

Ufficio Pastorale della Salute
Seminario di Bergamo
Convegno ECM
Curare da laici liberi e morali
Libertà e giustizia nel mondo della cura¹
30 novembre 2013

(Roberta Sala)

0. Premessa

Il titolo del mio intervento è “Libertà e giustizia nel mondo della cura”. Svolgerò questo compito cercando di discutere del significato che ha la giustizia nell’ambito della prospettiva delle democrazie liberali in cui è centrale l’idea di libertà individuale, cioè della libertà del singolo come possibilità di progettare da sé la propria vita ma, ancor prima, come indipendenza dai contesti e dalle comunità di appartenenza. Per comunità intendo le comunità morali, religiose, culturali ma anche professionali.

Per svolgere il mio discorso vorrei però ricostruire brevemente un progetto di società, quello di John Rawls, filosofo morale e politico, il cui merito è aver riportato l’attenzione sull’idea di giustizia, nel senso soprattutto di giustizia sociale, da intendersi collegata al valore della libertà. Due sono le caratteristiche della riflessione di Rawls che qui servono al mio discorso: a) la neutralità nei confronti delle morali (cioè delle posizioni intorno al bene) che abitano lo spazio pubblico; b) l’astinenza dalla verità come requisito per la cittadinanza.

Neutralità e agnosticismo, per dir così, sono per Rawls i modi della giustizia: istituzioni giuste sono quelle che assumono uno sguardo neutrale nei confronti dei diversi impegni filosofici, morali o religiosi. La neutralità politica serve per realizzare l’imparzialità: solo assumendo un punto di vista neutrale si può essere imparziali nei confronti dei vari impegni che si hanno nei confronti della verità. Gli impegni nei confronti della verità fanno sorgere legami forti, un profondo senso di lealtà, se non di fede, in ciò che crediamo sia appunto la verità, il rispetto per la quale è condizione per la nostra integrità morale.

In che senso le istituzioni sono neutrali? Come si realizza la neutralità? Dice Rawls che essa è perseguita mediante la sospensione pubblica del giudizio sui

¹ La riflessione che segue è in parte tratta da R. Sala, *La verità sospesa. Ragionevolezza e irragionevolezza nella filosofia politica di John Rawls*, Liguori, Napoli, 2012.

nostri stessi impegni per la verità. È come se dicessimo che, nel dominio pubblico, in quell'ambito della nostra esistenza di cittadini, ci asteniamo dal parlare di verità di quel che crediamo sia per noi tale. Ed è come se concordassimo con le istituzioni che non valutano la verità di quel che noi crediamo o facciamo, purché lo si creda o faccia nel rispetto delle verità o credenze altrui. La verità è sospesa, potremmo dire, e viene sostituita dalla ragionevolezza.

Si veda come verità e ragionevolezza siano in questo resoconto in alternativa tra loro. Ma detto questo, bisogna spiegare meglio perché. Bisogna spiegare perché perseguire la verità significhi non essere ragionevoli e, per converso, perché essere ragionevoli comporti non fare affidamento sulla verità, né cercarla come il proprio fine.

Ora, fatta questa precisazione circa le due nozioni di neutralità e di astensione dalla verità centrali nel paradigma di Rawls, che egli offre alla nostra attenzione come la teoria della giustizia migliore delle altre, va detto che la sua proposta non è per tutti allettante: non solo per la contestabilità dei due presupposti – neutralità e ragionevolezza qui soltanto accennati – ma anche perché, ammettendo di dividerli, il liberalismo politico non sarebbe in grado di mantenere la sua promessa di neutralità né quella, conseguente, di imparzialità.

La ragione è soprattutto questa: per quanto il liberalismo politico dichiara di essere la teoria più accogliente delle altre, proprio per il fatto di basarsi sulla neutralità come valore delle istituzioni, cosa che dovrebbe prevenire forme di parzialità e di partigianeria, esso assumerebbe surrettiziamente valori morali 'spessi', tutt'altro che neutrali. Non solo: la condivisione di tali valori particolari è clausola di appartenenza civica, di inclusione nella cittadinanza. La non condivisione di tali valori si traduce, per converso, in forme di esclusione, e di discriminazione.

In quel che segue vorrei discutere nel dettaglio questa accusa mossa al liberalismo politico. Intendo metterne in chiaro i lati oscuri, ma anche di spendermi a difesa degli *ideali* morali che esso persegue, senza negare con ciò l'insoddisfazione rispetto a quanto esso riesce effettivamente a realizzare nella *realtà*.

Procedo dunque come segue: a) illustro il progetto politico liberale di Rawls e le ragioni della sua nascita; b) mi concentro sull'elemento centrale del liberalismo politico rawlsiano (la ragionevolezza) la cui corretta comprensione è necessaria per un giudizio equanime dei suoi esiti, comunque insoddisfacenti; c) mostro come la ragionevolezza, resa indipendente dalla verità per non essere

controversa, in realtà sia al centro di innumerevoli critiche. d) Le conclusioni cui giungerò sono solo interlocutorie, limitandomi a dichiarare che il lavoro filosofico del liberalismo non è affatto esaurito e a preconizzare la sua sopravvivenza come legata alla capacità di pensare vie diverse e più realistiche di inclusione delle istanze metafisiche, comunque definite.

1. Il progetto del liberalismo politico

Per capire la novità del liberalismo politico di Rawls è necessario richiamare alla mente l'intento che l'autore seguì nella costruzione della sua *Teoria della giustizia* che risale al 1971. L'idea fondamentale era proporre una teoria della giustizia che fosse migliore delle altre e che meglio delle altre tenesse conto delle caratteristiche degli esseri umani come esseri dotati di un senso di giustizia.

