



### Andrea Romeo

(dottore di ricerca in Teoria del diritto e ordine giuridico europeo  
nell'Università degli Studi "Magna Græcia" di Catanzaro)

## ***"To talk with a mockingbird". I cittadini religiosi nel modello della convergenza di Gerald Gaus: alcuni aspetti critici \****

**SOMMARIO:** 1. Due forme di giustificazionismo: inclusivo ed esclusivo - 2. Il giustificazionismo moderato di Gerald Gaus - 3. Il principio di motivazione secolare e le problematiche operative - 4. Due modelli a confronto: convergenza vs. *consensus* - 5. Verso una formulazione *minimal* del *proviso* di giustificazione - 6. Alcune notazioni critiche: la sovrapposizione tra i concetti di motivo e ragione e il fraintendimento sull'*overlapping consensus* - 7. Giustificazionismo e *accomodation*: possibili implicazioni?

### **1 - Due forme di giustificazionismo: inclusivo ed esclusivo**

Nella dimensione necessariamente pluralista della post-modernità, (ri)sorge il problema della religione e, segnatamente, del ruolo politico dei cittadini che viaggiano con un pesante bagaglio di credenze religiose. Il nodo centrale delle diverse questioni che gravitano intorno a tale problematica coinvolge, principalmente, la possibilità, per i cittadini non pienamente secolarizzati, di potersi esprimere attraverso un lessico religioso all'interno delle procedure di produzione legislativa; possibilità, quest'ultima, decisamente negata dalla corrente liberale che muove dalla prospettiva giustificazionista.

Il giustificazionismo, com'è noto, concepisce, come pre-requisito per l'accettabilità delle decisioni democratiche, un onere di traduzione in termini secolari per tutti quegli argomenti che paiono tratti da *comprehensives doctrines*, soprattutto di stampo religioso. Traduzione, quest'ultima, da compiere prima di introdurre tali argomenti nel circuito deliberativo democratico, al fine di poter giustificare la reciprocità del potere coercitivo attraverso l'idea dell'autonomia politica, ovverosia della potenziale accettabilità delle ragioni normative su basi argomentative universalizzabili<sup>1</sup>. La prospettiva liberale, in altri termini, può essere

---

\* Contributo sottoposto a valutazione.



icasticamente sintetizzata nelle parole di Christopher Eberle, secondo cui: "[r]espect for others requires public justification of coercion: that is the clarion call of justificatory liberalism"<sup>2</sup>.

Il punto archimedeo di tale concezione, com'è noto, è offerto dall'idea di ragione pubblica e, più segnatamente, dai limiti che questa impone affinché il potere coercitivo possa predicarsi giustificabile rispetto tutti i soggetti che ne sono sottoposti di modo che sia rispettato il principio kantiano dell'autonomia democratica<sup>3</sup>. Ciò equivale a sostenere che le ragioni su cui si basano le decisioni normative devono poter risultare accettabili, potenzialmente, da tutti i cittadini tenuti a osservarle; dunque non possono essere in alcun modo supportate da visioni settarie ovvero espresse attraverso un lessico cognitivamente inaccessibile<sup>4</sup>. In questo modo, si sostiene da più parti, si giungerebbe a garantire il rispetto autentico della libertà e dell'uguaglianza di tutti i cittadini; valori, com'è noto, situati al *central core* del pensiero liberale<sup>5</sup>. E ciò perché la coercizione reciproca sarebbe riconducibile a una autonoma decisione normativa, di modo che sia scongiurato il pericolo che un individuo sia semplicemente soggetto, passivamente, al potere di altri.

Nondimeno, gli autori che seguono il paradigma concettuale della ragione pubblica offrono interpretazioni affatto divergenti in merito al carattere dei vincoli imposti alle argomentazioni pubbliche nonché, soprattutto, in merito al criterio epistemico da implicare nel giudizio di bontà proposizionale. Le principali differenze interne alla stessa corrente liberale ruotano intorno alla definizione della categoria di soggetti su cui tali vincoli vengono imposti – ovvero se si tratta di cittadini ipotizzati come esseri meramente razionali, ovvero anche ragionevoli o dotati di uno speciale senso morale civico –, oppure in merito al significato operativo del ricorrente sintagma "ragioni accessibili"<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> P. WEITHMAN, *Religion and the Obligations of Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 6.

<sup>2</sup> C.J. EBERLE, *Religious Conviction in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, p. 54.

<sup>3</sup> Cfr. G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The Implications of Convergence, Asymmetry, and Political Institutions*, in *Philosophy Social Criticism*, 35/2009, pp. 51-76, specialmente p. 51.

<sup>4</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, in M. DIMOVA-COOKSON, P.M.R. STIRK, *Multiculturalism and Moral Conflict*, Routledge, New York, 2010, p. 19 ss, specialmente p. 21.

<sup>5</sup> J. WALDRON, *Theoretical Foundations of Liberalism*, in J. WALDRON, *Liberal Rights: Collected Papers (1981-91)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, pp. 36-37.

<sup>6</sup> Si veda D. LYONS, *Ethics and the Rule of Law*, Cambridge University Press,



Il predicato "accessibile", da una prospettiva semantica, potrebbe accompagnare tanto le ragioni accettabili, concretamente, da tutti di soggetti di un dato contesto quanto, piuttosto, contrassegnare soltanto quella tipologia di argomenti ritenuti validi da un idealtipo di cittadino razionale e ragionevole<sup>7</sup>.

Il giustificazionismo liberare può essere concepito, dunque, come un *continuum* dove a un estremo, definibile come "giustificazionismo esclusivo", si colloca la posizione sostenuta dagli autori convinti che le ragioni religiose siano "inadeguati veicoli per la giustificazione pubblica"<sup>8</sup>, mentre all'altro estremo, dove si pone il "giustificazionismo inclusivo", si registra una certa apertura agli argomenti religiosi come vettori di giustificazione normativa. Nondimeno, è possibile cogliere, lungo tutto lo spettro, un principio fondamentale che rappresenta il nucleo concettuale del modello *liberal standard*; una sorta di denominatore comune, definito "principio della giustificazione pubblica". Secondo la formulazione di tale principio: "la legge coercitiva L è illegittima fino a che ogni membro del pubblico P non abbia una ragione determinante (o più ragioni) R per accettare L"<sup>9</sup>.

Tale principio, con estrema evidenza, postula che vi sia una qualche specificazione dell'attributo "pubblico" che renda accettabile ai cittadini – ragionevoli, razionali o anche virtuosi, a seconda del tipo di giustificazionismo considerato – il contenuto proposizionale di un determinato argomento. La questione fondamentale non riguarda, principalmente, "ciò che i cittadini accettano, ma ciò che dovrebbero accettare tramite la ragione"<sup>10</sup>. Perché una ragione sia predicabile come "buona", dalla prospettiva della ragione pubblica, e conseguentemente accettabile da un individuo ragionevole, dovrebbe possedere, secondo

---

Cambridge, 1985, p. 191.

<sup>7</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit, p. 21.

<sup>8</sup> S. MACEDO, *In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases?*, in R.P. GEORGE, C. WOLFE (a cura di), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington, 2000, pp. 11-49, specialmente p. 35.

<sup>9</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit, p. 21. Nella formulazione coniata da Gaus: "a coercive law L is wrongful unless each and every member of the public P has conclusive reason(s) R to accept L". Il principio di giustificazione pubblica rappresenterebbe, invero, il secondo principio archimedeo della concezione liberale della ragione pubblica. L'altro principio posto alla base della *standard view* è rappresentato dal "principio di libertà" che Gerald Gaus e Kevin Vallier formulano in questi termini: "liberty should be the norm, [respect for persons as free and equal requires that] coercion always needs some special justification. Unjustified coercion is wrong". Cfr. G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 53.

<sup>10</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit, p. 21.



Cristopher Eberle, alcuni requisiti, ovverosia chiari sintomi della condizione di accettabilità: intelligibilità, accessibilità, replicabilità e sottoponibilità ad analisi critica (quindi ragioni deboli non forti), struttura discorsiva e disponibilità al dialogo, devono riflettere il proprio contenuto proposizionale nel senso di vantare una certa "*independent confirmability*" e dimostrabilità sul piano empirico o, quantomeno, su quello della correttezza argomentativa<sup>11</sup>. In tal senso, pur nella notevole cifra di eterogeneità delle diverse letture e articolazioni concettuali, la concezione della ragione pubblica mostra un nucleo concettuale comune che fa leva sull'esigenza, morale, che l'esercizio del potere coercitivo possa risultare giustificabile sulla scorta di ragioni potenzialmente accettabili da tutti i cittadini<sup>12</sup>.

Il modello giustificazionista, soprattutto nelle declinazioni più marcatamente escludiviste, è al centro di un acceso dibattito. Le numerose obiezioni sollevate contro tale proposta teorica ruotano principalmente su due punti controversi: l'asimmetria dell'onere di traduzione secolare e il pregiudizio epistemico nei confronti del *logos* religioso. Il cittadino religioso, in conseguenza del sistema politico edificato dagli autori liberali, godrebbe di uno *status* politico e giuridico meno esteso di quello ritagliato sui concittadini pienamente secolarizzati, veicolando il messaggio che gli individui religiosi possiederebbero una dignità politica inferiore rispetto ai concittadini laici, soprattutto per quei modelli teorici, come quello proposto da Robert Audi, che concepiscono l'esistenza di un dovere morale di astensione dalla vita politica laddove non in possesso di autentiche ragioni secolari – intese come criteri normativi forti – per sostenere una determinata decisione politica<sup>13</sup>.

Se il *central core* della visione liberale è rappresentato, notoriamente, dal principio di limitazione argomentativa per cui: "*a citizen should not support any coercive law for which he lacks a public justification*"<sup>14</sup>, sarebbe logica conseguenza dell'applicazione di detto principio l'estraneazione politica, e soprattutto dal meccanismo di produzione

---

<sup>11</sup> C.J. EBERLE, *Religious Conviction in Liberal Politics*, cit., capitolo 8.

<sup>12</sup> P. WEITHMAN, *Religion and the Obligations of Citizenship*, cit., p. 6 ss.

<sup>13</sup> R. AUDI, *The place of religion argument in a free and democratic society*, in "San Diego Law Review", 30/1993, pp. 691-692. Cfr. pure R. AUDI, *Liberal Democracy and the place of religion in politics*, in R. AUDI, N. WOLTERSTORFF, *Religion In the Public Square: The Place of Religious Convictions*, Lanham, 1996, p. 24 e ss; R. AUDI, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000; R. AUDI, *Faith, Belief and Rationality*, in *Philosophical Perspectives*, 5/1991, pp. 213-239.

