

T E M I

La neutralità liberale

di Corrado Del Bò

ABSTRACT – In certa teoria liberale l'idea di neutralità dello Stato costituisce il criterio per risolvere alcuni conflitti che caratterizzano le società democratiche pluralistiche contemporanee. In questo contributo si perseguiranno tre obiettivi: mettere in luce la complessità interna della nozione di neutralità; chiarire il tipo di problema che il principio di neutralità vuole risolvere; mostrare come il principio di neutralità sia alla base di una certa variante di liberalismo (il liberalismo politico), facendo altresì cenno all'idea di eguale rispetto come fondamento su cui tale principio può essere difeso.

1. INTRODUZIONE
2. NEUTRALITÀ: VARIAZIONI SUL TEMA
3. NEUTRALITÀ E LIBERALISMO POLITICO
4. CONCLUSIONI
5. BIBLIOGRAFIA

1. INTRODUZIONE

In filosofia politica l'interesse per il concetto di neutralità è, in apparenza, relativamente recente. Esso discende dal problema, sollevato dagli autori cosiddetti comunitari (in particolare da Sandel [1982]), di quale spazio una teoria della giustizia liberale come quella di Rawls [1971] debba riservare alle credenze di singoli e gruppi in tema di vita buona. Nonostante già Nozick [1974, tr. it. p. 279] si fosse posto il problema della neutralità dell'azione statale e pur risalendo a Montefiore [1975] un primo tentativo di analisi del concetto, è in effetti a metà degli anni Ottanta del XX secolo, con i testi di Dworkin [1985], Raz [1986], Larmore [1987] e dello stesso Rawls [1988], e con il volume collettaneo a cura di Goodin e Reeve [1989], che la nozione di neutralità entra nel lessico della filosofia politica. Da allora essa è diventato uno snodo concettuale su cui convergono, e da cui dipartono, una serie di importanti questioni per la teoria politica normativa, almeno per quella d'impronta liberale.

Di che cosa si tratta esattamente? In termini ancora molto generali, giacché i dettagli proveremo a fissarli nel prossimo paragrafo, possiamo asserire che i liberali fanno ricorso all'idea di neutralità per propugnare l'idea che lo Stato non debba favorire alcuna tra le dottrine comprensive presenti nella società. "Dottrine comprensive" è un'espressione che rimanda a Rawls [1988; 1993], con la quale si identificano le concezioni relative a ciò che ha valore nella vita umana. Esempi di dottrine comprensive sono le confessioni religiose, le teorie morali, le concezioni metafisiche. È attingendo a queste "offerte" di visioni del mondo che ciascuno definisce – se vogliamo impiegare un'altra volta il lessico rawlsiano –

la propria *concezione del bene*, vale a dire la propria particolare risposta alla domanda ‘come si deve vivere?’.

Come mostrerò nel paragrafo 3, il principio di neutralità (secondo i suoi fautori) risponde al problema sollevato dalla presenza di una varietà delle dottrine comprensive rintracciabili nelle società democratiche liberali: quando, infatti, queste dottrine sono tra loro incompatibili, oppure una o alcune di esse sono incompatibili con i principi liberali di giustizia, e quando queste incompatibilità danno vita a conflitti su come regolare questioni di interesse collettivo, esiste il rischio che venga minato il patto politico che sta alla base della cooperazione sociale e, in ultima analisi, la stabilità di quelle società. La neutralità diventa allora la via per risolvere normativamente questi conflitti e assicurare perlomeno sul piano teorico la possibilità di una coesistenza pacifica su basi paritarie tra le diverse dottrine comprensive (religiose, morali, filosofiche) che abitano il medesimo spazio sociale.

2. TRE VARIANTI DI NEUTRALITÀ

Finora abbiamo parlato di (principio di) neutralità in termini molto generali. Come però capita spesso ai concetti morali e politici, ci può essere disaccordo sulla loro corretta interpretazione, sia che si pensi che siano essenzialmente contestabili (Gallie [1956]) sia che si ritenga che del medesimo concetto possiamo avere più concezioni (Rawls [1971, tr. it. p. 27]). In questo paragrafo cercheremo allora di vedere in modo più analitico le diverse interpretazioni possibili della neutralità.

