguono al suo interno i ragionamenti propriamente morali da quelli politici, giuridici ed economici. Ad esempio, a proposito della ragione giuridica oggi si sono messe meglio in luce le specifiche condizioni del suo esercizio. L'argomentazione giuridica è soggetta a condizioni limitative specifiche, quali il vincolo di legge, la considerazione dei precedenti e della giurisprudenza, il riferimento alla dogmatica giuridica e i limiti posti dalle regole processuali<sup>13</sup>. Nel

---

<sup>13</sup> R. ALEXY, *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978.

rispetto di questi limiti l'argomentazione giuridica può ben difendere la sua pretesa di correttezza razionale.

18. Quali sono, allora, le condizioni specifiche di esercizio del ragionamento politico? Ciò implica che si sappia preventivamente cosa ci si aspetta dalla sfera politica, qual è la sua finalità specifica e quali risultati del ragionamento possono considerarsi accettabili nel suo ambito. Non posso qui neppure abbozzare delle risposte soddisfacenti per questi problemi così ampi. Mi preme soltanto focalizzare la constatazione che oggi l'attribuzione di diritti è senza dubbio considerato un elemento essenziale della sfera pubblica e di quella politica in particolare. Rawls ha più volte sottolineato che l'obiettivo primario di una concezione della giustizia è quello di assegnare le libertà e i diritti fondamentali. In considerazione della natura dei diritti e delle loro origini, ciò ha condotto ad avvicinare sempre più la ragione pubblica alla ragione giuridica, se non addirittura ad assimilarla a questa. Questa tendenza non è accettabile e tradisce tra l'altro il significato e il modo di operare dei diritti.

19. I diritti non sono presenti solo come oggetto della ragione pubblica, ma hanno rilievo anche sotto il profilo strutturale del suo esercizio. La partecipazione al dibattito pubblico richiede che i singoli interlocutori abbiano pari diritti nell'avanzare pretese e argomenti, nel difendersi e nel controbattere. Non si può esercitare la ragione in pubblico senza riconoscere diritti ai suoi utenti. Non si tratta però di diritti legali, ma delle esigenze imposte dalla correttezza del discorso razionale. I diritti dei partecipanti al discorso razionale sono il riflesso delle regole generali della ragionevolezza pratica. Qui non ci soffermeremo oltre su questo aspetto, perché a noi interessano i diritti morali e giuridici come oggetto della ragione pubblica.

20. È ampiamente riconosciuto che tra gli elementi costituzionali essenziali vi siano i diritti. «A specification of the basic rights and liberties of citizens – rights and liberties they are to have in their status as free and equal – falls under those essentials. For such rights and liberties concern the fundamental principles that determine the structure of the political process – the powers of the legislative, executive and the judiciary, the limits and scope of majority rule, as well as the basic political and civil rights and liberties legis-

lative majorities must respect, such as the right to vote, and to participate in politics, freedom of thought and liberty of conscience, and also the protections of the rule of law»<sup>14</sup>. Ogni costituzione contiene in qualche modo un catalogo di diritti. Ma con la costituzionalizzazione il discorso sui diritti non è per ciò stesso chiuso. Non è un discorso che riguardi solo la fase costituente. L'approdo ad un consenso costituzionale sulla legalizzazione di un determinato set di diritti è solo l'inizio del discorso pubblico sui diritti. La diffusione del costituzionalismo e la larga recezione dei principi della *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* del 1948 hanno reso la prima fase, cioè quella del consenso costituzionale, sempre meno problematica rispetto al passato. Invece sempre più complessa e articolata si va facendo la pratica dei diritti nella vita politica e giuridica. Qui è in gioco il modo stesso d'intendere la ragione pubblica.

21. I diritti proclamati dalla costituzione sono in realtà principi che legittimano pretese avanzate dagli individui nel discorso pubblico. Qui esse si confrontano, vengono soppesate e bilanciate prima di arrivare ad una determinazione finale concernente tipi di azioni e di situazioni concrete. Solo al termine di questo ragionamento pubblico e delle decisioni relative si potranno definire i diritti che, tutto considerato, concretamente si posseggono. Il carattere argomentativo e procedurale è essenziale alla natura dei diritti, che non nascono come pacchetti già confezionati, ma sono istanze legittimate che devono entrare nel confronto intersoggettivo, anche se questo, per quanto riguarda i diritti fondamentali, non deve essere inteso nella forma della negoziazione o del compromesso<sup>15</sup>.