<sup>14</sup> C.J. EBERLE, *Religious Conviction in Liberal Politics*, cit., 68.



normativa, dei cittadini “difettosi” di ragioni secolari, i quali, nondimeno, rimarrebbero pur sempre soggetti a quelle leggi cui non possono prestare il proprio contributo cognitivo.

## 2 - Il giustificazionismo “moderato” di Gerald Gaus

Le numerose obiezioni al modello del giustificazionismo liberale, soprattutto la critica di imposizione asimmetrica dell’onere di traduzione secolare, hanno dato luogo a un notevole sviluppo dialettico della posizione della ragione pubblica, soprattutto nelle concezioni di alcuni autori che hanno tentato di mediare al rigore esclusivista della *standard view*, aprendo, in qualche modo, ai possibili contenuti veritativi degli argomenti religiosi, e cercando al contempo di rispettare il requisito fondamentale della ragione pubblica, ovvero l’idea che il potere coercitivo sia giustificabile soltanto sul piano dell’autonomia, quindi fondato su ragioni potenzialmente accettabili, e assumibili come proprie, da tutti i sottoposti al potere.

Analizzando l’intera trama del dibattito, l’A. giunge alla conclusione che la responsabilità della mutua ostilità, e dell’apparente inconciliabilità teorica sembra doversi ripartire equamente tra le posizioni espresse. Gli autori fedeli al modello dei vincoli della ragione pubblica avrebbero ricondotto quest’ultima alle argomentazioni fornite in un lessico secolare in un modo, forse, troppo frettoloso, e “così facendo hanno inutilmente alienato coloro che prendono sul serio le loro opinioni religiose”<sup>15</sup>. In realtà l’accertamento della tipologia di argomenti che possono soddisfare i requisiti della ragione pubblica dovrebbe costituire l’affare di un procedimento epistemico molto più complesso di un mero, epidermico, vaglio di statuto<sup>16</sup>.

La concezione *liberal*, in aggiunta, avrebbe bruciato fin troppo incenso all’idea che la coercibilità del potere sia giustificabile solo a condizione che le decisioni normative siano supportate da ragioni condivisibili e, soprattutto, avrebbe eccessivamente puntato sulla consequenziale costruzione di un modello di “virtù civica” – ne è paradigma il dovere di motivazione secolare di Audi –, funzionalmente dipendente dal primo.

---

<sup>15</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, in M. DIMOVA-COOKSON, P.M.R. STIRK, *Multiculturalism and Moral Conflict*, cit., 20.

<sup>16</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 20.



Dall'altro corno del dibattito, i campioni della visione integrazionistica non sono certo immuni dalle critiche di Gaus. Alcune letture estreme, in effetti, potrebbero condurre all'imposizione democratica, attraverso il ricorso al principio maggioritario, di concezioni che non potrebbero in nessun modo essere ricondotte alla ragione pubblica, giacchè fondate su giustificazioni afferenti a un sistema valoriale religioso, dunque necessariamente settario<sup>17</sup>. Il modello della giustificazione aperta – che verrà affrontato in seguito – sembrerebbe preferibile, quantomeno nella proposta concettuale di Gerald Gaus, agli altri meccanismi presentazionali di garanzia dell'autonomia democratica, che vanno, com'è noto, dal modello della "closed justification" a quello dello "strong externalism".

La prima concezione si basa sull'idea per cui la giustificazione offerta pubblicamente deve essere valutata rispetto alle conoscenze che un soggetto possiede "attualmente", ovvero al momento della sua produzione. "L'esternalismo forte", invece, muove dall'idea che il giudizio di un soggetto, che sia stato adeguatamente informato ma che al contempo mostra un retaggio di credenze errate, sia inattaccabile e sempre indisponibile alla revisione. Attraverso il criterio della giustificazione aperta – come si avrà modo di apprezzare più in avanti – potrebbe divenire possibile rispettare l'eterogenia delle differenti opzioni valoriali; e ciò non puntando, esclusivamente, sulla forza persuasiva degli argomenti quanto, piuttosto, sull'atteggiamento epistemico di soggetti che possano arrivare ad accettare idee che attualmente non accettano.

Prima di sviluppare in modo analitico, e critico, la proposta concettuale di Gaus, è necessario approfondire la *pars destruens* del suo discorso e apprezzarne le diverse critiche, talune invero taglienti, che muove al modello *liberal standard* del giustificazionismo esclusivo.

### 3 - Il principio di motivazione secolare e le problematiche operative

Le forme di giustificazionismo più esclusivo tendono ad aggiungere all'onere di traduzione in termini secolari anche forme di *provisio* volte a impedire azioni, e pretese, che siano motivate, anche solo in parte, da ragioni secolari.

Un esempio di clausola perfezionistica è offerto dal "*principle of secular motivation*" di Robert Audi, che impone la preminenza

---

<sup>17</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 20.





motivazionale, da un punto di vista morale, delle ragioni secolari, nel senso che quest'ultime devono essere sufficientemente forti da dirigere e motivare una condotta politica<sup>18</sup>. Nella definizione data da Robert Audi, il principio della motivazione secolare sancisce che qualsiasi attore politico incontra un obbligo (*prima facie*) di astenersi dal promuovere o dal sostenere una misura legislativa, ovvero una politica pubblica, in grado di imporre delle limitazioni alla condotta umana se lo stesso non è sufficientemente motivato da adeguate ragioni secolari, nel senso che: (i) egli può giustificare la propria condotta per mezzo di tali ragioni e (ii) che egli agirebbe in tal senso anche se, in un contesto uguale, le ragioni degli altri venissero meno<sup>19</sup>.

Stephen Macedo – altro autore che ricava un dovere civico dal principio di giustificazione secolare– sostiene che sia logicamente teorizzabile un "*duty of civility according to which citizens owe each other reasons that they can share*"<sup>20</sup>. Ne deriva, giocoforza, un certo biasimo morale per qualsiasi cittadino intendesse offrire argomentazioni settarie per sostenere una decisione normativa nel caso in cui quest'ultime, nel momento in cui la legge entrasse in vigore, non fossero in grado di giustificarla in modo universalizzabile, o con argomenti accessibili a tutti i suoi concittadini. Trasponendo il discorso sul terreno del valore cognitivo dei contributi religiosamente connotati, e muovendo dal presupposto dell'esistenza di un ineludibile pluralismo etico e di vedute – come sostiene John Rawls – se ne dovrebbe arguire che qualsiasi rivendicazione religiosa, trovando di certo numerosi membri del pubblico ragionevolmente riottosi ad accettarla, dovrebbe condurre, necessariamente, alla violazione del dovere civico in questione.

Il principio di motivazione secolare, nella prospettiva di Gerald Gaus, implica notevoli problematiche, non soltanto teoriche. Postulando la vigenza di tale principio – secondo cui: "*each citizen must have conclusive reason to accept each law as binding*"<sup>21</sup> – ci si dovrebbe conseguentemente interrogare su quali potrebbero essere le ricadute in chiave operativa di una sua violazione, o meglio su come dovrebbero comportarsi gli *official*

---

<sup>18</sup> Si veda, sul punto, **R. AUDI**, *The place of religion argument in a free and democratic society*, in *San Diego Law Review*, cit.

<sup>19</sup> **R. AUDI**, *Liberal Democracy and the place of religion in politics*, cit., pp. 28-29.

<sup>20</sup> **S. MACEDO**, *In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases?*, in **R.P. GEORGE**, **C. WOLFE**, *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington, 2000, pp. 11-49, specialmente p. 35.

<sup>21</sup> **G. GAUS**, **K. VALLIER**, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity: The Implications of Convergence, Asymmetry, and Political Institutions*, cit., p. 51.



nel momento in cui una legge non sembri rispettare il principio di giustificabilità.

*Prima facie* se ne dovrebbe inferire che qualsiasi individuo chiamato a dare applicazione a una norma ingiustificata non vi dovrebbe procedere; e ciò per non mettere in serio pericolo l'autonomia democratica sulla quale di basa la giustificazione morale del potere coercitivo del sistema. Ovviamente, nota Gaus, sembra del tutto ragionevole ritenere che i soggetti su cui ricade il compito di eseguire il dettato normativo per i cittadini non secolarizzati – ovverosia giudici, funzionari della p.a., agenti di polizia – possano avere l'obbligo di dare comunque esecuzione alla norma ingiustificata<sup>22</sup>, potendo, al massimo, provocare l'intervento del giudice costituzionale, in relazione al tipo di sistema preso in esame, e sempre se si presuppone una certa copertura costituzionale dell'onere di giustificazione secolare.

Se appare, certo, spinoso il compito degli *official* rispetto all'osservanza del principio di giustificazione, non meno problematica dovrebbe risultare, di conseguenza, la questione inerente l'esercizio del voto dei cittadini nonché delle scelte dei loro rappresentanti politici durante la fase della *out-put* normativo. Per sottolineare le questioni implicate, Gaus propone un esempio, chiedendoci di immaginare le vicende di un ipotetico deputato, "Alf", il quale decide di votare una proposta legislativa nonostante sia consapevole di non possedere alcuna valida ragione secolare per farlo, muovendo unicamente da argomentazioni genuinamente religiose. Dando diretta applicazione al principio *liberal standard* di giustificazione secolare, se ne dovrebbe inferire che Alf, con la sua condotta, avrebbe manifestamente violato i limiti della ragione pubblica e conculcato, ineludibilmente, il principio di libertà.

Nondimeno Gaus prosegue nel suo paradigma esplicativo, ipotizzando che il disegno legislativo sostenuto da Alf, alla fine, non riesca comunque a raggiungere il *quorum* necessario per diventare legge. In questo caso ci si potrebbe lecitamente domandare come dovrebbe essere giudicato il comportamento di Alf, tenendo presente che la proposta legislativa [L] non ha potuto produrre alcun documento inaccettabile. Da una prospettiva etica kantiana, Alf potrebbe apparire moralmente biasimabile, sebbene lo stesso filosofo di Königsberg, come nota Gaus, ammetta, tuttavia, che la dimensione morale della politica non sia associata al valore morale dei cittadini, riconnettendosi, piuttosto, all'ambito esterno delle azioni. Pertanto Alf non potrebbe essere ritenuto

---

<sup>22</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 23 ss.





direttamente responsabile della violazione del principio di giustificazione in assenza di un atto legislativo in grado di perpetrare un danno concreto e non meramente potenziale alla ragione pubblica<sup>23</sup>. Tale giudizio suonerebbe un po' come l'ipotesi dell'automobilista ubriaco che ritorna a casa senza aver cagionato alcun danno a cose o persone, dunque tendenzialmente immune dal rimprovero o dal biasimo morale, sempre se si assume una prospettiva, per così dire, eventuale. Nel caso in cui la votazione fosse andata a buon fine e la legge conseguentemente entrata in vigore, si potrebbe egualmente sostenere che Alf sia responsabile, moralmente, della violazione della giustificazione pubblica?