Che cosa chiediamo quando avanziamo richieste di neutralità? Una prima risposta potrebbe essere questa: chiediamo che le scelte pubbliche abbiano *effetti* neutrali sulle diverse dottrine comprensive. È, per esempio, chiaro che, se uno Stato offre un qualche tipo di trat-

tamento di favore – per prendere un tipico esempio di dottrina comprensiva – a una particolare confessione religiosa, le altre confessioni potranno lamentare una mancanza di neutralità. Trattamenti di favore potrebbero essere giuridici, come per esempio una legislazione penale più severa nei confronti di chi offende una certa religione; oppure economici, come per esempio un finanziamento più generoso nei confronti di una religione sulle altre; oppure simbolici, come per esempio in qualche forma di riconoscimento diseguale. Ma si può dare il caso – e veniamo così alla seconda variante di neutralità – che le azioni dello Stato, benché abbiano effetti apertamente non neutrali, possano avere *ragioni* neutrali che le sostengono. La neutralità, in questo secondo caso, è *neutralità della giustificazione*; nel senso che è richiesto allo Stato di giustificare le proprie scelte ricorrendo a ragioni che non siano di parte (Kymlicka [1989a]). Così, riprendendo da Locke [1689] l'esempio che ha probabilmente introdotto la neutralità della giustificazione nella storia della filosofia, possiamo affermare che l'esigenza di non diminuire ulteriormente la consistenza di mandrie già decimate da un'epidemia può costituire una giustificazione neutrale per un divieto delle macellazioni rituali.

In questo secondo senso, dunque, la neutralità è una forma di giustificazione che si fonda su ragioni che non esprimono alcun favoritismo né alcuna penalizzazione nei confronti di una o più dottrine, anche se in termini di conseguenze un favoritismo o una penalizzazione finiscono per esserci (è indubbio che il divieto di macellazione rituale penalizza chi normalmente la pratica). Queste ragioni sono ragioni *pubbliche*, nel senso che sono caratterizzate da valori politici e non da valori che rimandano a una qualche dottrina comprensiva. In quanto pubbliche, esse configurano una giustificazione *pubblica*: non quindi semplicemente un ragionamento valido, ma un'argomentazione che rivolgiamo agli altri al fine di

ottenerne l'approvazione (cfr. Rawls [1997], tr. it. p. 300]). Da questo punto di vista, dunque, le richieste di neutralità hanno finito per assumere la forma di richieste di giustificazione pubblica (cfr. Quong [2011]) e hanno dato vita a un dibattito, tuttora molto vivo e articolato, in cui si collocano tanto lavori di ricostruzione analitica della nozione (cfr., per esempio, D'Agostino [1995]) quanto tentativi di elaborare una vera e propria epistemologia morale liberale che la possa fondare (cfr. Gaus [1995]).

Ma come, si potrebbe obiettare, non suona strano definire neutrale un'azione legislativa che ha come effetto quello di penalizzare alcune dottrine, se i suoi aderenti non possono macellare gli animali come desiderano, seppur per ragioni pubbliche? La distinzione tra neutralità degli effetti e neutralità della giustificazione serve proprio a risolvere questa difficoltà: la scelta di proibire certe macellazione rituali non è chiaramente neutrale dal punto di vista degli effetti, poiché alcune dottrine e i loro membri saranno indubbiamente svantaggiati; lo è però dal punto di vista della giustificazione (assumendo, beninteso, che le ragioni che vengono offerte siano pubbliche e dunque la giustificazione neutrale). Occorre in definitiva accettare che non si può, in questo caso almeno, essere neutrali in entrambi i sensi, servitori di due diversi tipi di neutralità.