La giustizia, scrive Rawls nel 1971, è “la prima virtù delle istituzioni sociali così come la verità lo è per i sistemi di pensiero”². Questa definizione mette al centro l'idea, formulata anni prima, del senso di giustizia che, sulla scia di Rousseau, Rawls è prudentemente disposto a considerare come “sentimento del cuore illuminato dalla ragione, l'esito naturale dei nostri affetti primitivi”³. Il senso di giustizia, esito di uno sviluppo naturale e morale degli esseri umani, è la condizione per accedere alla sfera della giustizia e funge da motivazione ad agire secondo giustizia.

Essere motivati ad essere giusti è interesse fondamentale per Rawls: non è soddisfacente quella teoria che affermi la giustizia come ideale astratto; è necessario che la giustizia sia in qualche modo *praticabile*, laddove la praticabilità è richiesta dalla stessa teoria per essere una teoria desiderabile. Se non fosse praticabile, una teoria non potrebbe offrirsi rispetto ad altre teorie come l'alternativa migliore. Una teoria morale è seria se e solo se tiene conto di come noi siamo, dei tipi di persone che noi siamo, a partire dai nostri bisogni concreti. Una teoria morale seria è una teoria morale in cui l'*interesse per la moralità* deve avere la *forza motivazionale* di qualsiasi altro interesse.

Infatti, una teoria si mostra dunque insufficiente “se i principi di psicologia morale sono tali che essa non riesce a far nascere negli esseri umani il desiderio

² J. Rawls, *Una teoria della giustizia* [1971], Feltrinelli, Milano, 2010, p. 25.

³ J. Rawls, “Il senso di giustizia” (1963), in Id., *La giustizia come equità. Saggi 1951-1969*, Liguori, Napoli, 1995, pp. 141-70, p. 141.

indispensabile di agire in conformità con essa”⁴, un desiderio che, se radicato nella natura umana e coltivato da adeguate istituzioni, diventa motivazione per essere giusti. Si può dire che il senso di giustizia motivi le persone a comportarsi ‘naturalmente’ secondo giustizia, sviluppando un *sentimento di lealtà* nei confronti delle istituzioni medesime quale esito del vivere al loro interno, contribuendo a conservarle.

Se quanto detto fin qui ha senso, quando possiamo dire che la giustizia è praticabile, cioè è un ideale compatibile con i desideri degli individui e con i loro sentimenti?

L’idea di Rawls è che la giustizia è praticabile, cioè è un ideale che ci motiva a vivere da giusti quando si realizza la *congruenza* tra il giusto e il bene, tra ciò che è giusto per tutti e ciò che è bene per noi. Ma questa congruenza va dimostrata: si deve spiegare perché gli individui – perché noi stessi - siamo motivati ad agire secondo giustizia. Si deve dimostrare, in altre parole, che una società giusta è realmente perseguibile da noi.

Si può mettere anche così: Rawls non vuole limitarsi ad enunciare un dovere (quello di giustizia) per il dovere ma, piuttosto, mostrare come fare il proprio dovere equivalga a perseguire il proprio bene (essere giusta è un bene per me). Occorre mettere a fuoco un motivante *desiderio di essere giusti* in quanto essere giusti è congruente con il perseguimento del proprio stesso bene. Bisogna dunque capire in che modo le persone ‘sentano’ la giustizia come parte del proprio bene.

Per dimostrare la congruenza tra prospettiva del bene e prospettiva della giustizia, Rawls rinvia ad un principio che chiama *principio aristotelico*. In base a tale principio le persone desiderano esercitare le capacità umane superiori intraprendendo attività articolate e complesse; il piacere aumenta a mano a mano che gli individui riescono ad esercitare tali capacità. Ora, l’esercizio delle capacità superiori include il senso di giustizia, ovvero la capacità di ragionare ed agire secondo i requisiti della giustizia. Se vogliamo realizzare la nostra natura (questo vuol sostanzialmente dire esercitare le capacità umane superiori) non possiamo che nutrire il nostro senso di giustizia come superiore e capace di dirigere gli altri scopi della nostra vita.

Ciò si spiega ancor meglio se pensiamo che il senso di giustizia non è un desiderio tra gli altri, bensì è il desiderio di comportarci in un certo modo, di essere un certo tipo di persone autonome, che non scendono a compromessi con

⁴ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 429.

il senso di giustizia, poiché ciò significherebbe “cedere il passo alle contingenze e agli accidenti del mondo”⁵. È, in fondo, un certo ideale di persona quello cui Rawls pensa quando si appresta a concludere la sua riflessione intorno alla congruenza:

vedere il nostro posto nella società [...] *sub specie aeternitatis* [...]. La prospettiva dell’eternità non è la prospettiva di un posto fuori dal mondo né il punto di vista di un essere trascendente; è invece una certa forma di pensiero e di sentimento che persone razionali possono adottare in questo mondo⁶.

Fatta questa riflessione sul senso di giustizia come base dell’essere giusti, Rawls si dichiara, qualche anno dopo, insoddisfatto. Il perché è presto detto: Rawls si rende conto che, nella realtà dei fatti, non tutte le persone sembrano possedere un senso di giustizia, certamente non quello che lui ha in mente. Rawls dice di aver scoperto il “fatto del pluralismo”: è perché non tutti sono tipi come noi – sembra dirci Rawls – che non tutti percepiscono la giustizia come il proprio bene, o, meglio, non tutti percepiscono la giustizia come un bene anche per loro. L’idea di giustizia allora non è più in senso stesso praticabile in quanto è un’idea astratta, irrealistica, forse anche utopica, ma in tutti i casi lontana da come noi siamo veramente.