Gaus, a questo punto, rileva come molti teorici *liberal standard* giungerebbero a stigmatizzare la condotta di Alf in modo meccanicamente sillogistico, sottovalutando, nei fatti, un aspetto affatto rilevante: è piuttosto difficile individuare quale sia stato il voto decisivo che ha consentito di superare il *quorum* legislativo e di tradurre coercitivamente il danno potenziale veicolato dalla norma ingiustificabile<sup>24</sup>. Compito, quest'ultimo, che diviene esponenzialmente più arduo se si prende in considerazione il valore concreto del voto di un singolo cittadino nella selezione dei rappresentanti democratici. Certo, si potrebbe sciogliere il nodo considerando tanto i rappresentanti, quanto i loro elettori, collettivamente e solidaristicamente responsabili per il *political wrongdoing*, ma ciò offrirebbe ben poco aiuto nel momento in cui si passa a giudicare il livello personale di responsabilità.

Sia consentito proporre, ancora, un esempio di Gaus per rendere ancora più afferrabili le considerazioni cui giunge e scrutinarle con maggiore attenzione critica. Sempre l'ipotetico paradigma parlamentare, Alf, è immaginato mentre è intento a sostenere una proposta legislativa [L] nonostante sia pienamente consapevole, ancora una volta, del fatto che gli difetti una valida ragione secolare per supportarla. Nel corso di una sorta di plebiscito nazionale, il personaggio di Gaus procede a votare in favore di [L] e questa raggiunge, infine, il *quorum* richiesto per l'entrata in vigore. Nondimeno, il collegio elettorale di Alf non è stato ancora scrutinato quando tutti i giornali hanno già diffuso la notizia di come il *quorum* sia stato raggiunto, rendendo superfluo, ai fini dell'approvazione legislativa, lo scrutinio dei voti di quel collegio. In un tale contesto, fa notare Gaus, la

---

<sup>23</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 24.

<sup>24</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 24. Sul punto Gaus cita le conclusioni di G. BRENNAN, L. LOMASKY, *Democracy and Decision*, Cambridge University press, Cambridge, 1993, p. 55 ss.



responsabilità di Alf dovrebbe apparire piuttosto evanescente e ben difficile da individuare concretamente.

Da ciò se ne dovrebbe inferire che il principio di giustificazione secolare non potrebbe essere validamente invocato per fondare la responsabilità personale dei cittadini e, in ugual modo, dei rappresentanti politici. Di conseguenza tutti i modelli teorici che rilevano l'esistenza di un dovere morale di astensione dal patrocinare decisioni normative per le quali non si possiedono argomentazioni secolari sembrerebbero palesemente irragionevoli, poiché non sarebbe possibile appurare il contributo personale, dunque la reale responsabilità di ciascuno, nella determinazione della decisione politica ingiustificata.

#### 4 - Due modelli a confronto: Convergenza vs. *Consensus*

Il secondo elemento classico del giustificazionismo liberale che Gaus pone sotto il fuoco delle critiche è l'idea del possibile consenso su una medesima ragione accettabile da tutti i cittadini interessati dalla coercizione. In merito, l'A. sottolinea, in primo luogo, come nessun livello del giustificazionismo richiede, davvero, la condivisione della medesima base argomentativa per rendere giustificabile una norma. In effetti, se diversi cittadini convergessero sulla decisione [L] attraverso l'uso di differenti ragioni, comunicabili e condivisibili, il *test* di giustificazione dovrebbe comunque potersi dire soddisfatto. Questo perché nel momento in cui si decidesse di dare applicazione coercitiva a [L], ciascun cittadino potrebbe accettare la decisione normativa come propria - sebbene non sulla base della medesima ragione di chi la esegue -, impedendo, al contempo, che sia violato il principio fondativo liberale del reciproco rispetto. Dunque è possibile che colui che intende dare applicazione coercitiva della decisione normativa muova dalla base di una diversa ragione da chi, invece, ne subisce la coercizione, e ciò senza che si oltrepassi il limite della ragione pubblica. Il circolo argomentativo si chiude: una decisione normativa può essere giustificata tanto dal *consenso* sulla medesima ragione quanto da una *convergenza* su diverse ragioni giustificative<sup>25</sup>. Questa inferenza è tratta dalle critiche che Gaus, insieme a Kevin Vallier, solleva all'interpretazione ortodossa del giustificazionismo liberale, ovvero sia il cosiddetto "*Error of Consensus*"<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 26.

<sup>26</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 58.



L'accezione classica del principio liberale afferma che la legge (o meglio la coercizione normativa) può risultare giustificata soltanto sulla base di una ragione che tutti i cittadini considerano accettabile e sulla quale si forma un sostanziale consenso. Ovviamente, il rispetto che ciascuno deve tributare all'altro concittadino impone che ogni individuo ragionevole debba avere una ragione "conclusiva" per accettarla<sup>27</sup>. Se ne conclude, logicamente, che soltanto quelle argomentazioni di cui è predicabile lo *status* di accettabilità ragionevole possono candidarsi, seriamente, al ruolo di base giustificativa della coazione tra individui liberi e di pari dignità morale. Per Gaus e Vallier, l'errore concettuale si anniderebbe nella pretesa di un'unica ragione universalizzabile, quindi potenzialmente accettabile da ogni attore politico ragionevole<sup>28</sup>. I cittadini, infatti, potrebbero mostrare diverse ragioni per accettare, e condividere, la stessa risoluzione normativa, soprattutto se si prende sul serio il fatto del pluralismo ragionevole<sup>29</sup>.

Un'interpretazione più in linea con il disaccordo etico e concettuale, presente in una società democratica, non dovrebbe puntare tutto su un'unica ragione, che si suppone potenzialmente accettabile da tutti i potenziali interessati; piuttosto dovrebbe contare su più argomentazioni che siano giustificabili, intersoggettivamente, come "buone ragioni"<sup>30</sup>. E qui, per sottolineare il passaggio argomentativo, vi è un altro degli innumerevoli esempi proposti da Gaus: si ipotizzi che il cittadino Betty ritenga l'argomento [R] una ragione *conclusiva* per supportare [L], ma il medesimo ragionamento non viene giudicato adeguato e convincente dal concittadino Alf. Si chiarisce, poi, che l'argomento [R] è basato sul fatto che l'avrebbe suggerito "un uccellino fuori dalla mia finestra" mentre [L] è una decisione normativa volta a proibire le pratica abortiva<sup>31</sup>.

In questo caso, invero macchiettistico, la giustificazione fornita mancherebbe del requisito dell'intelligibilità, e Alf ritroverebbe nella mancanza di giustificazione pubblica l'argomento per bloccare la pretesa

---

<sup>27</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 58.

<sup>28</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 59. "Prima facie" – notano gli Autori – "if I appeal to a reason that you do not share, then my reason will not be accessible to you as a bona fide justification".

<sup>29</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 59

<sup>30</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 59

<sup>31</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 59, mia la traduzione.



normativa di Betty. Nondimeno, considerando che l'intelligibilità, per Gaus, rappresenta una qualità che, talora, risulta ben difficile da appurare, si dovrebbe porre in giusto rilievo il carattere relativo delle motivazioni e, di conseguenza, domandarsi rispetto a quale idealtipo di attore politico si dovrebbe giudicare tale qualità, considerando che si potrebbe giungere a risultati distonici se si vagliasse lo stesso argomento alla luce delle differenti capacità di chi ha assolto un obbligo scolastico primario oppure di professori di filosofia.

Oltracciò, trascendendo dal problema in merito al referente del giudizio qualitativo, non sarebbe nemmeno chiaro, da un approccio più sostanziale, quali caratteristiche dovrebbe mostrare una ragione per poter essere considerata "intelligibile". Piuttosto, osserva l'A., se si tiene in debita considerazione l'esistenza di una pluralità di ragioni che animano il fatto del pluralismo ragionevole, e si pondera il peso degli oneri del giudizio nella giustificazione del disaccordo etico, tutte le opinioni che sono presenti nel pubblico potrebbero rientrare nel reame del ragionevole. I cittadini di una democrazia pluralista, infatti, dovrebbero ritenere comprensibile, e del pari ragionevole, che i propri concittadini sposino diverse concezioni del bene. Muovendo da tali premesse cognitive, il predicato ragionevole potrebbe allora qualificare qualsiasi ragione che si trovi all'interno del *range* "delle ragionevoli considerazioni pluralistiche che i membri del pubblico possono tirare in ballo quando sono impegnati in un ragionamento normativo"<sup>32</sup>.

Il punto archimedeo del giustificazionismo, tuttavia, non è tanto l'intelligibilità della ragioni, quanto l'accettabilità, la *shareability*, delle stesse. Gaus non ignora il problema, cercando semplicemente di spostare la lente sul piano dell'intelligibilità razionale – come per esempio fa Waldron<sup>33</sup> –, ma cerca, egualmente, di superare l'obiezione mettendo in rilievo la controfattualità di qualsiasi ragionamento che postuli l'esistenza di una sorta di *one right reason* nella dimensione pluralistica della democrazia.

L'Autore distingue nettamente la concezione del consenso dalla tesi della convergenza, e ne sottolinea, del pari, le differenze sul piano

---

<sup>32</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 59. Mia la traduzione.