Naturalmente, la neutralità non è l'unico requisito che è richiesto in una giustificazione. Dobbiamo rispettare anche i vincoli epistemici della coerenza e della plausibilità della giustificazione che avanziamo (Sher [1997, p. 26]), come non avverrebbe se, per esempio, uno Stato volesse proibire certe macellazioni rituali sulla base di ragioni sanitarie non sufficientemente stringenti (per esempio, perché si fondano su dati epidemiologici errati o molto incerti). In questa eventualità, non solo probabilmente la giustificazione mancherebbe del tutto, ma saremmo forse anche autorizzati a pensare che lo Stato voglia discriminare i

membri di una certa dottrina, utilizzando strumentalmente e retoricamente l'idea di neutralità per raggiungere obiettivi, e realizzare effetti, non neutrali.

D'altra parte, però, il *grado* di stringenza della giustificazione non deve neppure essere assoluto: non si richiede cioè a una giustificazione neutrale di essere anche *conclusiva*. O meglio, se è conclusiva, nel senso che è capace di dirimere la controversia, ben venga; non dobbiamo però abbatteci se, come spesso capita, non siamo di grado di raggiungere questo obiettivo (Gaus [1995] argomenta a lungo questo punto). Prendiamo un caso molto dibattuto come la regolamentazione dell'aborto. L'argomento anti-abortista classico che fa leva sul principio che la vita umana va tutelata e difesa a qualsiasi stadio si trovi difficilmente potrebbe essere accusato di non essere neutrale e/o di violare i vincoli deliberativi di cui abbiamo parlato prima (come invece avverrebbe con un argomento che fondasse il no all'aborto su un comandamento divino). Questo però non implica che la contesa sulla regolamentazione dell'aborto sia risolta. Si potrebbe infatti avanzare un argomento contrario (quindi favorevole alla legalizzazione dell'aborto) che segnali come non sempre il feto sia meritevole di tutela: per esempio, potrebbe non esserlo quando costituisce una minaccia innocente per la madre, oppure in presenza di gravi o gravissime malformazioni, oppure in presenza di una situazione familiare particolarmente disagiata. Si potrebbe anche, in modo più radicale, osservare che ciò che è meritevole di tutela non è la vita umana, ma la vita di *individui umani*, e i feti – a un certo grado di sviluppo almeno – non sono (ancora) individui umani (ne ho brevemente discusso in Del Bò [2007, p. 31]). E a loro volta queste repliche potrebbero essere contestate, nell'infinito gioco delle obiezioni e controobiezioni che caratterizzano questioni molto divisive e complicate, come appunto è per l'aborto. Il punto che però interessa al neutralista è semplicemente che gli argomenti che vengono spesi pro

o contro l'aborto poggino su premesse e valori che non sono "di parte", che sono quindi in linea di principio condivisibili dagli altri. Non ha invece alcun rilievo che non siano in grado di decidere inconfutabilmente la discussione e che il disaccordo sul "che fare?" permanga.

Nella letteratura sulla neutralità si incontra anche un terzo modo di intendere la neutralità. Si tratta della neutralità dell'*intenzione*, la quale ha a che fare con l'obiettivo che un certo Stato persegue. Non è raro, in effetti, che a certe azioni governative venga mossa l'accusa di voler favorire una certa dottrina o di volerne penalizzare altre. Pensiamo, per esempio, ai casi in cui vengono avanzate ragioni di ordine pubblico per vietare certe pratiche: una replica standard è che tale divieto è in realtà una scusa o un pretesto per ostacolare una certa dottrina, e dunque lo Stato manifesterebbe parzialità, cioè non-neutralità, tra le varie dottrine. Sussiste in verità un po' di incertezza riguardo alla possibilità di distinguere questa terza variante di neutralità. La distinzione compare, per esempio, in Arneson [2003], mentre Mendus [1989] e Waldron [1989] preferiscono limitarsi a due versioni di neutralità. Si tratta di un'incertezza non immotivata, per due ragioni. In primo luogo, perché, come i teorici del diritto hanno più volte segnalato (cfr., per esempio, Diciotti [1999, pp. 398-411]), l'intenzione del legislatore rimane un concetto relativamente sfuggente, specialmente nelle società democratiche, dove il testo di legge è frutto di negoziati politici a volte molto lunghi e complessi. In secondo luogo, perché anche la neutralità dell'intenzione, come la neutralità della giustificazione, viene articolata in termini di ragioni ed è quindi difficile comprendere su quali basi differenziarle. A mio modo di vedere, tuttavia, la distinzione analitica va mantenuta, anche se nella pratica essa tende a opacizzarsi. Mi spiego. Indagare le intenzioni del legislatore, per verificarne la neutralità, significa chiedergli ra-

