

RELIGIONE, RISPETTO E GUERRA: CONTRO LA VISIONE CANONICA DELLA RELIGIONE IN POLITICA

CHRISTOPHER EBERLE

United States Naval Academy

Department of Leadership, Ethics, and Law

eberle@usna.edu

ABSTRACT

The last several decades have witnessed a vibrant discussion about the proper political role of religion in pluralistic liberal democracies. An important part of that discussion has been a dispute about the role that religious and secular reasons properly play in the justification of state coercion. As I understand it, the standard view advocated by the members of that pantheon, and by many others as well, includes the following two claims, namely, that religious reasons cannot play a decisive role in justifying state coercion and that citizens and public officials in a liberal polity should not endorse state coercion that requires decisive religious support. I am skeptical about the standard view's restrictions on religious reasons as a class – restrictions that apply to any and all religious considerations, to religious reasons as such. My main aim in this paper is to motivate skepticism regarding the standard view. I will try to achieve this aim by reflecting on what I take to be the paradigmatic case of state coercion, namely, the use of military violence in war.

KEYWORDS

Religious reasons; secular reasons; justified coercion; respect; war.

1.INTRODUZIONE

Negli ultimi decenni, la discussione circa il corretto ruolo politico della religione nelle democrazie liberali pluraliste è stata molto vivace. Una parte importante di tale discussione si è concentrata sulla disputa rispetto al ruolo che ragioni religiose e ragioni secolari devono avere nella giustificazione della coercizione statale. Per vari motivi, un vero e proprio pantheon di teorici politici contemporanei - tra cui John Rawls, Jürgen Habermas, Richard Rorty, Martha

¹ Questo articolo è stato pubblicato per la prima volta in inglese con il titolo “Religion, Respect and War: Against the Standard View of Religion in Politics”, in T. Bailey e V. Gentile (a cura di), *Rawls and Religion*, Columbia University Press, New York, 2014, pp. 29-51. La traduzione è di Giulia Bistagnino.

Nussbaum, e Thomas Nagel - così come un coro di accompagnamento di editorialisti - Richard Cohen, EJ Dionne, e Andrew Sullivan, per esempio - e anche di esponenti politici -tra cui il più importante è Barack Obama - hanno sostenuto un punto di vista restrittivo circa la funzione giustificativa che si può accordare alle ragioni religiose. A quanto mi risulta, la visione canonica sostenuta dai membri di quel pantheon, e anche da molti altri, include le due seguenti affermazioni: (1) le ragioni di natura religiosa non possono giocare un ruolo decisivo per giustificare la coercizione statale - quello che io chiamo il *Principio dell'Insufficienza Religiosa*; (2) i cittadini e i funzionari pubblici di una società liberale non devono sostenere quei provvedimenti coercitivi da parte dello stato che richiedono un decisivo sostegno religioso - quella che io chiamo la *Dottrina dell'Astinenza Religiosa*.

Dubito che ci sia un motivo valido per accettare restrizioni generali di questo tipo. Ovviamente, non nego che vi siano dei limiti al ruolo giustificativo che ragioni di natura religiosa possono giocare. Alcune ragioni religiose non possono essere decisive nella giustificazione dell'autorità statale, e i cittadini e i funzionari pubblici non dovrebbero impiegare sempre questo tipo di ragioni come base per promuovere la coercizione statale. Piuttosto, quello su cui sono scettico riguarda le limitazioni poste dalla visione canonica sulle ragioni religiose intese come classe - restrizioni cioè che si applicano a tutte le considerazioni religiose e a tutte le ragioni religiose in quanto tali. In questo articolo, il mio obiettivo principale è quello di motivare tale scetticismo nei confronti della visione canonica. Cercherò di raggiungere questo obiettivo riflettendo su quello che io considero un caso paradigmatico di coercizione statale, vale a dire, l'uso della violenza militare in guerra. Scegliere questo tema insolito non solo offre l'opportunità di attingere a una vasta letteratura riguardo ciò che rende la violenza militare giustificata, ma permette anche di evitare l'ossessione per questioni interne controverse, come l'aborto e l'omosessualità, che ha spesso offuscato le principali questioni di principio in gioco nel dibattito sulla giustificazione della coercizione.