<sup>33</sup> J. WALDRON, *Two-Way Translation: The Ethics of Engaging with Religious Contributions in Public Deliberation*, in *New York University School of Law Public Law & Legal Theory Research*, n.10-84, Dicembre 2010, pp. 845-868; A. ROMEO, *Religion contributions nella sfera pubblica: uno sguardo critico alla lettura di Jeremy Waldron*, in *Stato, Chiese e pluralismo confessionale*, Rivista telematica ([www.statoechiese.it](http://www.statoechiese.it)), n. 6/2015.



operativo. Nel caso del consenso, la giustificazione sarebbe offerta dalla medesima base epistemica e argomentativa. Nella diversa ipotesi della convergenza, piuttosto, i soggetti avrebbero diverse ragioni per confluire nella medesima decisione normativa. In altri termini, diverse forme di accettazione, pur sempre ragionevole, della medesima norma<sup>34</sup>. Ovviamente le conseguenze operative dei due modelli sono necessariamente diverse. Se si considerasse soltanto la prima ipotesi, ossia quella del consenso su una medesima ragione, apparirebbe evidente la necessità di ricercare un argomento universalmente condivisibile. Nel caso della convergenza, invece, basterebbe soltanto l'accettazione attraverso ragioni diverse e, addirittura, potenzialmente divergenti.

Tracciate le vie per le due diverse declinazioni, Gaus sostiene che la seconda formulazione, soprattutto da una prospettiva operativa, dovrebbe essere giudicata più plausibile della prima, consentendo di mantenere intatta l'imparzialità della legge e la giustificazione della coercizione nei termini fondamentali dell'autonomia. In aggiunta, la concezione del consenso impedirebbe l'utilizzo di argomenti religiosi all'interno della sfera democratica, non potendo quest'ultimi candidarsi seriamente a rappresentare una ragione condivisibile da tutti gli attori della sfera pubblica pluralistica. Ed è proprio attraverso la struttura del consenso che i campioni del giustificazionismo esclusivo, tra cui Stephen Macedo, come si è potuto ricordare, o Richard Rorty<sup>35</sup>, invocano a chiare lettere l'ostracismo del discorso fideistico.

Gaus sembra persuaso dall'idea che la teoria del consenso costituisca un errore, tanto filosofico quanto operativo, impedendo l'inserimento dialogico di un ragionamento genuinamente pluralistico nella dimensione discorsiva della giustificazione pubblica. La tesi della convergenza, al contrario, consentirebbe di raggiungere una risoluzione normativa condivisa tramite ragioni diverse, di modo che la giustificazione possa essere sì reciproca, ma su basi differenti, rispettando

---

<sup>34</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 26. Si veda pure G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 54. Gerald Gaus, in questo passaggio diairetico, si ispira alle riflessioni già proposte in F. D'AGOSTINO, *Free Public Reason: Making it Up as We Go*, Oxford University Press, Oxford, 1996, p. 30, secondo cui: "[i]f both A and B share a reason R that makes a regime reasonable for them, then the justification of the regime is grounded in their consensus with respect to R. If A has a reason R<sub>a</sub> that makes the regime reasonable for him, and B has a reason R<sub>b</sub> that makes the regime reasonable for her, then the justification of the regime is based on convergence on it from separate points of view".

<sup>35</sup> Si veda R. RORTY, *Religion as a Conversation-Stopper*, in *Common Knowledge*, 3/1994, pp. 1-6.



il pluralismo frutto - insegna Rawls - del libero uso della ragione<sup>36</sup>. Dunque sarebbe possibile affermare, in definitiva, che: "*pluralistic reasoning is the very basis of justification*"<sup>37</sup>. Tale conclusione, da un'ottica operativa, consentirebbe di rispettare l'imperativo liberal-kantiano dell'autonomia perchè "ciascuno vedrebbe nell'altro un auto-legislatore come pure un individuo libero nell'assoggettarsi alla legge"<sup>38</sup>.

Questa posizione non ha mancato di sollevare delle immediate critiche, che muovono principalmente dall'idea che le giustificazioni morali *bona fide* dovrebbero contemplare, necessariamente, la medesima base giustificativa; pertanto "se v'è una ragione *buona* per Alf dovrebbe esserlo anche per Betty"<sup>39</sup>. Christine Kosgaard, tra questi critici, solleva l'obiezione per cui il sintagma ragione privata costituirebbe un ossimoro, giacchè le ragioni, per essere tali, devono mostrare un'essenza pubblica<sup>40</sup>.

Nondimeno, pur tenendo in considerazione tali obiezioni, Gaus cerca di superarle chiamando in causa il pluralismo ragionevole e, segnatamente, il concetto di disaccordo ragionevole. Considerando l'esistenza degli oneri del giudizio, mutuando la terminologia rawlsiana, dovrebbe apparire notevolmente complicata, se non del tutto impraticabile, la via del consenso sulla base della stessa ragione, mentre potrebbe appalesarsi, al contrario, la solida concretezza di un convergenza attraverso diverse ragioni. Il ragionamento sotteso permetterebbe di inferirne una conclusione determinante in relazione al ruolo che i cittadini religiosi possono avere nel procedimento normativo democratico: non esistono concreti limiti all'ingresso di giustificazioni religiose nel circuito deliberativo discorsivo<sup>41</sup>. Nel ragionamento prospettato, si ritiene possibile distinguere il lavoro epistemico e ipotizzare un processo discorsivo aperto fondato sul criterio della giustificazione relativa o variabile<sup>42</sup>. Alf, allora, potrebbe giustificare la decisione [L] a un cittadino che condivide il suo credo con argomentazioni propriamente religiose,

---

<sup>36</sup> J. RAWLS, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, traduzione di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 163.

<sup>37</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 60.

<sup>38</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 60.

<sup>39</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 26. Traduzione e corsivo miei.

<sup>40</sup> C. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, p. 135.

<sup>41</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 26.

<sup>42</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 26.





mentre Betty, per esempio, potrebbe fare appello alle tesi di John Stuart Mill, mentre un altro cittadino, ancora, potrebbe farlo sulle basi di un'etica neoaristotelica. Del resto, per Gaus, ciò dovrebbe risultare come "*the insight that makes so attractive Rawls's idea of an overlapping consensus*"<sup>43</sup>.

Il circolo argomentativo viene rapidamente chiuso: alcuni individui potrebbero avere soltanto ragioni afferenti a un *logos* religioso per giustificare una decisione normativa; nondimeno, altri soggetti potrebbero possedere proprie e differenti ragioni per accettarla. In questo modo, a dire di Gaus, la legge rispetterebbe egualmente i vincoli della ragione pubblica e vanterebbe, in sostanza, un'appropriata giustificazione pubblica. In altri termini il vincolo coprirebbe soltanto le rivendicazioni politiche che non possono essere sostenute se non attraverso il *logos* religioso, mentre sarebbe possibile, del pari, sostenere alcune posizioni in maniera religiosa a condizione che altri possano convergervi attraverso il proprio orizzonte valoriale.

Lo scenario, invero, potrebbe essere più complicato. Pur ammettendo che i cittadini finiscono per convergere sulla decisione normativa [L<sub>n</sub>] e lo fanno per mezzo di ragioni diverse, ognuno dei partecipanti della discussione potrebbe comunque giudicare inammissibile la ragione sposata dall'altro. Una persona radicalmente secolarizzata, in effetti, potrebbe ritenere inaccettabile l'argomento rivelazionista sposato da un suo concittadino per convergere sulla stessa risoluzione normativa. Per sciogliere questo nodo Gaus e Vallier chiamano ancora una volta in causa il fatto del pluralismo ragionevole. Nella dimensione pluralista delle società post-moderne, in effetti, se un individuo continuasse a giudicare "*depraved*" la ragione di un altro cittadino soltanto perché appartenente al *logos* religioso difficilmente si potrebbe sostenere che tale individuo stia trattando il prossimo con rispetto ed eguale considerazione, in ossequio al principio archimedeo liberale<sup>44</sup>. Ovviamente lo stesso principio potrebbe giustificare il ritiro del consenso laddove le ragioni possedute dagli altri attori politici siano "terribili", e ciò non per disprezzo ma sempre, notano gli Autori, per il rispetto che ognuno deve riconoscere all'altro uomo<sup>45</sup>. In questo caso fallirebbe ogni *test* di giustificazione pubblica.

Nondimeno l'ipotesi di una "*depravity*" della ragioni dovrebbe suonare alquanto improbabile, mentre potrebbe darsi che un individuo

---

<sup>43</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 26.

<sup>44</sup> Sul punto, analogamente, si veda J. WALDRON, *Two Way Translation*, cit., p. 863.

<sup>45</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 61.



concepisca i propri valori in competizione con quelli degli altri e la "ragione" per supportare una data legge risieda nel voler ottenere un vantaggio sugli ideali avversari<sup>46</sup>. Se si concepisse questo modello competitivo si dovrebbe accettare il rischio, serio, che nessuna legge possa apparire davvero giustificata. L'arena sociale, tuttavia, è contrassegnata non solo da una mutua competizione (assiologica e materiale), ma anche e soprattutto dalla presenza di "*mutual benefit*", e dal momento che i cittadini non possiedono concezioni radicalmente ostili, sembrerebbe possibile ipotizzare – ed è questa la conclusione di Gaus – un sistema di leggi approvate fattualmente da tutti. Idea, quest'ultima, che punta al cuore centrale delle teorie neocontrattualistiche liberali<sup>47</sup>.

## 5 - Verso una formulazione *minimal* del *proviso* di giustificazione

Prendendo per buono il modello della convergenza di più possibili giustificazioni, anche se non condivisibili da tutti, Gaus conclude che gli argomenti religiosi "possono entrare nel sistema delle relazioni di giustificazione, incrociando e sovrapponendo diversi punti di vista ragionevoli al fine di assicurare una giustificazione pubblica complessiva"<sup>48</sup>.

Da ciò se ne dovrebbe inferire l'affermazione normativa per cui "qualsiasi modulo che proibisse il dispiegamento di ragioni religiose nella giustificazione normativa rappresenterebbe certamente un errore"<sup>49</sup>. Pertanto, anche il *proviso* rawlsiano – certo non radicalmente esclusivo come il "muro" di Stephan Macedo, e pure più permeabile del paradigma di virtù secolare di Robert Audi - dovrebbe essere riformulato nei termini di un "*minimalist proviso*", tenendo presente il meccanismo della *open justification*. Per replicare alla ricorrente censura di eccessivo esclusivismo che viene solitamente mossa al modello teorico della "*public reason view*", Gerald Gaus, in un primo momento, aveva introdotto il concetto, espresso in forma di sintagma, di "*open justification*" secondo cui:

---

<sup>46</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 61.

<sup>47</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 62.

<sup>48</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 63.

<sup>49</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 63.



*"takes a person's current system of beliefs and asks, first, whether given this system that person is committed to accepting some new piece of information, and, second, whether that person is then committed to revising his or her system of beliefs in the light of that new information"*<sup>50</sup>.