gioni per certe scelte e vagliare se sono neutrali. Nel momento stesso in cui il legislatore articola ragioni neutrali (pubbliche) per un certo provvedimento, finisce per offrire una giustificazione neutrale della propria azione: in altre parole, la neutralità dell'intenzione può essere sottoposta e dimostrata agli altri solo esibendo una giustificazione. Consideriamo ancora il caso del divieto della macellazione rituale. Poniamo che il legislatore venga accusato di avere l'intenzione di penalizzare certe dottrine (dunque di avere un'intenzione non-neutrale); ipotizziamo che il legislatore replichi però che l'imposizione del divieto dipenda da ragioni sanitarie; ora, se sono ragioni fondate dal punto di vista epidemiologico, è difficile potergli controreplicare alcunché. Ovviamente, possiamo immaginare un legislatore che è ben lieto di aver scoperto che queste ragioni sanitarie sussistono e sono fondate, perché in questo modo può proibire una pratica che detesta senza passare per illiberale o per razzista. Tuttavia, dal punto di vista che stiamo qui indagando, ciò non è pertinente: se il divieto è neutralmente giustificato, non ci importa che non siano neutrali le intenzioni che lo hanno motivato. Salvo preoccuparci, ma questa è evidentemente un'altra questione, di avere legislatori motivati da pulsioni illiberali o razziste.

3. NEUTRALITÀ E LIBERALISMO POLITICO

Il concetto di neutralità, nella teoria politica contemporanea, fornisce il sostrato teorico del principio di neutralità, il quale costituisce principalmente un tentativo di rispondere alle sfide del pluralismo. Dal momento che nelle società liberali e democratiche contemporanee convivono più comunità di valore, tra loro talvolta in conflitto, occorre trovare il modo per assicurare il perdurare della lealtà civile. Il liberalismo di Rawls [1993] è una teoria che si fa carico di questo problema e che per la soluzione, al di là di alcune prudenze lessicali del

filosofo americano, individua proprio nel principio di neutralità un elemento decisivo. Rawls assume il pluralismo (religioso, morale, filosofico) come fatto e spiega perché i valori politici liberali possano e debbano costituire il centro di un consenso per intersezione verso cui convergono le varie dottrine comprensive, così garantendo una stabilità sociale fondata su giuste ragioni e non su rapporti di forza contingenti. La teoria di Rawls [1993] è a tutti gli effetti un articolato e sofisticato riadattamento ai tempi che cambiano dell'idea liberale dello spazio politico come spazio neutro e in un qualche senso *super partes*, camera di decompressione dei conflitti che una volta erano quasi esclusivamente religiosi e che oggi sono più genericamente "culturali". Da questo punto di vista, come ricorda Waldron [1989, p. 61], "neutralità" sembra l'etichetta nuova per vecchi e ricorrenti temi che appartengono alla tradizione liberale della tolleranza. Ma se da un lato non sembra allora improprio sostenere che la neutralità è la tolleranza dell'età del multiculturalismo (cfr. Galeotti [1992], anche se contro questo modo di vedere va almeno segnalato Meckled-Garcia [2001]); dall'altro, essendo oggi i conflitti diffusi e non più polarizzati come in passato, la neutralità pare allo stesso tempo costituire un ampliamento dell'idea di tolleranza, poiché chi vi fa appello non si limita a chiedere ai poteri pubblici di non sanzionare comportamenti "eretici", ma si spinge a invocare parità di trattamento tra le varie opzioni religiose, morali, filosofiche presenti nella società.