2. LA VISIONE CANONICA DELLA RELAZIONE TRA RELIGIONE E COERCIZIONE

Comincerò articolando quelli che penso siano gli impegni fondamentali della visione canonica. Per fare questo, intendo iniziare identificando un presupposto comune sia ai suoi sostenitori, sia ai suoi critici, ovvero l'affermazione che generalmente esiste una presunzione contro la coercizione. Si tratta di un'affermazione molto plausibile e ampiamente diffusa. E sembra partico-

larmente interessante per quanto riguarda la più brutale forma di coercizione: l'uso della violenza militare in guerra. Dato che fare la guerra annienta soldati, terrorizza civili, lascia popolazioni senza casa, rende bambini orfani, e così via, tutte le comunità hanno una ragione forte per astenersi dal fare la guerra. Per questo motivo, molti hanno sostenuto che dovremmo intendere la concezione occidentale prevalente circa la giustificazione della guerra - la cosiddetta tradizione della guerra giusta (TGG) - come una teoria che afferma che ogni guerra è presumibilmente sbagliata². Ma, naturalmente, tale presunzione si applica in senso più ampio. Così, ad esempio, quando lo stato punisce con il carcere quei cittadini che si rifiutano di rispettare leggi approvate in modo legittimo, esso priva loro dei beni di amicizia e di appartenenza familiare, che sono una componente fondamentale per la realizzazione umana. E poiché c'è sempre motivo di non privare gli esseri umani di tali beni moralmente importanti, così lo stato deve sempre preventivamente astenersi dal minacciare i cittadini con la punizione del carcere. Funziona allo stesso modo anche per altre misure coercitive: l'esecuzione di criminali, la messa al bando di traditori, persino l'imposizione di ammende. Tutte queste azioni sono presumibilmente sbagliate.

È chiaro che la presunzione contro la coercizione non rappresenta un divieto assoluto. In determinate circostanze, è del tutto normale che considerazioni normative rilevanti contino a favore della coercizione. In alcuni casi, l'uso della violenza militare è giusta e la presunzione contro la guerra superata. Allo stesso modo, in alcuni casi, lo stato deve imprigionare i criminali. Così, sebbene vi sia in generale una presunzione contro la coercizione, talvolta la prima è superata e la seconda è, invece, lecita.

Ma cosa è a dirci che la presunzione contro la coercizione è stata superata in questi casi? Le possibili risposte a questa domanda sono estremamente varie e in conflitto tra loro. Al fine di mantenere la discussione gestibile, prendiamo in considerazione il modo in cui i sostenitori della TGG rispondono a questa domanda. Secondo tale tradizione, la presunzione contro la guerra può essere superata solo se un numero di condizioni sostanziali sono soddisfatte: una comunità politica deve avere una giusta causa per muovere la guerra; le autorità legittime in quella comunità devono autorizzare la guerra; tali autorità legittime devono farlo con l'intenzione di assicurare una pace giusta; fare la guerra deve raggiungere una percentuale accettabile di beni morali rilevanti ed evi-

² Di questo avviso sono teorici politici come James Childress, Rowan Williams, Robert B. Miller, and C. A. J. Coady, ma anche agenti istituzionali - soprattutto la Conferenza Nazionale dei Vescovi Cattolici degli Stati Uniti. Su questo si veda *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, National Conference of Catholic Bishops, Washington, 1983, p. 30.

tare una quantità rilevante di mali morali; e così via. Almeno alcuni di questi requisiti specificano i criteri che possono mettere tra parentesi la presunzione contro la guerra. Così, per esempio, il requisito della giusta causa sembra debba essere inteso come un vincolo atto a specificare il tipo di ragioni che possono o non possono sospendere la presunzione contro la guerra. In effetti, alcuni tipi di torti morali, come ad esempio attacchi militari non provocati o massicce violazioni dei diritti umani, forniscono motivi sufficienti per rispondere con la violenza militare. Al contrario, altri torti - come insulti all'onore della comunità politica, o la negligenza sui debiti - non sono considerati motivi validi. Così la TGG comprende un gruppo specifico di vincoli sul tipo di ragioni che possono giustificare un particolare tipo di coercizione, ovvero quella militare³.