L’idea rawlsiana di giustizia prevedeva, in buona sostanza, la priorità della libertà come libertà di conquistarsi la propria posizione nel mondo, sulla base della propria libertà di opinione e di coscienza; a tale libertà va apportato un correttivo sociale perché tutti, anche i meno avvantaggiati, possano trarre dai vantaggi degli altri un qualche beneficio. Ora, al di là di che cosa la giustizia prescriva a livello sociale, quello che qui è interessante osservare è l’idea che si fa strada in Rawls, che non c’è un unico modo per arrivare alla giustizia, non ci sono solo le mie motivazioni per volermi comportare da persona giusta. Se fosse anche pensabile che tutti i cittadini concordassero su quali principi di giustizia porre alla base della società in cui vorrebbero vivere, sarebbe piuttosto improbabile che tutti lo facessero per le stesse ragioni, con le stesse motivazioni.

Questa in estrema sintesi la riflessione che spinge Rawls a dichiararsi insoddisfatto dell’argomento della congruenza, laddove tale argomento assume – irrealisticamente - un unico presupposto psicologico-morale, un’unica base morale che non c’è, dato il pluralismo che caratterizza la società democratica e liberale.

⁵ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 537.

⁶ Ivi, p. 548.

Il pluralismo delle motivazioni per comportarsi da giusti apre un altro fronte importante: apre la partita dell'autonomia delle persone, della loro libertà di coscienza, del loro essere titolari del diritto di ricevere giustificazioni per tutte le azioni che altri esercitano su di loro, e delle coazioni di cui potrebbero essere destinatari. Perché tali coazioni siano legittime, è necessario che coloro su cui si esercitano le riconoscano come tali, le considerino esercitate legittimamente, cioè giustificatamente. Devo ricevere spiegazioni e giustificazioni di ciò che mi si sta obbligando a fare. Diversamente, potrei contemplare, pur con i dovuti distinguo, il diritto di disobbedire.

Ora, tornando alla giustizia: l'idea di Rawls, una volta capito quale è stato il suo errore di pensare le persone come tutte eguali nel condividere la stessa morale e le stesse motivazioni, è che la giustizia possa essere l'oggetto di un accordo da parte di persone con differenti impegni morali. Ma aggiunge: non importa quali siano tali impegni, né importa conoscerli o discuterli; quel che conta è l'accordo. Non importa perché siamo d'accordo, sembra dire Rawls, importa che si sia d'accordo, e si sia d'accordo sulla giustizia. Si concorda non su una morale particolare ma su una sorta di moralità, cioè su alcune regole fondamentali che ci permettono di convivere pacificamente. Tale moralità coincide con le intuizioni generalmente condivise intorno a ciò che è giusto o ingiusto, che tutti si trovano generalmente a sostenere benché partendo da un proprio particolare punto di vista.

Occorre aggiungere un'ulteriore considerazione. S'è parlato del fatto del pluralismo: la società è plurale e questo è un fatto. Rawls si concentra anche su un altro fatto, cioè su quelli che egli chiama 'oneri del giudizio': si tratta dei "rischi impliciti nell'esercizio corretto (e coscienzioso) dei nostri poteri della ragione e giudizio nel corso normale della vita politica"⁷, cioè gli ostacoli che il ragionamento incontra quando si sviluppa liberamente e dai quali deriva il pluralismo medesimo delle posizioni morali nonché il loro ragionevole disaccordo.

Ora, dice Rawls, accettare questi fatti predispone alla ragionevolezza: siamo ragionevoli se riconosciamo i limiti della ragione e se riconosciamo il pluralismo che ne consegue. Se, cioè, non lo neghiamo e non fingiamo che non sia vero pluralismo ma, per esempio, un modo sbagliato da parte di alcuni di vedere (anzi di non vedere) l'unica verità, quella che invece noi vediamo. Se siamo ragionevoli non pensiamo che la posizione che gli altri difendono sia certamente erronea, sostenuta per ignoranza, mala fede o immoralità.

⁷ J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 63.

Essere ragionevoli significa, ancora, essere capaci di condividere la priorità della giustizia quando le sue ingiunzioni dovessero entrare in conflitto con quelle del bene, con ciò che per noi è bene, anzi è il massimo bene. La ragionevolezza, nel quadro della concezione politica della giustizia, prende il posto della verità e lo fa per amore dell'accordo. È alla ragionevolezza che occorre ora rivolgere l'attenzione.

2. La centralità della ragionevolezza

Approfondiamo per prima cosa il significato della ragionevolezza. In generale, il termine 'ragionevole' si associa a una virtù, anzi alla virtù di chi si impegna per la cooperazione con gli altri che considera uguali a sé, uguali in dignità.

Ragionevole è per Rawls la persona che possiede il senso di giustizia.

Insistere sui limiti della ragione – sugli oneri del giudizio - permette a Rawls di spiegare il disaccordo che c'è tra le persone ragionevoli, un dissenso non dovuto ad ignoranza o a perversità, come si diceva, ma riconducibile al modo in cui tutti ragionano, alle lacune che accompagnano i ragionamenti di ognuno, e che sono indiscutibilmente esito dell'uso della ragione in condizioni di libertà di coscienza e di pensiero. È alla luce degli oneri del giudizio che si spiega il pluralismo morale.