È noto che il pluralismo di cui parla Rawls è un pluralismo *ragionevole*: le parti sono tra le altre cose disposte a offrire un accordo ragionevole agli altri, ad accettarlo loro stesse e a rispettarlo una volta che lo hanno concluso. Da questo punto di vista, è allora vero che in Rawls il conflitto è stemperato dall'inizio e che dunque ci occorrono strumenti teorici differenti quando il conflitto si fa invece radicale (un tentativo in questo senso è sviluppato in

Ceva [2008]). Tuttavia, questo non toglie che la prospettiva rawlsiana possa esemplificare efficacemente un certo modo di affrontare e (cercare di) risolvere i conflitti all'interno dei regimi liberaldemocratici, attraverso l'offerta di un modello di liberalismo che è *neutralista* in quanto assume la centralità dell'idea di neutralità nell'azione politica e che è *politico* in quanto, proprio alla luce dell'idea di neutralità, elabora criteri di valutazione validi per la sola sfera politica e dunque indipendenti dalla questione del come si deve vivere.

Con tutto questo non va però dimenticato che esistono anche altri modi di difendere il liberalismo politico, come per esempio quelli di Larmore [1987; 1996], di Lecce [2008] o di Quong [2008], così come va rammentato che importanti pagine sulla neutralità come tratto saliente dello Stato liberale sono state scritte da un autore come Dworkin [1985] che pure propone una versione di liberalismo non politico ma “comprensivo” (fondato cioè su ideali di vita buona liberali), a testimonianza del fatto che nel liberalismo contemporaneo si può respirare aria neutralista senza dover necessariamente indossare maschere rawlsiane.

Il liberalismo neutralista, così definito, si oppone alle varie forme di *perfezionismo*, liberali e non (cfr., per un approfondimento sul perfezionismo, Wall [2007]). Il perfezionista sostiene che lo Stato deve invece promuovere certi ideali morali, poiché non è vero che non deve interessare allo Stato quali concezioni del bene vengono adottate: certe concezioni del bene sono peggiori di altre e devono pertanto essere scoraggiate (anche se non necessariamente sanzionate dalla repressione penale), e così le dottrine comprensive che le sostengono. Non tutti i perfezionismi sono liberali (non lo è, per fare un esempio eclatante, il perfezionismo di Marx), ma si può essere perfezionisti senza tradire il liberalismo, come dimostrano Sher [1997] e Hurka [1993], e anzi avendo l'ambizione di offrire un liberalismo diverso e più plausibile, come provano a fare Raz [1986], Macedo [1990], Galston

[1991] e Mangini [2005]. Per costoro occorre semplicemente prendere atto del fatto che esistono valori meno controversi di altri, e i liberali non devono avere paura di sostenerli, anche se ciò significa abbandonare la neutralità (cfr., per un quadro generale, Lezano [2009]).

Dobbiamo però intendere esattamente quale è il senso di questa contrapposizione tra liberali neutralisti e liberali perfezionisti. Immaginiamo questi due differenti tipi di liberali davanti a concrete scelte pubbliche e chiediamoci se il loro voto sarebbe differente. Probabilmente no. Nessuno di loro esprimerebbe parere favorevole, per esempio, sulle mutilazioni genitali femminili, sulla pena di morte, sulla poligamia (perlomeno se ammessa per gli uomini ma vietata per le donne), essendo tutti esempi – in modi e gradi diversi – di violazioni di libertà fondamentali. È invece vero che la convergenza si realizzerebbe per ragioni diverse: per i neutralisti le violazioni delle libertà fondamentali costituiscono una violazione di principi di giustizia che restano pur sempre neutrali, mentre i perfezionisti affermano che tali violazioni sono sbagliate, e sbagliate sono le dottrine comprensive che le tollerano o addirittura le comandano, alla luce di una prospettiva esplicitamente liberale, senza curarsi e anzi a volte negando che essa sia neutrale. Questo perché, in definitiva, il punto del contendere, tra neutralisti e perfezionisti, riguarda non tanto quel che il liberalismo consiglia di fare in quanto decisori pubblici quanto piuttosto il *tipo* di teoria che è il liberalismo: mentre per i neutralisti il liberalismo è una dottrina politica che rappresenta il cosiddetto “punto di vista archimedeo” separato e all’incirca equidistante dalle varie dottrine comprensive, per i perfezionisti esso è invece una dottrina morale tra le altre, la cui difesa è inevitabilmente situata e “parziale”. Su questa disputa l’impressione è che non ci

