

Francesco Viola\*

## Educare alla ragione pubblica

L'educazione deve tener conto di due profili generali: da una parte, essa si dirige a favorire i processi di umanizzazione in generale che sono richiesti a ogni essere umano al fine della realizzazione di sé, mentre, dall'altra, è rivolta a promuovere l'inserimento in una determinata comunità di vita e la partecipazione al discorso comune e alla comune ricerca della verità e dei valori fondamentali.

Il primo compito trascende i confini politici e culturali, poiché riguarda l'edificazione dell'umano nelle sue componenti basilari (pensiamo qui alla classica *paideia*), che, pur essendo declinate in modo differente nelle diverse culture, tuttavia conservano e debbono rispettare un grado minimo di riconoscimento e di comunanza. Pur essendo convinto che l'emergenza educativa riguardi oggi in primo luogo e direttamente il senso generale dell'umano, qui ci occuperemo solo del secondo compito. D'altronde, il senso generale dell'umano si edifica anche nel discorso pubblico e deve essere messo alla prova del confronto critico.

Com'è noto, nel regime del pluralismo vi sono due vie per assicurare una convivenza civile: quella della neutralità del potere pubblico nei confronti dei valori e quella della ragione pubblica. La prima, oltre che praticamente impossibile, priva la convivenza civile di basi significative di comunanza e trasforma la comunità politica nel pascolo di cui parlava Aristotele. Di per sé la democrazia non è in grado di dare sostanza valoriale alla vita politica.

La via della ragione pubblica, per quanto variamente intesa, ammette la possibilità di una convergenza dei cittadini intorno a

\* Docente di *Filosofia del diritto* all'Università degli studi di Palermo.

valori comuni, accettati sulla base della loro intrinseca verità e non già come un compromesso.

Su questa base si deve riconoscere alle religioni, al pari di tutte le concezioni generali (o comprensive, come le chiamerebbe John Rawls) della vita umana un ruolo pubblico, cioè quello di contribuire alla formazione dinamica della ragione pubblica che è sempre *in fieri* attraverso un'opera incessante di aggiustamenti. Ma questo richiede il rispetto di alcune condizioni generali, che implicano tra l'altro una revisione del modo in cui le religioni e le dottrine globali intervengono nella vita sociale e politica.

Credo che un'educazione all'esercizio corretto della ragione pubblica debba tener presenti queste condizioni generali. Qui vorrei ricordare solo quelle più importanti e più difficili da rispettare.

1. Il criterio generale è quello di mettere al centro della deliberazione pubblica la ragionevolezza fra cittadini liberi ed eguali all'interno di un sistema equo di cooperazione sociale, che si prolunga da generazione a generazione (dove l'importanza della *tradizione* anche per la ragione pubblica) e si basa sul principio di reciprocità per cui sono ammissibili le concezioni della giustizia politica che possano essere accettate da tutti indipendentemente dalla dottrina che professano. Questo esclude l'ammissibilità del ricorso al principio di autorità. Nei confronti della ragione pubblica valgono solo gli argomenti di ragione e tutti sono in posizione di eguaglianza, sia per quanto riguarda la competenza a valutarne la solidità sia rispetto alla partecipazione alla formazione della decisione comune. Nessuno può vantare una priorità in considerazione del suo ruolo religioso o culturale o scientifico. Ciò non esclude il ruolo dell'autorevolezza, che tuttavia deve essere conquistata e non è una qualità automatica del ruolo.

2. La ragione pubblica, propriamente considerata, non esaurisce tutto l'ambito della sfera pubblica. V'è sempre in ogni comunità politica una cultura di base di carattere sociale in cui si manifestano liberamente differenti forme di vita, che interagiscono fra loro senza una finalità propriamente deliberativa, ma spesso privilegiando la dimensione della testimonianza. E qui è il caso di ricordare la *Lettera a Diogneto*: «Abitando in città greche o barbare, come a ciascuno è toccato in sorte, e adattandosi agli usi del paese nel vestito, nel cibo e in tutto il resto del vivere, danno l'esempio di una loro forma di vita

sociale meravigliosa e che, a confessione di tutti, ha dell'incredibile» (5-6). Qui non v'è alcuna restrizione ed è ovvio che le tradizioni e le culture più radicate nella vita di un popolo abbiano la possibilità di far valere la loro posizione storicamente privilegiata. Questo, però, le rende ancor più responsabili nei confronti del corretto esercizio della ragione pubblica nei campi di sua stretta competenza. Infatti, sul piano della cultura politica in senso ampio, quella dei cittadini in quanto tali, soprattutto quando sono nell'esercizio dei loro diritti politici, e sul piano della cultura politica in senso stretto, costituito dall'esercizio della ragione pubblica nei fori ufficiali, parlamento e corti di giustizia, non v'è più alcuna posizione privilegiata e bisogna tener conto solo di quelle voci che si esprimono in termini di ragionevolezza e non già in quelli della mera esortazione, più o meno insistente. Tuttavia, siccome tra i due piani, quello della società civile e quello della società politica, v'è un'indubbia interazione e un reciproco condizionamento, è opportuno che già sul piano della società civile prenda forma un'opera di educazione alla ragionevolezza e al rispetto nei confronti delle differenti forme di vita.