Se si è ragionevoli, ancora, si può prescindere dalla verità o dalla falsità delle altrui posizioni (e anche della propria): si assume che tutti abbiano il diritto di esporre la propria posizione sapendo che anche gli altri sono titolari del medesimo diritto. Il che significa che riconosciamo agli altri il diritto di vedere la propria posizione come vera e la nostra come falsa. Perché questo sia possibile, dice Rawls, noi stessi dobbiamo essere in grado di vedere la nostra stessa posizione come se fosse falsa, cioè vederla come gli altri la vedono. La ragionevolezza impone che ci si guardi dall'esterno, da un punto di vista esterno alle nostre verità, per assumere il punto di vista di chi dall'esterno ci vede e che non condivide ciò in cui noi crediamo, poiché non lo crede altrettanto vero.

È, dunque, a partire dal comune riconoscimento degli oneri del giudizio, ovvero dalla consapevolezza che tutti sono ugualmente soggetti a tali oneri, che gli individui ragionevoli respingeranno come irragionevole qualsiasi forma di imposizione di una posizione sulle altre, in ragione di una qualche pretesa di verità.

Il punto è centrale: quel che Rawls intende mettere a fuoco è che una cosa è la verità delle proprie posizioni, altra cosa è insistere sulla verità di queste per imporle agli altri. Nessuno, se è ragionevole, ovvero se riconosce i limiti dell'umana conoscenza e nutre il desiderio di collaborare equamente con gli altri, impedirebbe loro di affermare la propria posizione imponendo su di loro la propria.

Concludendo, le persone ragionevoli si rendono conto che gli oneri del giudizio impongono limiti a ciò che si può giustificare ragionevolmente davanti agli altri, per cui accettano una qualche forma di libertà di coscienza e pensiero. È irragionevole usare il potere politico – se lo possediamo e lo condividiamo con gli altri – per reprimere visioni comprensive non irragionevoli⁸.

Rawls fa un'ulteriore precisazione: la ragionevolezza non va confusa con lo scetticismo. Ciò significa che, anche se si riuscisse a vedere la nostra verità come gli altri la vedono, cioè come una semplice credenza, e anche se si riuscisse a considerare il punto di vista degli altri del tutto legittimo, ciò non significa essere scettici sulla nostra verità. Tanto più che ciò su cui si concorda – la moralità leggera di cui si diceva sopra – non è qualcosa di vuoto, ma è comunque un insieme di valori condivisi. Non si tratta di essere scettici riguardo alle nostre stesse verità; si tratta, invece, di riconoscere l'impossibilità pratica di raggiungere un accordo politico ragionevole intorno alla verità delle dottrine comprensive, che sia garanzia di pace e di concordia⁹.

La ragionevolezza – si può dire anche così - fa sì che le persone si rendano conto che ci sono limiti a ciò che si può giustificare ragionevolmente presso gli altri. Si potrebbe aggiungere che è grazie alla ragionevolezza che le persone non impongono sugli altri la loro verità ma semmai offrono, per poter sostenere pubblicamente la loro posizione, ragioni che la giustifichino.

Tale giustificazione è resa possibile dalla virtù della ragionevolezza, che impone ai cittadini di rispondere al dovere morale, un 'dovere di civiltà', di essere disponibili a spiegare l'uno all'altro "come i principi e le scelte politiche da essi difesi e votati possono trovare un sostegno nei valori politici della ragione pubblica"¹⁰.

⁸ Ivi, p. 67, pp. 86-87: infine, le caratteristiche della persona ragionevole vengono così sintetizzate: "la disponibilità a proporre equi termini di cooperazione e a osservarli, il riconoscere gli oneri del giudizio, il sostenere solo dottrine ragionevoli, la volontà di essere pienamente cittadini".

⁹ Ivi, pp. 68-69.

¹⁰ Ivi, pp. 186-87.

È la ragionevolezza che rende possibile l'adozione da parte di tutti della ragione pubblica, ovvero di quel modo di ragionare nel pubblico in base al quale a ciascuno è richiesto di dare ragioni che tutti possono accettare a sostegno delle proprie decisioni politiche.

Non solo: sono le persone ragionevoli che si rendono conto che i valori politici sono più importanti degli altri e perciò sono disposte a sacrificare in parte i propri impegni morali in nome di questa priorità. È in virtù della ragionevolezza che Rawls coltiva

“la *speranza* che i cittadini 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”¹¹.

2.1. Un esempio del rapporto tra ragionevolezza e giustificazione pubblica: la questione dell'aborto

Rawls adduce come esempio della sua discussione il caso dell'aborto, e lo espone in una celebre nota di *Liberalismo politico*¹²:

consideriamo, a titolo di esempio, la tormentata questione dell'aborto [...]. Supponiamo [...] di esaminare la questione dal punto di vista di questi tre importanti valori politici: il rispetto dovuto alla vita umana, la riproduzione ordinata della società umana (compresa una qualche forma di famiglia) nel tempo e l'eguaglianza delle donne in quanto cittadini uguali [...]. Io credo che qualsiasi equilibrio ragionevole fra questi tre valori dia a una donna il diritto, debitamente qualificato, di decidere se interrompere o no la gravidanza nel primo trimestre, e la ragione è che in questa prima fase della gravidanza l'uguaglianza delle donne è dominante e questo diritto è necessario per darle sostanza e forza [...]. Qualsiasi dottrina comprensiva la quale porti ad un equilibrio dei valori politici che escluda questo diritto, debitamente qualificato, nel primo trimestre è, in quanto lo esclude, irragionevole, e – a seconda della sua formulazione particolare – può anche essere crudele e oppressiva, per esempio se nega del tutto i casi di stupro e incesto. Perciò, assumendo che la questione sia un elemento costituzionale essenziale o un problema di giustizia fondamentale, andremmo contro l'ideale

¹¹ J. Rawls, “Risposta a Jürgen Habermas” (1995), *MicroMega. Almanacco di Filosofia '96*, Supplemento al n. 5/95 *MicroMega*, 1996, pp. 51-106, p. 68 (corsivo aggiunto).