sia alcuna possibilità di mediazione e, in definitiva, ciascuno dei due schieramenti continuerà a presentare la propria variante di liberalismo come quella corretta.

Volendo tuttavia, in conclusione di paragrafo, dare qualche cenno – senza ambizioni di completezza – sulle ragioni normative che possono dare sostegno al liberalismo neutralista, possiamo osservare questo. Il principio di neutralità è stato difeso in vari modi: facendo leva su una qualche forma di scetticismo morale per cui nessuna concezione del bene può essere giustificabilmente sostenuta con un grado di certezza tale da autorizzare la sua imposizione su quanti la rifiutano (Barry [1995]); ricorrendo all'idea che soltanto la neutralità consente agli ordinamenti liberali di riconoscere l'autonomia delle persone (Kymlicka [1989b, p. 12]); ricordando che la neutralità non è che una forma speciale di legittimazione liberale delle istituzioni, nel senso che devono poter essere giustificabili a ciascuno (con qualche distinguo lessicale, Nagel [1987]).

A mio parere, tuttavia, la strada più promettente rimane quella che lega l'idea di neutralità a quella di rispetto. Seguendo un noto articolo di Stephen Darwall (Darwall, 1977), è possibile distinguere due concetti di rispetto: il rispetto-stima e il rispetto-riconoscimento. Mentre il rispetto-stima discende da un qualche caratteristica o da un qualche comportamento che rende una persona degna di rispetto e può essere perciò diseguale e “discriminare” tra le persone, il rispetto-riconoscimento è dovuto a tutti gli esseri umani ed è dunque rispetto *eguale*. Da questo punto di vista, allora, rispettare le persone significa attribuire loro la medesima autorità morale che concediamo a noi stessi e riconoscerle così come eguali partner della convivenza e cooperazione politica (per una disamina più ampia dell'eguale rispetto, cfr. Carter, Galeotti, Ottonelli [2008]).

L'idea dell'eguale rispetto è stata recentemente ripresa da Galeotti [2010] per sostenere una tesi più generale, che l'eguale rispetto costituisce il fondamento morale della legittimità liberaldemocratica. Galeotti sembra tuttavia rimanere agnostica in merito alla questione se l'eguale rispetto richieda o meno la neutralità e finisce anzi per assumerne la trasversalità rispetto a neutralismo e perfezionismo (liberale e non). Io credo invece che si possa sostenere una posizione più netta, vale a dire che l'eguale rispetto implichi di dover aderire al principio di neutralità (cfr. Larmore [1996]). A me pare infatti che soltanto retrocedendo su un terreno neutrale in presenza di disaccordo morale sia possibile continuare la conversazione politica; e continuare questa conversazione è il modo che abbiamo per riconoscerci rispetto l'un l'altro (così Larmore [1987, tr. it. pp. 76-83]). Non può dunque esserci rispetto per le persone se le istituzioni e/o le leggi, a livello materiale o meramente simbolico, definiscono una "graduatoria" pubblica tra i vari modi in cui queste persone organizzano la propria vita e tra le diverse dottrine che di questi modi di vivere costituiscono lo sfondo. Questo spinge anche a vedere l'eguale rispetto nel modo in cui suggerisce di fare Nussbaum [2011, pp. 18-9], come un valore politico che deve orientare e disciplinare le relazioni politiche (tra Stato e cittadini e tra i cittadini tra loro). Possono dunque essere ammesse dottrine religiose e metafisiche che attribuiscono alle persone rispetto diseguale, purché non invadano lo spazio politico, dando vita o suggerendo forme di cittadinanza diseguale.