I sostenitori della visione canonica hanno un approccio simile a quello appena descritto. Essi ritengono, infatti, che la coercizione dello stato sia presumibilmente sbagliata e propongono un ricco insieme di vincoli circa il tipo di considerazioni che possono superarla. È importante specificare che tali vincoli tendono ad avere una portata molto maggiore di quelli incorporati nella TGG perché si applicano a tutte le istanze di coercizione statale e, di conseguenza, a una gamma molto ampia di ragioni. Tra queste restrizioni, una è particolarmente rilevante: considerazioni religiose non possono giocare un ruolo decisivo nel superamento della presunzione contro la coercizione⁴. Più precisamente, l'idea è che quando si tratta di un governo liberale, considerazioni religiose non possono giustificare in modo decisivo i provvedimenti coercitivi che vengono emanati. Sebbene ragioni religiose possano corroborare (certi tipi di) ragioni laiche, che sono invece sufficienti in loro stesse a superare la presunzione contro la coercizione, giustificare l'autorità politica solo in virtù di ragioni di natura religiosa è moralmente inappropriato⁵. Questa restrizione si

³ In generale si veda N. Fotion, *War and Ethics: A New Just War Theory*, Continuum Books, New York, 2007 e J. McMahan, "Just Cause for War", *Ethics and International Affairs*, 19(3), 2005, pp. 55-75.

⁴ Questa restrizione presuppone una qualche concezione di cosa rende religiosa una certa ragione. Premettendo che esiste una vasta gamma di concezioni in competizione tra loro e soggette a un disaccordo ragionevole, mi limito ad assumere che una ragione R è religiosa solo nel caso in cui R abbia un contenuto teistico. Per esempio, "Dio ci impone di fare X" è una ragione religiosa, così come "Zeus ci ha comandato di fare X". Al contrario, "il nostro caro Leader ci ha comandato di fare così" non è una ragione religiosa proprio in virtù del fatto che, se la prima ha un contenuto monoteistico e la seconda politeistico, la terza non ha alcun contenuto teistico.

⁵ Si noti che una ragione religiosa può giocare un ruolo decisivo nella giustificazione di un certo provvedimento coercitivo C, anche se quella ragione non è l'unica ragione per C. Per esempio, ipotizziamo che una certa ragione secolare S giustifichi in modo sostanziale, ma insufficiente C e, inoltre, che una qualche ragione religiosa, allo stesso modo giustifichi in modo sostanziale, ma insufficiente C. Entrambe le ragioni, combinate insieme, giustificano C e lo ren-

applica indipendentemente dal contenuto particolare delle diverse ragioni religiose. Chiamo l'affermazione che ragioni religiose non possono giustificare in modo decisivo la coercizione da parte di uno stato liberale "Principio di Insufficienza Religiosa" (PIR).

Distinta, ma strettamente collegata al Principio di Insufficienza Religiosa è una particolare concezione circa i doveri di cittadini e funzionari pubblici delle società liberali: questi devono fare del loro meglio per evitare di supportare quelle forme di coercizione statale che non sono moralmente appropriate. Se il Principio di Insufficienza Religiosa è corretto, però, ragioni di natura religiosa non possono essere sufficienti per superare la presunzione contro la coercizione e, di conseguenza, quei provvedimenti coercitivi giustificati da ragioni religiose non sono moralmente ammissibili. Così, cittadini e funzionari pubblici hanno il dovere morale di astenersi dal supportare quei provvedimenti coercitivi giustificati solo da ragioni religiose. Questa è la cosiddetta "Dottrina dell'Astinenza Religiosa" (DAR).

Il Principio di Insufficienza Religiosa e la Dottrina dell'Astinenza Religiosa catturano una componente importante della visione canonica, ovvero l'idea che, in una democrazia liberale, la religione deve essere soggetta ad alcune importanti restrizioni in ambito politico. Più precisamente, questi due principi catturano l'assunzione – cruciale per la visione canonica, ma spesso non dichiarata – che le ragioni religiose sono soggette a vincoli che non si applicano a tutte le ragioni secolari. Queste affermazioni sono legate nel seguente modo. I sostenitori della visione canonica sono liberali, non anarchici – nel senso che sono impegnati ad affermare che la presunzione contro la coercizione statale deve essere talvolta ignorata. Poiché ragioni religiose non possono farlo in maniera decisiva, si presume che, invece, almeno alcune ragioni secolari possano e siano sufficienti a superare tale presunzione. Quasi tutti i sostenitori della visione canonica riconoscono almeno ad alcune ragioni secolari il potenziale giustificativo per la coercizione statale che, invece, negano ad alcune o a tutte le ragioni religiose. Questo tipo di asimmetria tra ragioni religiose e secolari è profondamente radicata nella teoria politica contemporanea⁶.