In sostanza, secondo il pensiero dell'A., una legge non dovrebbe considerarsi legittimata soltanto alla condizione, certo necessaria ma non sufficiente, che le ragioni che la supportano si presentino come argomentazioni, prima facie, accettabili; piuttosto la giustificazione democratica si può dire raggiunta quando un qualsiasi soggetto, ragionevole e soprattutto informato, possiede un motivo sufficientemente valido, dalla sua prospettiva, per sostenere la previsione normativa in questione, anche alla luce di nuove informazioni ricevute nel contesto della discussione, e che sia del pari giustificabile nel sistema valoriale dei potenziali interlocutori<sup>51</sup>. Dunque, qualsiasi tipologia di giustificazione pubblica richiede anche una certa cifra di disponibilità al discorso nonché, eventualmente, a possibili modificazioni o aggiustamenti, laddove il processo dialettico incontra nuove informazioni, epistemicamente decisive.

Il funzionamento pratico della *"open justification"* dovrebbe procedere, seguendo l'idea di Gaus, secondo due fasi. In primo luogo, si dovrebbe valutare se il punto di vista dell'altra persona è predisposto ad "accettare qualche nuovo pezzo di informazione". Se ciò si verifica allora si dovrebbe valutare se la persona è conseguentemente "disposta a rivedere il suo sistema di credenze alla luce di tali nuove informazioni"<sup>52</sup>. Dunque ciascun individuo risulta in grado di difendere pubblicamente soltanto quella posizione argomentativa tratta da premesse che tutte le persone ragionevoli della società "attualmente" accettano, e in base a un tipo di inferenza che tutte le persone ragionevoli riconoscono, o dovrebbero poter riconoscere, come valide, presupponendo la precondizione della pretesa di sincerità di ogni argomentazione pubblica.

Nella sua produzione più recente *l'open justification* viene riformulata dando maggiore rilievo al fatto del pluralismo e al modello della convergenza. Muovendo dalla dimensione secolarizzata delle società occidentali, e mantenendo una prospettiva operativa (dunque non solo una strettamente teorica), il *proviso minimal* non dovrebbe richiedere di

---

<sup>50</sup> G. GAUS, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford University Press, New York, 1996, p. 32.

<sup>51</sup> G. GAUS, *Justificatory Liberalism*, cit., p. 32. Del resto, scrive Gaus "[m]oral commitments [...] presuppose public reason because they combine two features, demandingness and culpability" (*ivi*, p. 121).

<sup>52</sup> G. GAUS, *Justificatory Liberalism*, cit., pp. 139-140.



tradurre le opzioni fideistiche in buoni argomenti secolari ma soltanto impedire ai cittadini di supportare decisioni legislative nel momento in cui costoro possiedono soltanto una *religious rationale* per farlo, anche dopo il dialogo e la possibilità della *open justification*. I cittadini delle società occidentali, tanto europea quanto statunitense, ragionano il più delle volte, secondo l'analisi prospettata dall'A., su basi prettamente secolari, non invocando, quantomeno direttamente, le parole rivelate<sup>53</sup>.

La versione minimalista del *proviso* non giunge a concludere che se un cittadino argomenta la propria giustificazione legislativa facendo uso di termini religiosi tale forma di ragionamento è ontologicamente inappropriato per l'ambito discorsivo della sfera pubblica. Piuttosto, questo modulo fortemente "inclusivo", dando rilievo alla contingente tendenza alla secolarizzazione della società occidentali, suggerisce un diverso funzionamento: se Alf possiede soltanto argomenti religiosi per supportare [L], può validamente spenderli se ritiene che per gli altri concittadini vi siano altri argomenti non religiosi idonei alla giustificazione. Il risultato pratico di questa diversa formulazione del *proviso* dovrebbe scongiurare l'ipotesi della scissione rawlsiana tra personalità pubblica e privata del cittadino, potendo ipotizzare un modello teorico che concepisce un diverso meccanismo di affermazione della ragione pubblica; cioè cittadini che tentano di giustificare la reciproca coercizione facendo ricorso a tutte le ragioni di cui dispongono, tanto nel dare approvazione, quanto nell'opporvi alla decisione normativa<sup>54</sup>.

Sembra possibile trarre una logica conclusione da tali premesse, cioè che la decisione normativa non potrebbe soddisfare il requisito della decisione pubblica se anche un solo membro della comunità politica non avesse alcuna ragione per accettarla ovvero proponesse una seria motivazione religiosa per osteggiarla. Se così fosse, coerentemente con le premesse assiologiche del liberalismo politico di matrice kantiana, qualunque forma di coercizione nei confronti di questo cittadino, sulla base della legge che egli rifiuta o non approva, sarebbe priva di legittimazione poiché non imputabile in alcun modo alla sua volontà; in altri termini, più semplicemente, antidemocratica<sup>55</sup>.

Una simile conclusione, soprattutto se rapportata al ragionevole disaccordo che può sorgere in merito a qualsiasi decisione politica,

---

<sup>53</sup> G. GAUS, K. VALLIER, *The Roles of Religious Conviction in a Publicly Justified Polity*, cit., p. 64.

<sup>54</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 31.

<sup>55</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 31.



dovrebbe portare acqua al mulino dell'anarchia piuttosto che a quello della società democratica, tanto che appare difficile concettualizzare una struttura argomentativa che non trovi, nel pubblico, almeno un serio obiettore o una valida contromossa, finanche un astuto sofisma. Dalla prospettiva critica di Gaus questo passaggio argomentativo rappresenta uno degli aspetti teorici più problematici tanto della *standard view* quanto dei modelli deliberativo-discorsivi in generale<sup>56</sup>. L'idea di un *overlapping consensus* raggiungibile per mezzo di procedure discorsive orientate al consenso mostra la sua intima natura controfattuale una volta assunta la prospettiva dell'osservatore, ovvero sia il punto di vista sociologico, emergendo agli occhi come l'arena democratica sia segnata da una considerevole cifra di disaccordo morale. Per tale ragione,

"i teorici della democrazia deliberativa sono costretti ad ammettere che potremmo giungere a tagliare la discussione con il voto, ma è incerto se il risultato di tale voto possa soddisfare i requisiti della giustificazione pubblica"<sup>57</sup>.

Ovviamente, nota lo stesso A., esistono alcuni principi, quasi assoluti, su cui è dato poter registrare un certo consenso, come, a titolo d'esempio, la libertà personale, la libertà d'espressione ovvero di religione, nonché l'eguaglianza morale degli esseri umani.

Nondimeno, pur considerando quest'ultimi come assoluti morali largamente accettati, il problema riemerge egualmente nel momento ermeneutico, quando è necessario offrire un'interpretazione operativa di tali principi e dargli un contenuto normativo concreto<sup>58</sup>. Per esemplificare, può darsi l'esistenza del principio astratto  $[\phi]$ , il quale appare suscettibile di diverse interpretazioni operative ( $L_1, L_2, L_3$ ) che conducono a risultati pratici divergenti. In aggiunta, ciascun cittadino supporta soltanto una di queste<sup>59</sup>. Se si assume che il pubblico giudica le diverse opzioni ermeneutiche tutte argomentabili e intelligibili, incontrando il disaccordo

---

<sup>56</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 31. Sul punto Gaus riporta le conclusioni di Gerald Postema, per cui "the aim of the regulative idea is agreement of conviction on the basis of public reasons uttered as assessed in public discourse". G.J. POSTEMA, *Public Practical Reason: Political Practice*, in I. Shapiro, J. Wagner Decrew (a cura di), *Theory and Practice*, New York University Press, New York, 1995, pp. 345-85, specialmente p. 356.

<sup>57</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 31. Mia la traduzione.

<sup>58</sup> K. GREENAWALT, *Private Consciences and Public Reasons*, Oxford University Press, Oxford, 1995, p. 114.

<sup>59</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 31.



soltanto in merito a quale sia la migliore interpretazione possibile, i meccanismi democratici di selezione tra le interpretazioni (la scelta maggioritaria) dovrebbero consentire di offrire una ragione, di natura procedurale, perchè i cittadini possano riconoscersi la reciproca approvazione e la giustificazione pubblica<sup>60</sup>.

Se la selezione procedurale tra una serie di interpretazioni sostenibili permette di rimanere all'interno dei vincoli della ragione pubblica, rimane da chiedersi se nella sporta delle opzioni ragionevoli possa entrarvi anche una ragione religiosa. Gaus ne dà una peculiare spiegazione. Può darsi, in effetti, che non sia possibile offrire una giustificazione pubblica per tutte le opzioni interpretative possibili [da  $L_1$  a  $L_n$ ] e, al contempo, i cittadini non riescono a convergere in un'interpretazione comune. Anche in questo caso, secondo Gaus, gli attori politici non potrebbero far altro che appellarsi a una procedura che tolga di mezzo l'*empasse*. Si ipotizzi allora che nella faretra delle opzioni possibili ve ne siano alcune - ovvero anche una soltanto - sostenute da ragioni religiose [es.  $L_7$ ]. Secondo il ragionamento seguito da Gaus dovrebbero potere essere respinte le osservazioni critiche in merito al fatto che alcuni attori politici spenderebbero il proprio *logos* religioso per persuadere i concittadini ad accordarsi con la loro proposta; poiché il nodo cruciale consiste nel trovare un possibile accordo in merito a un meccanismo procedurale neutro, "non vi è alcun tentativo di svelare una ragione pubblica sostanziale"<sup>61</sup>.

Gaus non manca di arricchire il proprio contesto esplicativo ipotizzando che la questione fondamentale non verta, tanto, sulla cifra di indeterminatezza semantica delle ragioni, addebitabile all'esistenza di una pletera di possibilità selezionabili, quanto, piuttosto, sulla dimensione "*inconclusive*" della deliberazione, predicabile "quando sembra difficile individuare quale interpretazione possa essere pubblicamente giustificata, sebbene si abbia una ragione per ritenere che vi possa esservi comunque una giustificazione"<sup>62</sup>. In altri termini, per mezzo di una sorta di intuizionismo etico, si potrebbe giungere a concepire una ragione [ $L_1$ ] come immune dal concorso delle altre, ipotizzando che ogni cittadino dovrebbe riconoscere come la migliore delle interpretazioni possibili. Nondimeno, pur in possesso di tale intuizione, potrebbe non sussistere, comunque, una valida argomentazione per garantire una forma di

---

<sup>60</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 32.

<sup>61</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 32. Traduzione mia.