22. Bisogna, pertanto, ben distinguere due compiti della ragione pubblica nei confronti dei diritti: quello relativo alla fase costituente, volto a definire in generale e a distribuire in linea di principio i diritti e le libertà fondamentali, cioè a codificare la grammatica dei valori etico-politici, e quello della stabilità della società politica, rivolto a determinare l'esercizio di tali diritti in contesti socio-politici determinati.

---

<sup>14</sup> J. RAWLS, *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, in «New York University Law Review», 64, 1989, 2, p. 241.

<sup>15</sup> F. VIOLA, *For a Rights-Based Morality*, in E. BANÚS – A. LLANO (eds.), *Razón Práctica y Multiculturalismo. Actas del I Simposio Internacional de Filosofía y Ciencias Sociales*, Newbooks Ediciones, Mutilva Baja 1999, pp. 357-367.

L'esito del primo compito è quello di mettere a punto una lista di diritti fondamentali, che si chiamano "diritti" ma sono propriamente "principio di diritti" (*prima facie* rights). Sono, infatti, principi di decisione e di azione. Nel dinamismo dell'azione etico-giuridica i diritti vanno progressivamente prendendo corpo e ritrovando la loro regola interna, che consente loro di essere praticabili e praticati nei contesti di vita (*final rights*). La loro attuazione dipende, infatti, tra l'altro anche dalle condizioni del mondo, dalle soglie del suo sviluppo e dagli equilibri ecologici. In generale si deve dire che non basta il possesso dei diritti, ma la sfida più difficile che la ragione pubblica deve affrontare è quella di determinare le modalità del loro esercizio.

23. Il centro vitale della vita politica è proprio questo ragionare sui diritti e questo deliberare intorno ad essi. Nei diritti di libertà debbono essere compresi l'aborto e l'eutanasia? Quali limiti debbono avere la libertà di manifestazione del pensiero o quella di associazione? La pornografia è una forma di espressione protetta dalla clausola della libertà di manifestazione del pensiero? Quali vincoli pone l'istituzione della famiglia all'esercizio dei diritti? Su questo genere di questioni si misura la ragione pubblica all'opera nelle piazze della città, nelle aule parlamentari e nelle corti di giustizia. Il ragionare sui diritti in relazione a tipi di azione possibili mette in luce l'estrema varietà delle connessioni fra i diritti, sviluppa implicazioni nascoste che possono condurre a nuovi diritti e permette di assumere un atteggiamento critico nei confronti dei condizionamenti storici e sociali del passato. Per tutto ciò i principi generali di giustizia non bastano e non basta neppure la carta costituzionale o le dichiarazioni universali dei diritti. Si deve fare ricorso alla cultura politica e al patrimonio culturale di sfondo.

24. Jacques Maritain, che – com'è noto – è stato uno dei primi a difendere la possibilità di una cooperazione pratica tra dottrine morali e famiglie spirituali divise nella teoria, aveva già colto tutta la difficoltà di quest'arduo problema. «C'est la mise en pratique de ces déclarations qu'on réclame de la part de ceux qui les souscrivent, ce sont les moyens de faire effectivement respecter les droits de l'homme par les États et les gouvernements qu'on voudrait voir assurer. Là-dessus, je n'oserais faire preuve que d'un optimisme très modéré. Car pour s'accorder non plus seulement sur la formulation des droits de l'homme, mais sur l'organisation de l'exercice de ces

droits dans l'existence concrète, il faudrait d'abord, comme je l'ai noté plus haut, s'accorder sur une certaine hiérarchie des valeurs. Pour que les peuples s'entendent sur la manière de faire respecter effectivement les droits de l'homme il faudrait qu'ils aient en commun, si implicitement que ce soit, je ne dis pas une même conception spéculative, je dis au moins une même conception pratique de l'homme et de la vie, une même *philosophy of life*, s'il m'est permis d'employer pour une fois le mot philosophie à la manière outrageusement impropre du pragmatisme populaire d'aujourd'hui»<sup>16</sup>.

25. La costituzionalizzazione dei diritti ha reso sostanzialmente omogenee le società politiche *liberali*, ma esse differiscono profondamente per la pratica dei diritti, cioè per il modo in cui li fanno valere in relazione a situazioni concrete. Esse differiscono, dunque, per l'uso della ragione pubblica e, quindi, per il modo d'intenderla e di concepire il suo ruolo nell'ambito dell'implementazione dei diritti. Il nucleo centrale del problema è, dunque, quello del ruolo che nella specificazione dell'esercizio dei diritti hanno le famiglie spirituali (religiose, morali e culturali) presenti nella vita sociale delle democrazie costituzionali. Proprio qui c'è il pericolo della riduzione della ragione pubblica alla ragione giuridica.