dono legittimo. In questo caso, C è giustificato grazie alla presenza di R. Ovviamente, siccome anche il reciproco a proposito di S è vero, si capisce che, nel caso che stiamo considerando, sia la ragione secolare sia la ragione religiosa giocano un ruolo decisivo nella giustificazione della coercizione dello stato. Credo che quando ragioni religiose giocano un ruolo decisivo nella giustificazione lo fanno sempre in un modo collaborativo, nel senso che quando ragioni religiose sono decisive per la giustificazione sono sempre complementari a una qualche ragione secolare.

⁶ A tempo debito, nel corso di questo articolo, tratto una notevole eccezione a questa tendenza, ovvero il concetto di convergenza articolato da Gerald Gaus. Potrebbe sembrare che anche John Rawls fornisca un'ulteriore eccezione in questo senso. Dopo tutto, è noto che Rawls affermi che la sua concezione della "ragione pubblica [...] non critica né attacca alcuna dottrina

Ma perché accettare questo tipo di trattamento discriminatorio? Data la grande varietà di considerazioni religiose, date le diverse proprietà possedute da diverse ragioni religiose, date le virtù (e i vizi) intellettuali ampiamente divergenti posseduti da chi aderisce a una fede religiosa, dato che le ragioni secolari mostrano una diversità altrettanto sconcertante di proprietà sociologiche, sostantive ed epistemiche, perché dovrebbe essere il caso che nessuna ragione religiosa, nemmeno il linea di principio, possa giustificare in modo definitivo la coercizione, mentre le ragioni secolari sì?

3. L'ARGOMENTO DEL RISPETTO

Regolarmente, i sostenitori della visione canonica rispondono a questa domanda facendo appello a qualche variazione del cosiddetto argomento del rispetto. Fondamentale a tale argomento è la convinzione che gli esseri umani possiedono un peculiare status morale - pari dignità, valore o sacralità. Il valore di un essere umano è così una funzione del fatto che questi è un agente morale con i propri fini e aspirazioni particolari. Il rispetto dovuto al valore

comprensiva, sia essa religiosa o di altri tipo”, segnalando così il suo impegno per il trattamento imparziale di tutti i tipi di ragione (J. Rawls, *Political Liberalism* (1993), tr. it. *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012, p. 407). Inoltre, Rawls rifiuta esplicitamente di equiparare le ragioni pubbliche con le ragioni secolari (Ivi., p. 418). Quindi, forse, la mia analisi della concezione canonica della giustificazione della coercizione statale non si applica a Rawls, ma alle legioni di rawlsiani (e altri) che si sono allontanati da lui privilegiando l'idea delle ragioni secolari come superiori alle religiose. Detto questo, mi sembra che la concezione rawlsiana di ragione pubblica conservi ancora alcune discriminazioni tra ragioni religiose e ragioni secolari. A questo proposito, si consideri l'affermazione di Rawls secondo cui “il nostro esercizio del potere politico è corretto solo quando crediamo sinceramente che le ragioni che proporremo a sostegno delle nostre azioni politiche [...] sono sufficienti, e pensiamo inoltre, per buone ragioni, che anche gli altri cittadini potrebbero ragionevolmente accettarle” (Ivi., p. 412). Quali tipi di ragioni potrebbero soddisfare questa concezione? Vale a dire, che tipo di ragioni possiamo ragionevolmente aspettarci siano accettate dai nostri concittadini? Tutte le ragioni secolari possono soddisfare questo requisito? Rawls è chiaro su questo punto e, secondo lui, non è così: quelle ragioni secolari che derivano da un “dottrina comprensiva secolare” non sono ragionevolmente accettabili da tutti i cittadini ragionevoli (Ivi., p. 423). Alcune ragioni secolari soddisfano questo requisito? Sicuramente – si ricordi la lista dei “valori politici” individuati da Rawls per dare contenuto alla sua concezione della ragione pubblica (Ivi., 416). Queste ragioni sono tutte secolari nel senso in cui io uso questo termine - si veda la nota 3 qui sopra. Queste ragioni secolari avranno mai contenuto religioso? No, mai. Nessuna ragione religiosa, sia che faccia parte costituente di una dottrina religiosa comprensiva, sia che non ne faccia parte non è ragionevolmente accettabile da tutti i cittadini ragionevoli in una società liberale pluralistica. Messa diversamente, nessuna istanza religiosa è inclusa fra le dottrine comprensive ragionevoli che formano l'*overlapping consensus*. Sembra che, secondo Rawls, l'uso corretto del potere politico possa essere giustificato solo da alcune ragioni secolari, mentre il potere politico non può mai essere giustificato in modo decisivo da ragioni religiose.