¹² J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 204-209.

della ragione pubblica se votassimo in base a una dottrina comprensiva che negasse questo diritto¹³.

Queste affermazioni a sostegno della priorità della libertà di scelta della donna suscitarono molte polemiche, specie per la dichiarazione di ‘irragionevolezza’ che Rawls riserva a coloro che, diversamente da lui, considerano prioritario il diritto del feto alla vita. La sua idea è che, in assenza di posizioni incontestabili intorno allo statuto dell’embrione, tutti gli interlocutori debbano avvalersi, nell’ambito della discussione, solo di quelle ragioni che tutti i cittadini se ragionevoli condividono.

E tuttavia Rawls si rende conto che proprio di fronte a una questione come l’aborto si rischia di finire in “punti morti”¹⁴. Sulla base di questa ammissione - continua - tutti i cittadini ragionevoli accetteranno l’esito di una votazione come vincolante per tutti secondo la regola della maggioranza¹⁵. A riguardo aggiunge:

è possibile, naturalmente, che alcuni respingano certe decisioni legittime. Può accadere, per esempio, che la decisione di riconoscere il diritto di aborto sia contestata dai cattolici. Possiamo immaginare che essi presentino nella ragione pubblica un’argomentazione che esclude un tale diritto, ma che non riescano a ottenere la maggioranza. E tuttavia, essi non devono esercitare in prima persona il diritto di aborto. Ciò che essi possono fare è riconoscerlo in quanto appartenente al diritto legittimo promulgato in conformità con le istituzioni politiche legittime e la ragione pubblica, e pertanto evitare di opporsi a esso con la forza. Resistere in modo ostinato è *irragionevole*: significa cercare di imporre una dottrina comprensiva che la maggioranza dei cittadini che seguono la ragione pubblica non accetta, non senza ragioni. Naturalmente, i cattolici non perdono per questo la facoltà di continuare a proporre argomenti contrari al diritto di aborto¹⁶.

Ora, se esito della votazione è una legge che riconosce la libertà di scelta della donna come valore politico prevalente, ciò dipende dal fatto – spiega Rawls - che si è attuato un ragionevole bilanciamento dei valori in gioco. In tutto questo niente ha a che fare con la verità o con la falsità. Assumere la priorità della libertà della donna non significa che la posizione contraria a favore della vita embrionale sia meno vera o per nulla vera. Nel confronto pubblico che precede la promulgazione di una legge nessuno è costretto a rinunciare alla verità della propria posizione morale; ciascuno è, invece, chiamato, nell’ambito della ragione pubblica, ad accettare di sostituirla con la ragionevolezza. L’obiettivo di

¹³ Ivi, p. 344, nota 32.

¹⁴ Ivi, p. 314.

¹⁵ Ivi, p. 316.

¹⁶ *Ibidem*. Corsivo aggiunto.

Rawls è sempre lo stesso: non difendere una verità morale ma soltanto giustificare pubblicamente istituzioni politiche e sociali.

La nozione di ragionevolezza rimane, nonostante l'ampiezza delle spiegazioni di Rawls, molto controversa. Di seguito elenco alcune delle critiche più tipiche a tale nozione.

3. Critiche alla ragionevolezza

Una prima critica rivolta alla ragionevolezza è di essere una nozione elusiva: senza radicamento in una verità, la ragionevolezza sembra una parola vuota, incapace di dare delle indicazioni su come agire. Può, al più, spiegare la condivisione di alcune priorità all'interno di un gruppo di persone che la pensano alla stessa maniera. Con il che non è detto che ciò su cui queste persone acconsentono sia davvero una cosa buona o una cosa giusta solo per il fatto di essere condivisa.

Altri criticano la ragionevolezza rawlsiana non per essere una parola vuota ma per essere troppo piena di significati, benché si finga il contrario. Si assume la ragionevolezza come una virtù senza dichiarare quale sia la sua base morale, che certamente c'è anche se la si vuole nascondere. Si fa riferimento ad una moralità diffusa nella società che si esprime pubblicamente nel comune sostegno ai valori cosiddetti liberali, quali la libertà come l'autodeterminazione, la libertà o liceità di disporre della propria vita e della propria morte e così via.

Se queste obiezioni possono essere in parte condivisibili, vorrei spezzare una lancia a favore di Rawls che ha introdotto il concetto di ragionevolezza per evitare agli individui, a qualunque individuo, di impugnare la verità in cui crede per imporla sugli altri, pensando di fare una cosa giusta. Si è ragionevoli perché si coglie lo spirito della democrazia, che per Rawls è costituito essenzialmente da uno scambio continuativo di ragioni tra cittadini consapevoli degli oneri del giudizio e muniti di un solido rispetto per gli altri.