26. Debbo qui ricordare la ormai nota distinzione tra concetti e concezioni. I concetti sono aree semantiche generali che è possibile determinare concretamente solo attraverso concezioni specifiche, che però sono controverse<sup>17</sup>. Sebbene la grande maggioranza di noi sia d'accordo sull'importanza della libertà di espressione o del diritto alla vita, siamo in disaccordo su quali siano le migliori concezioni del concetto "libertà di espressione" o del concetto "diritto alla vita". Il ragionare sui diritti costituzionalmente garantiti presuppone che vi sia una qualche forma di disaccordo sul modo d'intendere il loro contenuto, sul modo di governare le priorità e di risolvere i problemi di bilanciamento.

27. Mentre i Padri della costituzione hanno potuto raggiungere l'accordo in ragione dei termini molto astratti dei diritti proclamati,

---

<sup>16</sup> J. MARITAIN, *Introduction aux textes réunis par L'U.N.E.S.C.O.* (1948), in *Oeuvres Complètes*, vol.IX, Éditions universitaires, Fribourg 1990, p. 1215.

<sup>17</sup> W.B. GALLIE, *Essentially Contested Concepts*, in «Proceedings of Aristotelian Society», 56, 1955-1956, pp. 167-198.

quando sono in gioco concezioni contrapposte, pur se relative agli stessi concetti, scendono in campo le dottrine che popolano la società civile. Infatti, ogni concezione dei diritti ha legami più o meno stretti con quella che Rawls chiama una «reasonable comprehensive doctrine». Allora, l'alternativa sembra essere la seguente: neutralizzare<sup>18</sup> l'apporto che alla ragione pubblica può dare il confronto dialettico tra dottrine comprensive ragionevoli, ma contrapposte nella convinzione che nell'accordo costituzionale vi siano già tutti gli elementi necessari per sviluppare i concetti in una concezione praticabile dei diritti; oppure, intendere la cultura politica di una società come il risultato della cooperazione fattiva e del dibattito aperto tra le famiglie spirituali e morali della società civile, cioè, nel senso della *philosophy of life* di cui ha parlato Maritain e che ha una portata più pragmatica e, insieme, più discorsiva dell'*overlapping consensus* di Rawls. Quest'ultimo è un consenso senza discorso o confronto. La *philosophy of life* di Maritain intende amalgamare il modello aristotelico della deliberazione pubblica, basato sul confronto razionale degli argomenti, e quello più pragmatico di John Stuart Mill, per cui dalla ricchezza e varietà della vita pubblica emerge la verità per una sorta di processo guidato da una "mano invisibile"<sup>19</sup>.

28. Anche se Rawls può essere ascritto al primo orientamento, il suo pensiero è molto più complesso e articolato. Non intendiamo qui discuterlo dettagliatamente. Si può solo notare che il criterio rawlsiano, per cui nella sfera pubblica potranno solo essere ammesse le ragioni che possano essere accettate da cittadini liberi e uguali, significa, in sostanza, ancora una volta misconoscere il ruolo del discorso pubblico. Quali ragioni possono accettare cittadini liberi e uguali? Forse dovrebbero essere loro stessi a dirlo<sup>20</sup>. Non si rispetterebbe la loro libertà, codificando i criteri della ragionevolezza. L'unica cosa certa è che non possono accettare quelle ragioni che escluderebbero il concetto generale di libertà e di uguaglianza. Ma quale concezione della libertà? E quale concezione dell'uguaglianza? È ovvio che a

---

<sup>18</sup> «To this end, it is normally desirable that the comprehensive philosophical and moral views we are wont to use in debating fundamental political issues should give way in public life». *Political Liberalism*, p. 10.

<sup>19</sup> J.S. MILL, *On Liberty*, ed. by G. Himmelfarb, Penguin, London 1974, ch.II.

<sup>20</sup> T. MCCARTHY, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas*, in «Ethics», 105, 1994, 1, p. 61.

questo punto, almeno nelle questioni dubbie, c'imbattiamo in concezioni controverse. D'altronde, non si possono eliminare le questioni dubbie dall'agenda pubblica senza fornire per ciò stesso una loro soluzione.