dei nostri simili ci vieta di trattarli come semplici giocattoli, oggetti da manipolare a piacimento, meri mezzi per i nostri fini. Ora, molto plausibilmente, se il rispetto per il valore degli esseri umani implica che non dovrebbero essere considerati soltanto come oggetti manipolabili, allora è proprio sul concetto di rispetto che si fonda l'idea della presunzione contro la coercizione. Sottoporre un essere umano a misure coercitive per le quali non esiste alcuna giustificazione rilevante significa mancare di rispetto nei suoi confronti. Fino a qui, sostenitori e critici della visione canonica non sono in disaccordo.

I sostenitori della visione canonica, però, sostengono che il dovuto rispetto per il valore degli esseri umani comporta un ulteriore vincolo sulla giustificazione della coercizione. Non solo la presunzione contro la coercizione deve essere superata da ragioni oggettivamente solide, non solo ciascun provvedimento coercitivo deve essere giustificato, ma ciascuna misura coercitiva deve essere giustificata o giustificabile dal punto di vista di coloro i quali vi sono soggetti. Affinché una misura coercitiva sia giustificata a coloro che ne sono soggetti, questi devono vedere dal loro punto di vista che la misura a cui sono sottoposti è legittima. Presumibilmente, questa condizione è soddisfatta solo se coloro che sono soggetti alla coercizione hanno accesso a quella che considerano, o considererebbero dopo una appropriata riflessione, una ragione appropriata per la misura coercitiva in questione. Quindi, il rispetto richiede che ogni essere umano soggetto a una misura coercitiva abbia, o possa avere accesso, a una ragione che considererebbe valida dopo un'adeguata riflessione per tale misura coercitiva.

Per quello che abbiamo visto finora, l'argomento del rispetto comporta un vincolo forte su ciò che rende la coercizione giustificata – e allo stesso modo anche la coercizione statale – e non dice nulla di esplicito circa il ruolo giustificativo che le ragioni religiose possono avere. Le implicazioni dell'argomento del rispetto, però, sono facilmente immaginabili se pensiamo al contesto sociale e politico per il quale viene solitamente invocato. Una democrazia liberale ben funzionante, infatti, è un tipo di società politica che protegge in modo efficace alcuni diritti che consentono ai cittadini di decidere da soli cosa credere su questioni religiose. Ogni democrazia liberale degna di questo nome protegge efficacemente il diritto alla libertà religiosa e, quindi, il diritto di ogni cittadino a decidere per se stesso se abbracciare una tradizione religiosa e, nel caso, quale. Ma, come John Rawls e Rodney Stark hanno entrambi sostenuto, quando gli esseri umani hanno la libertà di decidere autonomamente che cosa credere su questioni religiose, essi arriveranno inevitabilmente a conclusioni diverse e spesso contrastanti. Di conseguenza, tra i suoi impegni normativi costitutivi, una dei tratti fondamentali di una democrazia liberale è quello di

essere caratterizzata da un pluralismo profondo su credenze e pratiche religiose.