L'idea di Rawls non è dunque quella di denigrare alcune ragioni forti o gli impegni morali fondamentali delle persone: al contrario, l'idea è proporre una cornice di reciproci diritti e doveri al cui interno tutte le ragioni forti o deboli che siano, e quali che siano, possano convivere, senza che nessuna verità si imponga sulle altre per la ragione (che per chi non la condivide appare come una pretesa) di essere più vera. Si tratta di adottare una sorta di duplice sguardo con

cui ci riferiamo alle nostre verità: da portatori di verità, le sosteniamo e le difendiamo come vere, anzi perché vere; da cittadini le dobbiamo invece guardare dall'esterno, indipendentemente da quanto le crediamo giustificate dall'interno, vedendole cioè come credenze e non come verità.

La plausibilità di questo duplice sguardo è ampiamente contestata. Numerose sono le obiezioni mosse a Rawls. Non è possibile – gli si replica - distinguere tra verità e credenza; non è possibile considerare le nostre credenze, che ovviamente crediamo vere, come se non fossero vere. È come se si dicesse che crediamo che fuori sia buio non perché vediamo che è buio ma perché crediamo che fuori sia buio.

La cosa potrebbe essere detta così: i portatori di verità – come i credenti religiosi – hanno un impegno nei confronti della verità che è indipendente dalle loro preferenze soggettive; il legame che unisce alla verità è vincolante, in modo indipendente da come essi stessi lo vivono. Assumere di dover ragionare sospendendo il giudizio di verità rispetto alle proprie credenze, e considerandole con gli occhi di uno spettatore esterno che non necessariamente le condivide, significherebbe far sì che le ragioni degli altri prevalgano sulle proprie.

Si veda proprio l'esempio dell'aborto: se rinunciassimo ad affermare la nostra verità in casi come questo, ciò equivarrebbe a lasciare che le verità altrui prendano il sopravvento. Se crediamo che l'aborto debba essere proibito perché è un omicidio, abbiamo una ragione forte per ritenere che debba essere proibito, che gli altri la condividano o meno.

Se l'aborto rappresenta per il credente cattolico (tra altri) un illecito in quanto è assimilabile ad un danno gravissimo inferto a un essere umano, è difficile confinare la ragione del credente religioso alla fede soltanto, impedendogli di usare queste ragioni nel ragionamento pubblico: l'argomento del danno è infatti valido per tutti. Un caso come questo mostra l'arbitrarietà della distinzione tra verità e credenza, nonché dell'obbligo imposto ai portatori di verità di rinunciare a difenderla come tale ed adottandola come semplice credenza. Mostra cioè l'arbitrarietà del vincolo epistemico che impone restrizioni alle ragioni a difesa dell'embrione; mostra l'arbitrarietà della distinzione aprioristica tra ciò che può valere pubblicamente e ciò che invece si considera espressione di convinzioni private. Ma che il valore della vita dell'embrione sia una semplice credenza come le altre è cosa che i suoi difensori non sono disposti ad accettare.

Il principio di separazione tra politica e verità, che è per Rawls un requisito fondamentale della ragione pubblica, è infatti molto controverso; lo si vuole difendere come principio di tolleranza che distingue e separa ragioni politiche e,

per esempio, ragioni religiose, facendo però a meno di qualsiasi giudizio circa il valore morale delle pratiche tollerate. Nel caso dell'aborto, è difficile immaginare che un cittadino per il quale il feto è una persona possa fingere che non lo sia: se il feto è una persona non si può ragionare come se non lo fosse. Una legge che riconoscesse il diritto di abortire sarebbe tutt'altro che imparziale nei confronti di tutti i possibili punti di partenza morali e religiosi - come invece sostiene Rawls - dal momento che essa escluderebbe pregiudizialmente le ragioni morali a difesa dell'embrione per assegnare priorità alle ragioni, altrettanto morali e parziali, a difesa della libertà della donna.

Pur dicendo di non voler entrare nel merito della questione relativa all'inizio della vita umana, volendo cioè 'astenersi' dal dire qualcosa circa la verità o la falsità delle singole posizioni, il legislatore che promulgasse una legge a favore dell'aborto mostrerebbe di assumere il valore della libertà come predominante.

Irragionevole non è, allora, colui che considera impossibile mettere tra parentesi le ragioni dell'embrione, ma, al contrario, è irragionevole la pretesa che colui che le difende obbedisca a un'ingiunzione che gli impedirebbe di rimanere fedele alla propria verità e integrità morale.

Questa ingiunzione, peraltro, produrrebbe inevitabili esiti di discriminazione poiché assume che le persone siano degne della partecipazione politica solo se sono capaci di interpretare se stesse come soggetti per i quali la capacità pubblica, quella che rende possibile il distanziamento dai loro stessi fini, viene prima della loro appartenenza.

La conclusione è la seguente: al di sotto dell'idea rawlsiana di ragione pubblica soggiace un'idea di persona come soggetto astratto, anzi come cittadino prima che come portatore di verità. È solo assumendoci come ragionevoli che si può pensare di fare la differenza tra le nostre ragioni e quelle accettabili da tutti; ma la ragionevolezza è soltanto una delle modalità possibili di interpretare il nostro 'posto nell'universo', la nostra identità morale. Ma questa identità morale non è – semplicemente – la stessa in ognuno.

4. Conclusione

A replica di queste considerazioni è necessario, come prima cosa, ribadire l'obiettivo di Rawls: fornire una tesi sul modo in cui le decisioni politiche devono essere giustificate presso cittadini con dottrine comprensive differenti.