<sup>62</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 32. Traduzione mia.





giustificazione pubblica discorsiva. Potrebbe darsi che in un simile contesto, pur in presenza di un'intuizione autoevidente, sia scelta l'opzione [L<sub>j</sub>], presente nel paniere delle opzioni. In questo caso non essendo la scelta [L<sub>j</sub>] la migliore, e soprattutto nemmeno un'adeguata interpretazione del principio generale assoluto, "vivere in accordo a una tale scelta normativa significherebbe vivere in una sorta di irrazionalità collettiva"<sup>63</sup>. Giacché sembra possibile ritenere, sempre intuitivamente, che debba esistere, per forza, una buona ragione per sostenere [L<sub>1</sub>], la deliberazione non dovrebbe arrestarsi, procedendo, piuttosto, nello sforzo dialogico di ricercare la giustificazione della *best interpretation*. Per fare ciò, giocoforza, potrebbe essere necessario restringere il campo delle interpretazioni prospettabili, "ma non è detto" – ed è questo il passaggio che l'A. preme evidenziare – "che siano tagliate fuori le ragioni religiose"<sup>64</sup>. Sarà per mezzo del *proviso minimal* che si consentirà di impedire la coercizione di leggi su base solo religiosa e non giustificabili attraverso diverse ragioni.

## 6 - Alcune notazioni critiche: la sovrapposizione tra i concetti di motivo e ragione e il fraintendimento sull'*overlapping consensus*

Il complesso ragionamento di Gaus, per quanto affascinante, presta il fianco a diverse obiezioni e critiche. Tre di queste, invero, appaiono significative, soprattutto nell'economia del dibattito, e meritano qualche passaggio argomentativo più preciso.

Il primo errore concettuale in cui sembra cadere Gerald Gaus – come del resto Kevin Vallier e molti altri autori che propongono una versione "moderata" del giustificazionismo liberale, puntando sul modello della convergenza delle ragioni private – è la sovrapposizione semantica dei concetti di "motivo" e "ragione" di una condotta umana. Il "motivo", spiega Massimo La Torre, "è una condizione di carattere causale, empirico o psicologico, della condotta in questione (che ricomprende tanto la condotta del conoscere quanto quella dell'agire)"<sup>65</sup>. Ne deriva che non risulta necessario che il motivo sia "esplicitato come entità semantica" ovvero che faccia ingresso in un ragionamento

---

<sup>63</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 32. Traduzione mia.

<sup>64</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 32.

<sup>65</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi. Ragione, razionalità, ragionevolezza*, Napoli, 2012, p. 15.



deliberativo che conduca alla condotta stessa<sup>66</sup>. La "ragione" rappresenterebbe qualcosa di ben diverso. Tale concetto indicherebbe, piuttosto, "una condizione di carattere normativo della condotta medesima (tanto "teorica" quanto "pratica"), e sua condizione di vigenza è che essa sia esplicitata e resa come entità semantica all'interno di una deliberazione collegata consapevolmente al compimento della condotta medesima"<sup>67</sup>. Ciò significa che la ragione implica necessariamente la riflessività, di guisa che avere una ragione "significa comprendere (ed essere consapevole di) "qualcosa": di una pratica e del suo senso (come il caso di promettere o di porre una domanda), oppure di una relazione causale tra mezzi e fini, oppure di una relazione logica tra premesse e conclusioni"<sup>68</sup>. Condizione di efficacia di una ragione, come fa osservare La Torre, è che essa sia rivendicata come tale<sup>69</sup>. Questa rivendicazione non ha lo stesso valore quando alla base di una condotta ci siano esclusivamente dei motivi, che possono risultare efficaci anche se addirittura occulti a chi ve ne è inconsapevolmente diretto. Per esempio, nota l'A, possono essere ciechi, come l'amore o l'odio, e funzionare come cause dell'agire nonostante l'individuo non ne sia riflessivamente consapevole. Mentre la riflessività della ragione implica, nell'analisi di La Torre, la capacità di rappresentarsi uno stato di cose, dunque la possibilità di concettualizzare un evento, ovvero attribuire un significato a questo (secondo lo schema tipico delle regole costitutive per cui, com'è noto, "x vale per y nel contesto z"), questo "atteggiamento proposizionale", appunto, non dovrebbe necessariamente compendiare i motivi<sup>70</sup>.

Poste tali premesse, il razionale diviene predicabile, dunque, soltanto di quel tipo di "ragionamento che tiene in conto la possibilità che le mie credenze possano essere smentite dalla realtà, giacchè questa non è solo "mia", racchiusa tutta nella mia credenza e, d'altra parte questa non agisce secondo una relazione di causalità empirica sulla mia credenza"<sup>71</sup>. Le inferenze da trarre suggeriscono di sposare una conclusione netta: tanto nella logica quanto nell'argomentazione, applicata alla conoscenza o all'azione, valgono solo "buoni argomenti, non motivi"<sup>72</sup>.

---

<sup>66</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p.15.

<sup>67</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p.15.

<sup>68</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p.15.

<sup>69</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p.15.

<sup>70</sup> L'espressione è di D. DAVIDSON, *Rational Animals*, in *Dialectica*, 36/1982, p. 317 e ss., citato da M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p.16.

<sup>71</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 17.

<sup>72</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 17, corsivo originale. Seguendo in pieno l'analisi di Massimo La Torre, anche se si può ammettere che un motivo sia capace



La distinzione concettuale tra motivi e ragioni, cui si è fatto solo un rapido accenno, non sembra presente, in modo lucido, nello svolgimento del discorso di Gaus, e ciò vizia, inevitabilmente, il suo tentativo di “perfezionamento” del modello teorico della giustificazione discorsiva. Il punto archimedeo del giustificazionismo, com’è noto, è rappresentato dall’idea che una decisione normativa dovrebbe essere basata su una ragione che possa essere accettata, o meglio che sia potenzialmente accettabile, da tutti i soggetti della coazione. Il fatto che una legge sia *endorsed* da più individui per motivi personali non rende giustificata la coazione; tutt’altro. La giustificazione può avvenire solo attraverso criteri razionali e per mezzo di concetti, intesi come regole di comparazione o di giudizio, mediante le quali, secondo Massimo La Torre, è possibile dare un senso alle cose del mondo<sup>73</sup>. E questa forma discorsiva di giustificazione è connessa necessariamente all’ambito della ragione pratica, ovverosia composta da “enunciati pratici” che “mirano a dirigere o indirizzare la condotta umana, vale a dire enunciati morali, espressioni di preferenze, formulazioni di norme, giudizi di valore, decisioni, consigli, princìpi, “politiche””<sup>74</sup>.

Il giustificazionismo liberale assume che un norma sia valida quando appunto giustificata, e ciò si potrebbe affermare allorquando la ragione normativa sia talmente “ragionevole” da non poter essere negata in un discorso tenuto tra soggetti “altrettanto ragionevoli”. E ciò al fine di imputare la norma alla propria autonomia morale e non risultare soltanto subietti al potere di altri. Una giustificazione resa tramite motivi – che è plausibile per i fautori della tesi della convergenza – sembra invero inconcepibile nell’ottica liberale. Non si tratta affatto di spiegarci

---

di provocare, causalmente, una condotta, esso non è in grado di determinare la “bontà” della stessa, ovvero la validità del suo oggetto. Un individuo, nota l’A., potrebbe riferire a un proprio conoscente che la sua squadra di calcio ha perso e il motivo della sussistenza di tale condotta potrebbe risiedere nell’antipatia verso l’interlocutore e la voglia di fargli un dispetto. Nondimeno, il fatto che la squadra abbia perso, o no, è del tutto indipendente dal motivo che ha spinto il protagonista dell’esempio a rendere la sua affermazione. Quest’ultima, nel suo nucleo semantico, si mostra apofantica, a prescindere dal motivo che ne abbia dato causa. Questo icastico esempio consente di porre in evidenza come le ragioni siano cognitivamente indipendenti dai motivi.

<sup>73</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 20. “Soprattutto i concetti” - osserva La Torre - “sono specie di norme intorno alle mosse consentite nell’ambito del gioco del linguaggio inteso come una pratica di dare e domandare ragioni. Più che rappresentazioni di stati di cose, ovvero loro riproduzioni o immagini, i concetti sono espressioni di mosse e comportamenti linguistici ed extralinguistici [...]. Ciò riconnette in maniera diretta la questione della razionalità a quella della normatività”.

<sup>74</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 21.



vicendevolmente i motivi per cui una legge si ritiene buona, ma di trovare una giustificazione, ovvero sia un buon argomento, che dia validità discorsiva alla norma. Secondo la prospettiva di Gaus una legge che, a titolo d'esempio, vietasse l'aborto oltre un certo periodo di gestazione potrebbe tranquillamente soddisfare il *test* di giustificazione se, per esempio, il solito Alf, fervente cattolico, la ritenesse giusta dalla sua prospettiva, mentre Betty, cittadina secolarizzata, l'approvasse in base a una visione metaetica emotivista. Questo modulo, non intersoggettivo, permetterebbe di spiegare, al più, l'esistenza un *modus vivendi*, non un reale *overlapping consensus*.

La giustificazione normativa, in sostanza, implica l'esercizio di una forma di razionalità (anche) pratica, e la giustificazione, di conseguenza, dovrebbe vertere sulla correttezza della norma rispetto a principi e valori. Ciò consente di spostare il piano della correttezza sul momento ermeneutico. Nel dare applicazione a una legge il giudice, verosimilmente, potrebbe fare appello alla *ratio legis*, che dovrebbe rappresentare, o comunque rendere, la giustificazione argomentativa della decisione normativa. Quale sarebbe, allora, la *ratio legis* di una norma la cui giustificazione appare "*puzzled*", costituita da un coacervo, intensionato o meno, di motivi, tra cui pure vi potrebbe rientrare l'affermazione: "*me l'avrebbe detto un uccellino*"? La sentenza dello stesso giudice sarebbe corretta se le parti in controversia l'accettassero per diverse motivazioni? Se si rispondesse affermativamente a quest'ultima domanda il soccombente potrebbe accettare la sentenza magari perchè ignaro della sua non conformità ad alcuni principi fondamentali, ovvero per rispetto alla figura personale del giudice o, anche, perchè pensa di rifarsi con l'attore in un altro campo, al di fuori del tribunale. Ma tali motivi, con evidenza, non renderebbero, di certo, corretta la sentenza.