Dato questo pluralismo, solo alcuni tipi di ragioni sono in grado di soddisfare i vincoli richiesti per giustificare la coercizione. Come ha sostenuto Charles Larmore, cittadini ragionevoli e rispettosi risolvono le loro divergenze ripiegando su un punto di vista comune – premesse condivise in grado di fornire una base più profonda per risolvere i particolari disaccordi che possono verificarsi a livello pubblico⁷. In questo senso, le uniche ragioni in grado di giustificare la coercizione in una società liberale caratterizzata dal pluralismo sono quelle condivise da, o che possono essere condivise da, o che sono accessibili a una popolazione formata da cittadini con impegni religiosi differenti⁸. Michael Blake articola questa posizione con una chiarezza ammirevole quando dice che il liberalismo, nella sua essenza, è motivato dalle idee di dignità morale e di valore delle persone. Ciò che rende il liberalismo peculiare - così come interessante - è questa idea che i singoli agenti morali meritano di essere trattati con uguale interesse e rispetto. La reciprocità offre un mezzo attraverso il quale noi rispettiamo queste nozioni di uguaglianza morale. La reciprocità, intesa in questo senso, si riferisce semplicemente al modo di giustificare il potere politico attraverso il riferimento a principi che sono accettabili da parte di coloro che vi devono sottostare. Tale metodo giustificativo inizia con ciò che già condividiamo – con quelle ragioni che già riteniamo essere in grado di motivarci - e utilizza ciò che è condiviso per fornirci ragioni per sostenere e difendere principi di giustizia politica. Questi principi sono poi utilizzati per giustificare e criticare le istituzioni politiche che condividiamo. Così, il potere politico è giustificato con riferimento alle ragioni che già condividiamo e accettiamo⁹.

Il punto è che le premesse condivise, o condivisibili possono essere solo di natura secolare: solo ciò che è secolare è universale, naturale e comune; ciò che è religioso, invece, è sempre particolare, settario e fazioso. La religione divide

⁷ C. Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 40-68; *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, in particolare la nota 134; “Respect for Persons”, *Hedgehog Review*, Summer, 7(2), 2005, pp. 66-76.

⁸ Se cittadini di una società liberale con impegni religiosi differenti possono condividere alcune premesse, anche quando in realtà non lo fanno, allora si dice che quei cittadini hanno "accesso" a queste premesse. Naturalmente, c'è una vasta letteratura sulla nozione di ragione "accessibile". In questo scritto, non affronterò tale questione perché ritengo che la nozione di ragione 'accessibile' sia così vaga che svelare la sua complessità potrebbe distogliere l'attenzione dal mio argomento principale.

⁹ M. Blake, “Reciprocity, Stability, and Intervention”, in D. K. Chatterjee and D. E. Sheid (a cura di), *Ethics and Foreign Intervention*, Cambridge University Press, New York, 2003, pp. 56-7, 55.

sempre; ciò che è secolare può unire. Di conseguenza, la coercizione nelle democrazie liberali caratterizzate dal pluralismo non può essere giustificata da ragioni religiose in modo decisivo. Da qui deriva il *Principio dell'Insufficienza religiosa*: in una società liberale, solo considerazioni secolari, e non religiose, possono giustificare in modo decisivo la coercizione statale. Naturalmente, dato questo principio, cittadini e funzionari pubblici devono trattenersi dal sostenere forme di coercizione statale che non possono essere giustificate se non in virtù di ragioni religiose. In questo senso, in una democrazia liberale, il ruolo sociale del cittadino e del funzionario pubblico è in parte costituito dall'obbligo morale di rispettare la *Dottrina dell'Astinenza Religiosa*.

4. PRIMA OBIEZIONE ALL'ARGOMENTO DEL RISPETTO

Come dobbiamo intendere l'argomento del rispetto? Inizierò esponendo due obiezioni, ognuno delle quali richiede una revisione drastica e opportuna della visione canonica. Questo porterà a una breve discussione e alla valutazione di un'alternativa teorica più inclusiva. È importante premettere che, sebbene io respinga anche la concezione convergentista della visione canonica, la considero un'alternativa valida alla posizione ancora più inclusiva che prediligo.

L'argomento del rispetto si basa sull'idea che il rispetto per il valore delle persone richiede che la coercizione statale sia giustificata a chi ne è soggetto e che, nelle democrazie liberali caratterizzate dal pluralismo, la coercizione statale può essere giustificata a chi ne è soggetto solo se si ricorre a ragioni condivisibili e accessibili da tutti. La conclusione è che, nelle democrazie liberali, ragioni religiose non possono giustificare la coercizione statale in modo decisivo. Io credo, però, che la seconda premessa di questa argomentazione – l'affermazione che la coercizione statale in società liberali e democratiche possa essere giustificata solo con ragioni condivise e accessibili da tutti – sia falsa. Inoltre, ritengo che tale affermazione sia falsa indipendentemente dalle implicazioni che essa ha o potrebbe avere per il modo di intendere il ruolo politico delle considerazioni religiose.