L'intento di Rawls è politico: non c'è alcuna pretesa di interferire con la verità delle posizioni ma solo quella di fissare le condizioni necessarie per la loro ragionevole convivenza. In questa direzione vanno le parole di Rawls quando scrive:

la cosa essenziale è che la ragione pubblica sia un'idea politica, che appartenga alla categoria del politico [...]. Essa non si contrappone alle credenze e alle ingiunzioni della religione, a condizione che queste siano compatibili con le libertà costituzionali essenziali, la libertà di religione e la libertà di coscienza comprese. Non c'è una guerra tra religione e democrazia, né deve esserci¹⁷.

Ribadito l'intento politico, è infondata l'accusa secondo la quale l'ideale della ragione pubblica discriminerebbe in modo aprioristico le posizioni religiose:

“la ragione pubblica non crea alcuna asimmetria tra religiosi e laici. La ragione pubblica di Rawls vuole piuttosto porsi contro ogni forma di interpretazione settaria della vita politica liberal-democratica. E le interpretazioni settarie poggiano su dottrine comprensive, che possono a loro volta essere indifferentemente laiche o religiose”¹⁸.

Il cittadino religioso ha gli stessi obblighi dei cittadini non religiosi, tra cui quello di tradurre le sue ragioni in ragioni comprensibili anche dagli altri. Quel che Rawls chiede ai credenti come anche ai non credenti è di astenersi dall'invocare la verità tutta intera quando sono in gioco questioni politiche fondamentali, impegnandosi a giustificare agli altri le loro scelte ed azioni¹⁹. Che poi questo sia possibile, è appunto l'oggetto della contesa.

Ora, riaffermato l'obiettivo del 'distanziamento metodologico' dalla verità a fini soltanto politici, non filosofici né religiosi, rimane non eludibile che tale distanziamento sia meno 'naturale' per coloro che si identificano con una appartenenza religiosa. Se è vero che non c'è alcuna aprioristica preclusione del dibattito pubblico ai credenti, certo le condizioni di accesso, specie la 'divisione

¹⁷ J. Rawls, “Riesame dell'idea di ragione pubblica” (1997), in Id., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001, pp. 275-326, p. 325. Vd. anche J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 88.

¹⁸ S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 130.

¹⁹ “Non ci viene chiesto di mettere a rischio la nostra dottrina, religiosa o non religiosa, ma ciascuno di noi deve rinunciare una volta per tutte sia alla speranza di cambiare la costituzione nel nome dell'egemonia della propria religione, sia alla pretesa di modificare i nostri obblighi al solo scopo di assicurare alla propria dottrina successo e influenza. Conservare questa speranza e questi obiettivi significa opporsi all'idea di eguali libertà fondamentali per tutti i cittadini liberi ed eguali” (J. Rawls, “Riesame dell'idea di ragione pubblica”, cit., p. 296).

epistemica' richiesta per potervi entrare, sono certamente causa di un malcontento non sempre irragionevole.

La questione dell'aborto è in tal senso esemplare. La premessa è che, discutendo di aborto, Rawls mira non a persuadere i contrari all'aborto della falsità della loro posizione (Rawls non intende entrare nel merito, come è noto, della verità delle posizioni anche quando le giudica irragionevoli), ma a ribadire il suo scopo politico, cioè dire quali argomenti i cittadini disposti alla reciprocità siano in grado di scambiarsi in quanto cittadini ragionevoli. Se è questo l'intento di Rawls, non tutti però lo condividono, come s'è visto, perché non tutti condividono la premessa della ragione pubblica, cioè l'idea che la ragionevolezza vada messa al posto della verità, che il giusto venga prima del bene, che la definizione di giustizia sia indipendente da quella di vita buona.

Prima ancora, molti trovano pregiudizievole la domanda stessa che sta al fondo di tutta la discussione: Rawls non si chiede se le persone possano accettare la soluzione politica alla questione dell'aborto come accettabile sulla base della loro identità di credenti; si chiede, invece, se i credenti la possano accettare in base alla comprensione che hanno di se stessi in quanto cittadini liberi ed eguali.

Si tratta della convinzione, che sta sullo fondo di questo interrogativo, che, politicamente parlando, si debba e si possa essere *cittadini prima che credenti*; ma che ciò sia possibile dipende dalla disponibilità ad assumere un orizzonte interpretativo comune, in cui tutti comprendano se stessi come capaci di prendere le distanze dalla loro stessa verità.

Detto questo, è indiscusso merito della ragione pubblica aver fissato un impegno etico-politico comune contro qualsiasi tentativo o tentazione di interpretazione settaria della vita politica. La differenza tra liberalismo e settarismo non sta nel credere o meno che esista la verità o, addirittura, nel credere o meno di possederla: la differenza sta nel tipo di certezza con cui ci si sente giustificati a sostenere pubblicamente la nostra credenza.

Nessuna credenza, a meno di non essere fanatici, ha un'automatica autorità politica; nessuna verità può essere imposta come fondamento della legittimità.

Il liberalismo politico non respinge le credenze in sé ma le credenze quando diventano terreno di coltura di un uso arbitrario della coercizione; respinge non la verità né la convinzione dei credenti di possedere tutta la verità; piuttosto, prescrivendo vincoli epistemici, costruisce tutele per il discorso pubblico, difendendolo da ciò che seguirebbe se la credenza di possedere tutta la verità

implicasse il suo essere automaticamente giustificata come politicamente autorevole.