In realtà, ed è questo il secondo errore, Gaus sembra dare un'interpretazione particolare, nonché distonica, del sintagma rawlsiano *overlapping consensus*. Il consenso per intersezione, come osserva Claudia Mancina, non deve essere inteso come una sorta di spazio comune che residua dalla divergenti dottrine comprensive. "Non è come se dicessi: la mia dottrina è simile alla tua dal punto A al punto B, e per il resto è diversa"<sup>75</sup>. Se Rawls avesse inteso così il suo modulo per intersezione la concezione politica ottenuta sarebbe "residuale e non *self-standing*"<sup>76</sup>.

---

<sup>75</sup> C. MANCINA, *La Laicità al tempo della bioetica. Tra pubblico e privato*, il Mulino, Bologna 2009, pp.114-115.

<sup>76</sup> C. MANCINA, *La Laicità al tempo della bioetica*, cit., p.115.



Piuttosto la concezione politica a cui i diversi cittadini aderiscono non deriva dalle diverse dottrine comprensive, ma "si sviluppa dall'esperienza vissuta della società liberale, attraverso il metodo dell'equilibrio riflessivo"<sup>77</sup>. In questo modo si riesce a comprendere come i valori politici ottenuti non siano frutto della convergenza, su alcuni punti, delle diverse dottrine, ma siano valori autosufficienti, "non meno importanti per i cittadini delle loro dottrine comprensive"<sup>78</sup>. Per Rawls, vale la pena ricordare, la legittimità del potere, e dunque della coercizione, si ottiene solo quando l'esercizio dello stesso "si accorda con un costituzione tale che si possa ragionevolmente attendere che tutti i cittadini accolgano nei suoi elementi essenziali alla luce di principi e ideali accettabili per loro in quanto persone ragionevoli e razionali"<sup>79</sup>.

Gaus, invece, rilegge il consenso per intersezione non come una potenziale accettazione di principi da parte di soggetti ragionevoli ma come una sorta di indice empirico di accettazione. La legittimazione di una norma risiederebbe, allora, nella sua efficacia, ottenuta attraverso una larga approvazione tra i soggetti sottoposti. Approvazione che potrebbe essere data attraverso qualsiasi motivo tanto in relazione al contenuto normativo, quanto per finalità esterne, strumentali o addirittura fini inconsapevoli. Pur accettando, per ipotesi concettuale il modello di Gaus, sorgerebbe nondimeno un'immensa difficoltà operativa: essendo validi tutti i motivi espressi in un contesto di pluralismo ragionevole, come si potrebbe verificare, praticamente, il fatto che una data decisione normativa superi il *test* di giustificazione pubblica vantando la convergenza di tutti? Se si sposta il piano della giustificazione alla verifica empirica dell'accettazione, tenendo presenti tutti i possibili contributi intelligibili, la tesi della convergenza viene condannata, operativamente, proprio dalla sua pretesa di verificabilità empirica.

La tesi della convergenza viene criticata anche da Jonathan Quong<sup>80</sup>. Questi sottolinea come il teorema della giustificazione si richiami a un modello discorsivo che presuppone, come condizione implicita di felicità, il requisito della sincerità delle affermazioni pubbliche. Si tratta di un requisito praxeologico che l'A. definisce *principle of justificatory sincerity* (P.J.S). In base a questo principio, un ipotetico cittadino, A, può approvare

---

<sup>77</sup> C. MANCINA, *La Laicità al tempo della bioetica*, cit., p.115.

<sup>78</sup> C. MANCINA, *La Laicità al tempo della bioetica*, cit., p.115.

<sup>79</sup> J. RAWLS, *Liberalismo politico*, cit., p.189.

<sup>80</sup> J. QUONG, *Three Disputes about public Justification: Commentary on Gaus and Vallier*, in *paper* liberamente disponibile all'indirizzo internet [www.publicreason.net/wp-content/PPPS/Fall2008/JQuong1.pdf](http://www.publicreason.net/wp-content/PPPS/Fall2008/JQuong1.pdf).



la norma [X] soltanto se le sue ragioni per approvarle sono *vere*, nel senso che le affermazioni argomentative vantino una pretesa di sincerità. Ne deriva che non soltanto A deve credere che egli sia giustificato nell'accettazione di [X], ma dovrebbe altresì ritenere che anche B, suo concittadino, sia giustificato nell'accettare [X] dalla sua prospettiva. Ciò equivale a sostenere che nessuna persona deve tentare di imporre una decisione normativa se non ritiene, sinceramente, che tale politica sia giustificata per le altre persone. Ed è proprio questa l'insidia su cui rovinerebbe il modello della convergenza<sup>81</sup>.

Quong pone questo esempio: A sostiene che la decisione normativa[X] sia giustificata sulla base della ragione [R<sub>a</sub>] non pubblica - per esempio una dottrina comprensiva, o più semplicemente un motivo - mentre B sostiene che la giustificazione di X sia ottenibile grazie all'argomento [R<sub>b</sub>], anch'esso non annoverabile tra le ragioni pubbliche. Ora, tanto A quanto B non ritengono valide le reciproche argomentazioni. Ipotizzando che non vi siano ulteriori giustificazioni per la decisione normativa in questione, le uniche giustificazioni possibili sarebbero le diverse e contrastanti opzioni dei due attori politici. Sicchè, conclude Quong, si avrebbe questa situazione<sup>82</sup>:

- i) **A** sostiene **X** sulla base della ragione **R<sub>a</sub>**;
- ii) **B** sostiene **X** sulla base dell'argomento **R<sub>b</sub>**;

Nondimeno:

- iii) **A** non ritiene che **R<sub>b</sub>** sia in grado di giustificare **X**;
- iv) **B** non ritiene che **R<sub>a</sub>** sia una valida giustificazione per **X**.

Questo schema riassuntivo consente di mostrare il funzionamento pratico della tesi della convergenza, nonché di metterne a nudo gli aspetti più critici. In sintesi, pur non essendovi ragioni condivise in supporto della decisione normativa, ciascun cittadino si riterrebbe in grado di poter accettare X sulla base di ragioni, o motivi, propri.

La conclusione di Quong è che né A, né B, possono accettare la legge X senza violare il principio di sincerità discorsiva, poiché entrambi gli attori politici ritengono che la ragione dell'altro non offra alcuna giustificazione valida. Se si considera la situazione dalla prospettiva di A, in effetti, la ragione non pubblica R<sub>a</sub> sembrerebbe una buona ragione, ma essendo appunto non pubblica egli riconosce di non potersi ragionevolmente attendere che serva come base giustificativa per gli altri

---

<sup>81</sup> J. QUONG, *Three Disputes about public Justification*, cit., p. 3.

<sup>82</sup> J. QUONG, *Three Disputes about public Justification*, cit., p. 3.





concittadini. In aggiunta, nota l'A., tale soggetto è invece convinto che la ragione brandita dal suo prossimo sia da rigettare. In questo caso A non potrebbe accettare X se non al prezzo di violare, ancora, il principio di sincerità. E sarebbe lo stesso, ovviamente, anche dalla prospettiva di B<sup>83</sup>. Violando tale principio si avrebbe modo di imporre una decisione normativa sul proprio concittadino che non ritiene giustificata la legge per le stesse ragioni.

Per Gaus e Vallier questo problema non sarebbe insormontabile. Ciò che conta, per rispettare lo scigno sacro dall'autonomia, è che ognuno accetti, per ragioni o motivazioni proprie la decisione normativa, potendo anche giudicare le ragioni degli altri futili, non pubbliche, ovvero non valide. Il vero problema, in realtà, è che il piano dell'accettazione fattuale non è il medesimo di quello della giustificazione, che invoca il ricorso a criteri razionali che, una volta inseriti nel circuito discorsivo, consentano di rendere una decisione "accettabile" da ogni soggetto ragionevole, e non semplicemente accettata. Gaus ponendo l'equazione tra razionale e intelligibile, è persuaso dall'idea che la dimensione del pluralismo "ragionevole" renda conseguentemente intellegibili tutte le idee esprimibili. Queste inferenza logica zoppica da più lati.

In primo luogo Gaus dimentica che quando Rawls utilizza il predicato "ragionevole", come qualificazione delle dottrine comprensive, muove dalla ragionevolezza degli individui, ovverosia dalla "disponibilità a proporre equi termini di cooperazione sociale fra uguali e osservarli, e il riconoscimento delle conseguenze degli oneri del giudizio nonché la disponibilità ad accettarle", aggiungendovi, poi, i "principi della ragione pratica e le concezioni della società e della persona sulle quali si basa la concezione politica"<sup>84</sup>. In questo modo è possibile giudicare accettabile una concezione "osservando se, dopo un'adeguata riflessione, possiamo farla nostra"<sup>85</sup>. Il fatto che la ragione libera genera libertà di vedute non implica che ogni posizione sia ragionevole e accettabile. La ragionevolezza di Rawls sembra piuttosto equiparabile, per certi versi, alla razionalità comunicativa di cui parla Habermas; mostrerebbe il suo volto argomentativo, dialogico, non riducibile alla logica degli algoritmi<sup>86</sup>.

Sembra il caso di spendere qualche altra considerazione, seppur breve, sul concetto di ragionevolezza. Massimo La Torre individua tre principali accezioni del termine ragionevole nel dibattito giuristico e

---

<sup>83</sup> J. QUONG, *Three Disputes about public Justification*, cit., p.3.

<sup>84</sup> J. RAWLS, *Liberalismo Politico*, cit., pp. 92-93.

<sup>85</sup> J. RAWLS, *Liberalismo Politico*, cit., p.93.