Possiamo capire questo punto riflettendo su un caso particolare di coercizione statale in cui ragioni religiose non pretendono nemmeno di svolgere un ruolo di giustificazione. Immaginiamo dunque un mondo possibile molto diverso da quello che realmente abitiamo. In quel mondo possibile, gli Stati Uniti invadono l'Afghanistan, i cittadini americani e i funzionari pubblici approvano pienamente l'invasione e lo fanno per ragioni che sono pienamente secolari. Essi, però, divergono radicalmente sul perché gli Stati Uniti sono

giustificati ad agire in questo modo. Per comodità, mi concentro su tre profili stilizzati.

Il cittadino A è un sostenitore della TGG, ritiene che l'invasione sia giustificata in modo decisivo in quanto atto di giusta punizione per gli attacchi illeciti dell'11 settembre 2001. Allo stesso tempo, però, nega che l'invasione sia giustificata come atto di liberazione, per diffondere la democrazia, o per favorire gli interessi di sicurezza statunitensi.

Il cittadino B è un utilitarista e nega che la guerra possa essere condotta solo per punire attacchi precedenti e illeciti, o per favorire il mero interesse di particolari stati-nazione. Al contrario, egli crede che l'invasione sia giustificata in virtù delle sue eccellenti conseguenze, quali la promozione della democrazia, del libero mercato, della libertà religiosa, della liberazione della donna, e così via.

Il cittadino C è un realista politico e pensa che invadere l'Afghanistan sia assolutamente cruciale per la sicurezza a lungo termine degli Stati Uniti e nega che ragioni di carattere morale siano anche solo lontanamente rilevanti per la giustificazione della violenza militare. In questo senso, respinge l'idea che l'invasione possa essere giustificata sulla base di considerazioni punitive o umanitarie.

In questo caso, A, B, e C hanno ciò che ognuno considera una ragione secolare convincente per approvare un atto coercitivo di considerevole brutalità. Tuttavia, non esiste una ragione unica e condivisa che ciascuno possa ritenere decisiva per sostenere l'invasione. E, infatti, A, B e C non trovano un punto di vista comune. Questo perché non esiste un terreno comune su cui poter convergere, date le loro concezioni radicalmente incompatibili circa la moralità della guerra. In questo caso, si verifica un atto di coercizione portato avanti dal governo di una società liberale che ogni cittadino ha ragioni secolari per approvare, nonostante non vi sia alcun ricorso a premesse condivise¹⁰.

Sembra che lo stato di cose (altamente improbabile) che ho abbozzato non si traduca necessariamente in una mancanza di rispetto. Anzi, sembra che non si verifichi una minima mancanza di rispetto. Dato che ogni cittadino ha quello che ciascuno considera una ragione decisiva per ritenere l'invasione giustificata, né A né B né C può legittimamente dire di essere stato manipolato, o trattato ingiustamente. Ognuno è stato trattato con il dovuto rispetto, nonostante permanga il disaccordo sul perché l'invasione statunitense dell'Afghanistan sia giustificata. Così, sembra che mettere in gioco la questione del rispetto non fornisca alcuna ragione per preferire una forma di coercizione

¹⁰ Se A, B e/o C abbiano una ragione accessibile è una questione differente, resa ancora più complicata dal vasta diversità di concezioni esistenti circa cosa rende un ragione accessibile.

statale giustificata da ragioni secolari “ecumeniche”, piuttosto che da ragioni secolari “settarie”. Potremmo facilmente estendere l’esempio e così includere una varietà più ampia ed esotica di ragioni. Potremmo, ad esempio, includere cittadini che ritengono l’invasione giustificata per ragioni religiose - perché, per esempio, credono che l’invasione possa migliorare le condizioni di persone che condividono la loro stessa fede religiosa e, invece, vivono in una condizione di oppressione. Il fatto che si tratti di una ragione religiosa non è importante: fintantoché ciascuno di coloro che sono soggetti alla coercizione ha una ragione decisiva, nessuno subisce una mancanza di rispetto. Ne consegue che il rispetto non richiede che la coercizione statale debba essere per forza giustificata da ragioni condivise.