4. CONCLUSIONI

In questo scritto ho presentato l'idea di neutralità che, come ho mostrato nel paragrafo 3, sta alla base di una certa variante del liberalismo contemporaneo. Ho sottoposto questa idea a disamina analitica nel paragrafo 2, mettendo in luce come essa dia vita a due interpretazioni differenti, la neutralità degli effetti e la neutralità della giustificazione, che diventano tre se consideriamo anche la neutralità dell'intenzione.

Ovviamente molto ci sarebbe da aggiungere, basti soltanto pensare – giusto per fare un esempio – al problema di come agire quando il perseguimento della neutralità della giustificazione è incompatibile con la neutralità degli effetti. Vorrei tuttavia chiudere con una breve osservazione, di carattere maggiormente politico.

Il principio di neutralità sembra per molti aspetti richiamare una vecchia idea che risale a Grozio, l'idea della laicità come *etsi Deus non daretur*, la quale vincola quindi le istituzioni pubbliche ad agire come se Dio non esistesse. In questo senso, la neutralità che il liberalismo politico invoca per l'area del disaccordo in senso ampio morale diventa laicità se riferita a questioni che hanno direttamente a che fare con la religione e la disciplina politico-giuridico dei rapporti tra lo Stato e le confessioni religiose, e delle confessioni religiose tra di loro; la neutralità, in breve, costituirebbe il genere di cui la laicità è specie, per cui, quando avanziamo richieste di laicità, non stiamo facendo altro che chiedere all'azione statale di rimanere neutrale rispetto alle varie religioni (ho sostenuto questa tesi in Del Bò [2009]).

È tuttavia giusto riconoscere che questa idea di laicità come neutralità è oggi in Italia assai *demodé*, liquidata sul piano politico prima che su quello filosofico. Sia dunque consen-

tito chiudere con l'auspicio che il lavoro di ricostruzione filosofica sulla nozione di neutralità possa dare un contributo anche in questa direzione, rendendo più perspicua l'idea di laicità e così migliorando un dibattito pubblico che nel nostro Paese, sul tema dei rapporti tra politica e religione, appare in uno stato di evidente regressione.

BIBLIOGRAFIA

- Ackerman, B. (1980), *Social Justice in the Liberal State*, New Haven, Yale University Press, tr. it. di S. Sabattini *La giustizia sociale nello stato liberale*, Bologna, il Mulino, 1984.
- Arneson, R. (2003), "Liberal Neutrality on the Good: An Autopsy," in S. Wall and G. Klosko (eds.), *Perfectionism and Neutrality*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003, pp. 191-208.
- Barry, B. (1995), *Justice as Impartiality*, New York, Oxford University Press.
- Carter, I., Galeotti, A.E., Ottonelli, V. (2008), *Egual rispetto*, Milano, Bruno Mondadori.
- Ceva, E. (2008), *Giustizia e conflitti di valore. Una proposta procedurale*, Milano, Bruno Mondadori.
- D'Agostino, F. (1996), *Free Public Reason: Making It Up as We Go*, New York: Oxford University Press.
- Darwall, S. (1977), "Two Kinds of Respect", *Ethics*, LXXXVIII, 1, pp. 36-49.
- De Marneffe, P. (1990), "Liberalism, Liberty, and Neutrality", *Philosophy and Public Affairs*, XIX, 3, pp. 253-274.
- Del Bò, C. (2007), "Laicismo, neutralismo e legal enforcement of morals", *Ragion pratica*, XXVIII, 1, pp. 17-35.