<sup>86</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 79.



giurisprudenziale<sup>87</sup>. In primo luogo (i) "si è ragionevoli in quanto si è in qualche modo razionali". Nondimeno si tratta di un certo tipo di razionalità, nota l'A., che si contrappone "all'apoditticità o implacabile logicità di una conclusione o di una decisione"<sup>88</sup>. Si pensi all'affermazione per cui sarebbe preferibile la distruzione del mondo piuttosto che un graffio sul proprio dito. Quest'enunciato dovrebbe superare il *test* della razionalità logica, eppure, osserva La Torre, non dovrebbe fare altrettanto con il *test* di ragionevolezza. In questi termini la ragionevolezza ci viene presentata come una forma di "razionalità debole o mite", non assoggettabile, dunque, ad alcun algoritmo<sup>89</sup>. Il predicato di "esseri ragionevoli ci spetterebbe nel momento in cui ci mostrassimo inclini a "confrontare le proprie opinioni con quelle altrui e a tenere conto non solo dei propri ma anche degli altrui interessi"<sup>90</sup>. Ciò rappresenterebbe un atteggiamento pluralista autentico, in grado di superare la rassegnata indifferenza del soggettivismo assoluto in cui sembra scivolare, talvolta, Gaus, soprattutto quando sostiene l'accettabilità di una decisione normativa solo sulla base di motivi personali. Di ragionevolezza si parla anche in un secondo senso, (ii) ovverosia come razionalità pratica. Si tratterebbe di una logica secondo valori, dunque una razionalità deontologica o materiale<sup>91</sup>. Nel dibattito giusfilosofico il termine ragionevolezza non si lascerebbe ridurre al rigore della logica induttiva/deduttiva, o probabilistica, delle scienze empiriche e nemmeno alla razionalità strumentale del calcolo prudenziale. Non mancano posizioni teoriche che fanno coincidere la ragionevolezza con la prudenza, o la *phronesis* aristotelica, applicabile nel ragionamento pratico, ovvero ancora con il concetto di equità, da inserire nell'ambito di un discorso "*all thing considered*"<sup>92</sup>. Oppure, ancora, troverebbe spazio nella teoria delle regole derogabili, *defeasible*, "norme le cui condizioni di applicazione non sono determinabili o enumerabili in anticipo"; dunque inadatte al metodo sillogistico della sussunzione, ma non per questo irrazionali. Vi sarebbe, infine, l'accezione giurisprudenziale del concetto di ragionevolezza (iii), come parametro del controllo costituzionale delle leggi<sup>93</sup>.

---

<sup>87</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 70.

<sup>88</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 70.

<sup>89</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 71. Corsivo originale.

<sup>90</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 71.

<sup>91</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 71.

<sup>92</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 74.

<sup>93</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 80.



L'accurata analisi di La Torre, qui brutalmente sintetizzata per ragioni di spazio, consente di evidenziare un altro punto cruciale del dibattito sul giustificazionismo, dove spesso hanno luogo numerosi fraintendimenti. Non sono pochi gli autori che sembrano confondere giustificazione e persuasione. Eppure si tratta una dicotomia chiave per comprendere il significato autentico del liberalismo. La giustificazione, sia detto *ex abrupto*, concerne la validità degli argomenti e non la persuasività delle teorie. La persuasività potrebbe essere colta *a posteriori*, valutando, *a la Gaus*, il grado di accettazione di una decisione normativa; dunque la capacità, *de facto*, "di indurre (mediante motivi di vario tipo, ma tutti causali e non normativi) ad accettare e seguire i criteri proposti o deliberati"<sup>94</sup>. La giustificazione pubblica richiesta dal principio di autonomia liberale implica, invece, una forma di accettazione ragionevole basata sulla validità intersoggettiva degli argomenti, ovverosia sul controllo dialettico in merito alla bontà delle posizioni espresse, in una forma di ragionamento, anche pratico, che tenga presente i vicendevoli interessi e le implicazioni operative che ricadono nella sfera altrui. Non certo la razionalità privata, orientata all'efficacia, a cui Gaus e Vallier sembrano più volte strizzare l'occhio. Questa conclusione, che certo non esaurisce lo sterminato dibattito sul criptide concettuale della ragionevolezza, consente nondimeno di porre in evidenza le aporie concettuali del modello della convergenza e la sua estraneità al giustificazionismo liberale.

## 7 - Giustificazionismo e *accomodation*: possibili implicazioni?

Vi è un'ultima considerazione che merita di essere fatta sul modello di Gaus e Kevin Vallier, segnatamente nel passaggio argomentativo dove tali autori mostrano come il modulo della convergenza possa giustificare forme di *accomodation* legislativa per motivi religiosi. Muovendo dalla considerazione per cui appare, nei fatti, obiettivamente difficile sostenere che un'argomentazione religiosa possa essere scelta come piano di giustificazione per l'imposizione coattiva di una decisione normativa, soprattutto in una democrazia pluralista, la medesima ragione fideistica potrebbe, nondimeno, rappresentare una buona ragione per respingere la coazione della legge.

---

<sup>94</sup> M. LA TORRE, *Sullo spirito mite delle leggi*, cit., p. 81.



Se l'ipotesico Alf possedesse una valida (nel senso di seria) ragione religiosa per rigettare la legge [L<sub>j</sub>] – che rappresenta, in sostanza, una delle possibili interpretazioni applicative di un principio generalmente riconosciuto –, egli potrebbe ragionevolmente rigettare l'imposizione di [L<sub>j</sub>], e tale rifiuto non significherebbe imporre la sua ragione settaria sugli altri concittadini; piuttosto sortirebbe l'effetto di impedire che una decisione normativa gli sia imposta coercitivamente laddove egli sia in possesso di una seria ragione – dalla sua prospettiva – per ritenere inaccettabile l'argomento normativo.

Questa conclusione consentirebbe di offrire una cornice di giustificazione al sistema dell' *accomodation*. Quest'ultima, soprattutto nel sistema statunitense, com'è noto, rappresenta un meccanismo di adeguamento degli obblighi normativi – che spesso sono confezionati sui bisogni delle maggioranze fattualmente al potere – in relazione a specifiche ragioni religiose che renderebbero inaccettabile, al soggetto che le brandisce, l'imposizione coattiva<sup>95</sup>. In realtà, fa notare Gerald Gaus, se il principio archimedeo del liberalismo si fonda, principalmente, sull'idea che non sia possibile imporre alcuna coazione senza che si prospetti una ragione che l'individuo possa accettare e ritenere buona, il dovere di giustificazione verrebbe meno, tuttavia, qualora difettesse l'elemento della coercizione<sup>96</sup>. Pertanto, se ne inferisce, se nel *set* delle possibili interpretazioni del principio [Φ] un soggetto oppone una ragione religiosa alla scelta ermeneutica [L<sub>j</sub>], tale scelta può essere validamente presa a patto che la coercizione non si estenda anche a colui che gioca il *trump* della ragione religiosa. Certo un meccanismo del genere sembrerebbe affatto congeniale al *trickster*, prestandosi a strumentalizzazioni di ogni genere. Per tale motivo, Gaus, inclinando il discorso su un piano operativo, rileva come il legislatore sia sempre tenuto a operare un serio vaglio sulla fondatezza, e sulla serietà, della ragione dell'obiezione, scrutinando soprattutto la possibile sincerità dell'argomento attraverso complesse procedure di *opting-out*<sup>97</sup>.

Reinclinando il piano del discorso sul livello teorico, nondimeno, è utile porre sotto analisi un ulteriore "situazione paradigmatica" proposta per rendere più effabile il ragionamento, da un punto di vista pratico, e analizzare un ulteriore passaggio argomentativo. Il solito Alf, questa volta,

---

<sup>95</sup> Sul punto si veda M. NUSSBAUM, *Liberty of Conscience. In defence of America's Tradition of religious equality*, Basic Books ed., New York, 2008, e soprattutto il capitolo *The Struggle Over Accomodation*, p. 115 e ss.

<sup>96</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 32.

<sup>97</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 32.



riesce a farsi riconoscere un'*accomodation* dall'applicazione della legge [L<sub>n</sub>], la quale continua, tuttavia, a trovare applicazione tra Betty e Charlie, nel cui ristretto ambito la norma in esame sembrerebbe soddisfare i requisiti di giustificazione imposti dalla ragione pubblica. Descritta in questi termini la situazione ipotetica potrebbe rispecchiare il modello liberale "perfezionato" da Gaus. Si ipotizzi, però, che Alf sia pienamente convinto che uno dei due soggetti non sia in possesso di alcuna ragione sostanziale che l'altro cittadino sia in grado di poter condividere per accettare la coercizione legislativa. Qui si potrebbero aprire due diverse strade: Alf (i) potrebbe entrare nel dibattito lamentando che la legge non soddisfa comunque la condizione di giustificabilità, anche se le sue censure non sono mosse dagli effetti che l'imposizione può avere su di lui. Nondimeno, (ii) l'ipotetico attore politico potrebbe del pari sostenere che la decisione normativa, pur essendo in qualche modo giustificata all'interno della cerchia più ristretta dei suoi concittadini, dovrebbe comunque poter essere giustificata anche a lui (nonostante abbia ottenuto l'esenzione sulla scorta delle proprie ragioni fideistiche). La seconda opzione, secondo Gaus, pur essendo teoricamente in linea con una certa interpretazione del principio di giustificazione, basata sul metacriterio dell'universalizzabilità discorsiva e moderatamente cognitiva, si scontrerebbe operativamente con il disaccordo ragionevole che renderebbe ardua qualsiasi decisione normativa<sup>98</sup>.

Ancora una volta Gaus sembra confondere il piano della giustificazione ragionevole con quello della persuasione, e la carta del pluralismo intelligibile non sembra, davvero, un vero e proprio asso da giocare. La ragione dell'*accomodation* non risiede nel fatto che un cittadino religioso non ha motivi per avallare una decisione normativa, quanto, piuttosto, sull'idea che la religione, e il suo innegabile ruolo performante nella vita di un credente, possa essere ritenuta una seria ragione per concedere una dispensa dall'obbligo generale. Ed il valore dell'*accomodation* per ragioni religiosi, in questo senso, diviene apprezzabile da tutti i consociati, anche da coloro i quali non condividono il *kerigma* del dispensato. Ciò che rileva è la considerazione che certi conflitti tra religione e obbedienza civile alla legge possono, talvolta, essere risolti postergando le ragioni della seconda alla prima, in considerazione del rango costituzionale della libertà di coscienza e religione, e il ruolo di tale libertà nell'autodeterminazione e

---

<sup>98</sup> G. GAUS, *The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism*, cit., p. 32.



autocomprensione di se stessi. Ancora una volta si tratta di ragioni e criteri normativi, non di motivi.

**Abstract:**

According to the justificatory liberalism view, to respect each citizen as free and equal requires that no one simply be forced to submit to the judgments of others; then is necessary laws must be justified to those subject by reasons that everyone could share. There are two different perspectives: justificatory liberalism inclusive and justificatory liberalism exclusive; only for the second view is not binding to expunge religious-based reasoning from political justification. Gerald Gaus claims that the model of consensus is based on a misleading interpretation of the overlapping consensus conception: "because we cannot reasonably expect all members of the public to actually endorse religious reasons as good reasons, they are not justificatory reasons". Gaus define a conceptual political system inspired to the possibilities of convergence and also try to challenge the standard formulation of the liberal proviso by offering a minimalist reformulation of the translation clause. The paper analyze and criticize this inclusive model of justificatory liberalism

Parole chiave:

Gaus, Proviso, Consenso, Convergenza, Democrazia, Religione, ragionevolezza