E tuttavia, se la ragionevolezza rappresenta una sorta di pre-condizione per l'accesso alla sfera politica, per cui si richiede "un certo distacco dal nostro profondo" (non una rinuncia ad esso) e l'assunzione di un atteggiamento neutrale, è pur vero che le ragioni che stanno alla base dell'ideale di ragione pubblica à la Rawls sono pur sempre ragioni morali sostanziali. Rawls lo nega e sostiene che l'idea di ragione pubblica non faccia riferimento alla verità, neppure a una verità morale, ma solo alla ragionevolezza.

Rimane il problema di come gestire il conflitto tra le ragioni che non possono trovare conciliazione nella dimensione pubblica. Ovvero, si tratta di come gestire il dissenso degli irragionevoli. A questo punto il problema non è però epistemico ma *pratico*: si tratta non di trovare 'a tutti i costi' una giustificazione pubblica, che sembra peraltro indisponibile, ma si tratta di decidere *che cosa fare*, e questo qualcosa potrebbe essere soltanto un compromesso. Perseguire il compromesso non significa, però, abbandonare i propri principi. Al contrario, quando non si riesce ad arrivare alla giustificazione pubblica e tutto è lasciato al confronto tra ragioni opposte non pubblicamente giustificabili, è necessario assumere il punto di vista della 'prima persona'; è il singolo che deve dire che cosa è disposto ad accettare nei termini del compromesso. Il compromesso interpella le persone reali, e le loro concrete moralità.

Che cosa si può dire, infine, della giustizia e della libertà nel mondo della cura? Il discorso fin qui svolto è infatti fondativo, non è entrato nel merito di certe sfere della vita pubblica, come è vita pubblica quella che si vive nell'ambito della cura.

Propongo alcuni spunti di riflessione.

La prima riflessione è quella che mi porta ad individuare nella cura quel senso di giustizia di cui Rawls ci ha parlato. Avere cura significa avere una sensibilità morale peculiare, che propongo di chiamare appunto senso di giustizia, che funge da orizzonte originario del vivere con gli altri. Ricordiamo come il senso di giustizia fosse la base motivazionale indispensabile perché le persone siano disposte ad agire secondo principi e valori quali l'equità, il rispetto, la tolleranza. Gli esseri umani sviluppano naturalmente una sensibilità per la giustizia che è la condizione per poter agire secondo giustizia. Cura e giustizia non sono estranee tra loro bensì strettamente collegate. Una cura senza giustizia rischia di cadere in sentimentalismo, in una filantropia che presuppone l'altro come inferiore a sé, come oggetto passivo della nostra attenzione, come vittima da compatire o addirittura salvare. Solo se è collegata alla giustizia la cura ha per destinatario l'altro come uguale a sé, come proprio partner morale; l'altro è

un soggetto di cui mi prendo cura, consapevole che al posto suo potrei esserci io, bisognosa come lui di cura. Solo se è espressione di giustizia la cura non è atto di bonomia o di simpatia, bensì è, come dovrebbe essere, un atto dovuto all'umanità che vedo in ciascuna persona che mi accade di incontrare, ed anche in me stessa, in quanto io stessa parte dell'umanità. Importante è comprendere come la cura sia un atto dovuto non all'umanità in generale, come fosse una terza persona, bensì all'umanità di colui che mi sta davanti, al soggetto in seconda persona con cui mi relaziono davvero.

Se la cura senza la giustizia è, come si diceva, sentimentalismo, anche la giustizia senza la cura è sterile astrazione. In entrambi i casi si avverte una sorta di sofferenza morale: è l'esperienza che si vive quando si interrompe o non si instaura la corretta dinamica tra giustizia e cura; in concreto, quando le emozioni non sono riconosciute come elementi centrali della vita morale ed anche quando queste impediscono alla nostra razionalità di riflettere sugli eventi. Si soffre moralmente quando, in breve, si fa l'errore di pensare che il pensiero logico sia tutto ciò che serve nella vita morale ed anche quando ci si affida alle sole emozioni per poterla condurre.

A fronte di questa sofferenza morale bisogna integrare la ragione con l'immaginazione necessaria per «coltivare l'umanità»²⁰, facendo dell'immaginazione la funzione morale per eccellenza, quella che permette di prendere il posto dell'altro e ragionare come se fossimo accomunati dalla stessa contingenza. Come insegna Hannah Arendt,

solo l'immaginazione ci permette di vedere le cose nella giusta prospettiva, e ci dà la forza sufficiente per porre ciò che è troppo vicino a una distanza tale da poterlo vedere e comprendere senza distorsioni e pregiudizi; ci dà la generosità per colmare abissi che ci separano da ciò che è troppo lontano da noi finché possiamo vederlo e comprenderlo come se ci fosse familiare. Distanziarsi da alcune cose, e avvicinarsi ad altre, fa parte del dialogo della comprensione per i cui scopi l'esperienza diretta stabilisce un contatto troppo stretto e la mera conoscenza innalza barriere artificiali. Senza questo genere di immaginazione, in cui effettivamente consiste la comprensione, non saremmo mai capaci di orientarci nel mondo²¹.

²⁰ M. Nussbaum, *Coltivare l'umanità. I classici, il multiculturalismo e l'educazione contemporanea*, Carocci, Roma 2006.

²¹ H. Arendt, "Comprensione e politica (la difficoltà del comprendere)" [1954], in *Antologia* [1994], Feltrinelli, Milano 2006, pp. 107-126, pp. 125-126.