- Del Bò, C. (2009), “Laicità, neutralità e liberalismo”, in S. D’Orazio (a cura di), *La laicità vista dai laici*, Milano, Università Bocconi Editore, pp. 97-106.
- Diciotti, E. (1999), *Interpretazione della legge e discorso razionale*, Torino, Giappichelli, pp. 398-411.
- Dworkin, R. (1985), “Liberalism”, in Id., *A Matter of Principle*, London, Harvard University Press, 1985, tr. it. di E. D’Orazio “Liberalismo”, in Id. *Questioni di principio*, Milano, il Saggiatore, 1990, pp. 221-49.
- Galeotti, A.E. (1992), *La tolleranza. Una proposta pluralista*, Napoli, Liguori.
- Galeotti, A.E. (2010), *La politica del rispetto*, Roma-Bari, Laterza.
- Gallie, W.E. (1956), “Essentially Contested Concepts”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, LVI, pp. 167-198.
- Galston, W.A. (1991), *Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gaus, G. (1995), *Justificatory Liberalism. Essay on Epistemology and Political Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Goodin, R., Reeve, A. (eds.) (1989), *Liberal Neutrality*, London, Routledge.
- Hurka, Th. (1993), *Perfectionism*, New York, Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1989a), “Liberal Individualism and Liberal Neutrality”, *Ethics*, IC, 4, pp. 883-905.
- Kymlicka, W. (1989b), *Liberalism, Community, and Culture*, New York, Clarendon Press.
- Larmore, Ch. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, Cambridge University Press, tr. it. di S. Nono *Le strutture della complessità morale*, Milano, Feltrinelli, 1990.

- Larmore, Ch. (1996), *The Morals of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lebano, A. (2009), “Thick Liberalism? Una rassegna sul liberalismo perfezionista”, *WP-LPF*, <http://www.centroeinaudi.it/centro/laboratorio-di-politica-comparata-e-filosofia-pubblica-lpf.html>
- Lecce, S. (2008), *Against Perfectionism: Defending Liberal Neutrality*, Toronto, University of Toronto Press.
- Locke, J. (1689), *Lettera sulla tolleranza*, tr. it. di L. Formigari, Firenze, La Nuova Italia, 1961.
- Macedo, S. (1990), *Liberal Virtue: Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Oxford, Clarendon Press.
- Mangini, M. (2005), *Il liberalismo forte*, Milano, Bruno Mondadori.
- Meckled-Garcia, S. (2001), “Toleration and Neutrality: Incompatible Ideals?”, *Res Publica*, VII, 3, pp. 293-313.
- Mendus, S. (1989), *Toleration and the Limits of Liberalism*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1989, tr. it. di R. Sala *La tolleranza e i limiti del liberalismo*, Milano, Giuffré, 2002.
- Montefiore, A. (ed.) (1975), *Neutrality and Impartiality: The University and Political Commitment*, London: Cambridge University Press.
- Nagel, Th. (1987), “Moral Conflict and Political Legitimacy”, *Philosophy and Public Affairs*, XVI, 3, pp. 215-40.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, New York, BasicBooks, tr. it. di G. Ferranti *Anarchia, stato e utopia*, Milano, il Saggiatore, 2000.

- Nussbaum, M. (2011), “Perfectionist Liberalism and Political Liberalism”, *Philosophy and Public Affairs*, XXXIX, 1, pp. 3-42.
- Quong, J. (2011), *Liberalism without Perfection*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Belknap Press of Harvard University Press, tr. it. di U. Santini *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Rawls, J. (1988), “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy & Public Affairs*, XVII, 4, pp. 251-76, tr. it. di P. Palmieriello *La priorità del giusto e idee del bene*, in Id., *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Torino, Comunità, 2001, pp. 204-33.
- Rawls, J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993, tr. it. di G. Rigamonti *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Milano, Edizioni di Comunità, 1994.
- Raz, J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford, Clarendon Press.
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, tr. it. di S. D’Amico, Milano, Feltrinelli, 1994.
- Sher, G. (1997), *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Waldron, J. (1989), “Legislation and moral neutrality”, in Goodin, Reeve (1989), pp. 61-83.
- Wall S. (2007), “Perfectionism in Moral and Political Philosophy”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/>>.

Aphex.it è un periodico elettronico, registrazione n/ ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Aphex.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su Aphex.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