3. L'esercizio della ragione pubblica impone alle concezioni globali della vita umana, nel momento in cui si propongono come capaci di parlare a tutti, un processo di autoriflessione e di autocomprensione aggiuntivo. Prima di esibire i propri argomenti in termini di ragionevolezza, bisogna sforzarsi di distinguere ciò che nella propria concezione dipende da una fede religiosa o da assunzioni non dimostrabili di valori assoluti da ciò che è sostenibile sulla base dell'esercizio naturale della ragione. Questo non è per nulla facile, perché le concezioni della vita umana in competizione fra loro non sono pure dottrine filosofiche, ma sono strettamente legate alle culture che hanno contribuito a formare e ad animare. Nelle culture si sono sedimentate forme di vita che sono percepite come naturali o spontanee, ma che, nel momento in cui vengono contestate, richiedono un *surplus* di giustificazione in termini di ragione. Ciò è possibile a condizione che le culture consolidate vengano, almeno in parte, rimesse in dubbio e che si superi la naturale ripugnanza a prendere in considerazione pratiche finora considerate estranee o contrastanti. In più, c'è anche da considerare che nuovi problemi etici e politici sorgono continuamente e che spesso richiedono una rivisitazione dell'impianto culturale generale piuttosto che una pedissequa applicazione dei principi consolidati. Si esige, pertanto, un'opera continua di *puri-*

*ficazione* delle implicazioni culturali e razionali della fede, religiosa o laica che sia. Gli indubbi legami tra fede e cultura non devono essere difesi fino al punto da trascinare la fede nella dimensione contingente delle culture. Bisogna, dunque, saper distinguere ciò che è permanente da ciò che è transeunte nella cultura del passato. Credo che una concezione della vita umana che valorizzi la trascendenza dovrebbe favorire quest'opera di discernimento.

4. La ragione pubblica appartiene al campo della ragion pratica. Ciò vuol dire che essa mira alla verità, ma al modo della ragion pratica e non di quella teorica. Nel campo pratico i principi di carattere generale valgono - come ripetutamente ha sottolineato s. Tommaso d'Aquino - per la maggior parte dei casi, ma possono essere derogati in considerazione della particolarità del caso. Nella ragione pubblica non v'è posto per principi assoluti, cioè assolutamente inderogabili. È del tutto legittimo che una concezione globale della vita umana si basi su principi assoluti siffatti quando questa assolutezza è sostenuta dal supporto aggiuntivo della fede, religiosa o laica che sia. Ma, nel momento in cui ci si rivolge ai non credenti, allora l'assolutezza dei principi deve essere ridimensionata dall'esigenza che di essi si tenga conto nella deliberazione pubblica, morale o politica. Nell'attività legislativa, poi, il senso di questa differenza tra l'esercizio della ragion pratica in generale e quello della ragione pubblica è particolarmente importante e deve essere unita alla restrizione - sottolineata anch'essa da s. Tommaso d'Aquino - per cui la legge umana non deve combattere tutti i vizi, ma solo quelli socialmente più dannosi.

5. Infine, si debbono anche tener presenti i modi opportuni di partecipare al discorso pubblico. L'etica del discorso pubblico non riguarda soltanto il rispetto delle regole dell'interlocuzione, quali ad esempio quelle che governano l'ordine del discorso, ma prima ancora un atteggiamento di accoglienza e di apertura nei confronti dell'altro e della sua diversità. Infatti, prima di stabilire *come* discutere dobbiamo essere consapevoli della comunanza che abbiamo con i nostri interlocutori come esseri umani e come concittadini. L'etica del discorso inizia con l'attenzione per la persona dell'altro. Sarebbe impossibile elencare dettagliatamente cosa ciò implichi e probabilmente anche inutile, poiché alla fin dei conti il rispetto dell'altro e delle sue opinioni non è insegnabile. Si richiede, ad esempio, di non liquidare gli argomenti (o le concezioni), classificandoli sbrigativa-

mente o come oscurantisti o come immorali, e soprattutto di non escludere l'altro dall'interlocuzione per il solo fatto che è un sostenitore di una dottrina comprensiva che (a torto o a ragione) detestiamo o per il fastidio prodotto da certi suoi modi di esprimersi o da certi segni distintivi nel vestire o nell'agire. Tutto ciò sarebbe segno di intolleranza. Debbo anche aggiungere che i presupposti del rispetto dell'altro riposano nell'atteggiamento che abbiamo nei confronti di noi stessi, delle nostre opinioni e delle nostre concezioni. Un individuo o un'istituzione possono legittimamente ritenersi depositari della verità tutt'intera, ma nel momento in cui chiedono di entrare nel dibattito pubblico per la costruzione della città degli uomini debbono essere disposti a rimettere in discussione le loro convinzioni e anche - come di recente ha notato Jürgen Habermas - essere desiderosi di apprendere dagli altri. In caso contrario, non vi sarà vero e proprio discorso pubblico, ma solo un braccio di ferro, in cui vincerà chi ha più potere di influenza o la capacità di mobilitare una maggioranza. In una democrazia deliberativa la maggioranza non può ritenere di non aver bisogno di buone ragioni per le sue decisioni. Lo Stato costituzionale democratico basato sulla deliberazione è una forma di governo sensibile alla verità. Non vi sono soltanto coloro che si credono depositari della verità, ma anche quelli che si ritengono giudici infallibili del corretto uso della ragione. E qui bisogna ricordare che la ragione pubblica appartiene all'ambito della ragion pratica, in cui ha rilevanza l'apprezzamento dei valori e il contesto di esercizio del ragionamento. Pertanto sarebbe riduttivo, e alla fin dei conti dogmatico, richiedere l'uso di un unico modello di razionalità e bisogna essere aperti alla considerazione di una pluralità di ragioni o di fonti della ragionevolezza. Pertanto, bisogna accogliere l'invito ad «allargare la nostra razionalità» (Benedetto XVI). L'unica condizione è che le ragioni addotte siano in qualche modo universalizzabili, cioè comprese e apprezzabili anche da coloro che non condividono la medesima concezione della vita buona.

Io credo che, se ci confrontiamo con queste condizioni e con queste modalità di esercizio della ragione pubblica, dobbiamo sinceramente riconoscere di essere tutti in difetto.