29. Riassumendo, i diritti in quanto principi, cioè in quanto concetti, costituiscono il linguaggio comune della ragione pubblica. Non è possibile discutere se non presupponendo qualcosa di comune non solo nelle definizioni, ma anche nei giudizi<sup>21</sup>. In questo caso ciò che v'è di comune è un'area semantica e assiologica entro cui articolare interpretazioni differenti, e a volta contrapposte, dei valori politici. Qualora qualcuna di queste particolari interpretazioni fosse costituzionalizzata, cioè entrasse a far parte degli elementi costituzionali essenziali, allora per questa parte non sarebbe più possibile un discorso pubblico se non ritornando alla fase costituente. Ma questo sarebbe una ferita inferta alla natura stessa della ragion pratica, che è alla base della ragione pubblica. La ragion pratica, da una parte, per le esigenze dell'azione, deve pervenire ad una decisione, ma, dall'altra, in quanto vera e propria ragione, deve restare aperta ad acquisizioni successive e alla possibilità di cambiamento. Per questo sarebbe insensato costituzionalizzare, pro o contro, il diritto ad abortire o quello di porre termine volontariamente ad una vita di sofferenze. Questi devono restare problemi sempre potenzialmente aperti e non devono essere sottratti al discorso democratico. In caso contrario si violerebbe la distinzione già fatta tra concetti e concezioni. È significativo che, proprio a proposito del diritto di abortire, Rawls abbia sentito il bisogno di eliminare l'equivoco generato da una sua precedente affermazione<sup>22</sup>.

30. Infine, occorre ulteriormente interrogarsi su coloro che sono i detentori della ragione pubblica. S'è già accennato ai cittadini e ai funzionari. Ma l'importante è sapere intorno a quali soggetti si costruisce il modello principale della ragione pubblica. È evidente che le propensioni di Rawls vanno non solo verso i funzionari, ma verso

---

<sup>21</sup> L. WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, trans. by G.E.M. Anscombe, Blackwell, Oxford 1953, p. 242. Si veda anche S. LOVIBOND, *Realism and Imagination in Ethics*, Blackwell, Oxford 1983.

<sup>22</sup> *Political Liberalism*, p. 243 (footnote 32), modificata in *The Idea of Public Reason Revisited*, p. 798 (footnote 80).

una speciale categoria di essi, cioè verso i giudici. «In a constitutional regime with judicial review, public reason is the reason of its supreme court»<sup>23</sup>. Ma questa – come è stato notato da Waldron – è una concezione troppo ristretta della ragione pubblica, cioè una concezione che resta legata alla custodia della fase costituente e non si apre al dibattito pubblico sull'articolazione dei diritti. I giudici, infatti, sono per definizione i custodi della legge, sia di quella costituzionale, sia di quella contenente le deliberazioni democratiche. Ma vi sono altri funzionari, che rappresentano i cittadini nei dibattiti pubblici ufficiali e che hanno in tutto e per tutto le loro stesse prerogative. In fondo «we are all officials in a democracy»<sup>24</sup>. Vi sono, pertanto, due usi fondamentali della ragione pubblica in tema di diritti: quello conservativo dei giudici, che tutelano l'appartenenza delle differenti concezioni agli stessi concetti, e quello evolutivo dei cittadini, che attraverso pubblici dibattiti e decisioni ufficiali sono alla ricerca della migliore interpretazione possibile dei diritti fondamentali secondo il modello della democrazia deliberativa. «When citizens deliberate, they exchange views and debate their supporting reasons concerning public political questions. They suppose that their political opinions may be revised by discussion with other citizens; and therefore these opinions are not simply a fixed outcome of their existing private or nonpolitical interests. It is at this point that public reason is crucial, for it characterizes such citizens' reasoning concerning constitutional essentials and matters of basic justice»<sup>25</sup>. È chiaro che il concetto più pieno e adeguato di "ragione pubblica" è quest'ultimo ed è quello che più si avvicina all'ideale additato da Kant senza dimenticare le ragioni dell'empirismo pragmatico di Hobbes e di Mill.

---

<sup>23</sup> *Political Liberalism*, p. 231.

<sup>24</sup> J. WALDRON, *Religious Contributions in Public Deliberation*, in «San Diego Law Review», 30, 1993, p. 829.

<sup>25</sup> *The Idea of Public Reason Revisited*, p. 772.