Questa affermazione circa ciò che rende la coercizione giustificata ha conseguenze dirette sui doveri dei cittadini e dei funzionari pubblici. Almeno per quanto riguarda i requisiti di rispetto per il valore delle persone, non c’è una differenza moralmente rilevante tra un cittadino o un funzionario pubblico che propone una ragione unica capace di convincere A, B e C a supportare l’invasione in Afghanistan e un cittadino o un funzionario pubblico che, invece, propone tre ragioni distinte, incompatibili e fondate su argomenti settari per riuscire a fornire, in modo diverso, ad A, B e C ragioni tali da permettere a ciascuno di supportare l’invasione. Fintantoché ciascuno finisce con l’averne ciò che considera una ragione decisiva per approvare l’invasione, e quindi non è costretto a subire una politica che in realtà rifiuta, cosa c’è di sbagliato? Perché il principio del rispetto dovrebbe richiedere a cittadini e funzionari pubblici di raggiungere l’obiettivo della giustificazione attraverso solo alcuni mezzi e non altri?

È pur vero che potremmo essere scettici. Dopo tutto, il rispetto per le persone ci vieta di manipolare gli altri e potrebbe sembrare che un cittadino o un funzionario pubblico che cerca di giustificare un atto di coercizione, come l’invasione dell’Afghanistan, sulla base di ragioni settarie, molte dei quali devono considerarsi difettose, finisce per manipolare i suoi connazionali in un modo che non li rispetta come agenti morali. Ad esempio, se il realista politico sostiene l’invasione con il solo scopo di favorire gli interessi di sicurezza degli Stati Uniti, ma cerca di convincere i suoi concittadini facendo appello a ideali moralmente elevati, come la liberazione delle donne oppresse e la promozione della democrazia, non sta forse cercando di manipolare i suoi concittadini?¹¹

Su questo punto credo sia importante non essere eccessivamente moralisti. Il realista non manipola necessariamente i suoi concittadini, fintantoché dice

¹¹ Su questo punto si veda, per esempio, M. Schwartzman, “The Sincerity of Public Reason”, *Journal of Political Philosophy*, 19(4), 2011, pp. 375-398.

in modo esplicito, o comunque in un modo che è percepito chiaramente dagli altri, che non ritiene decisive quelle ragioni che spera, invece, siano decisive per gli altri. In effetti, questa è una pratica piuttosto comune nei discorsi politici circa la moralità della guerra. Per esempio, i pacifisti spesso contestano la moralità di una particolare guerra non sulla base di ragioni che ritengono persuasive in generale, che riguardano quindi la convinzione che muovere guerra non sia mai giustificato. Al contrario, si rifanno a principi normativi che una vasta maggioranza di loro concittadini utilizzano nel distinguere tra guerre giuste e ingiuste. Si tratta di un modo di argomentare assolutamente sensato e non è certo un segreto: pacifisti molto famosi hanno implorato difensori della Tradizione della Guerra Giusta di non supportare l'invasione dell'Iraq da parte degli Stati Uniti facendo ricorso a principi giustificativi costitutivi di quella stessa tradizione, sebbene fosse evidente che, per loro, il punto di vista della TGG fosse sbagliato. In questo senso, se si mettono in chiaro le proprie riserve, se è evidente che si sta facendo appello a principi che in realtà non si condividono, non si sta certo mancando di rispetto nei confronti degli altri¹².

5. SECONDA OBIEZIONE ALL'ARGOMENTO DEL RISPETTO

Supponiamo che i difensori della visione canonica continuino a insistere che solo ragioni condivise o accessibili da tutti possano giustificare in modo decisivo la coercizione statale in società liberali e democratiche. Questa affermazione presenta subito l'implicazione diretta desiderata, ovvero che le ragioni religiose non possono giustificare la coercizione in modo decisivo, solo se non esistono ragioni religiose che possono essere condivise o accessibili in un senso rilevante da tutti. Anche su questo punto ho i miei dubbi.

Penso sia utile ragionare su un caso particolare. Così, ragioniamo su quelle considerazioni che sono, a mio avviso, rilevanti per la giustificazione della violenza da parte dei militari. Dal punto di vista della TGG, la presunzione contro la guerra può essere superata solo se i beni che possono essere raggiunti da una particolare guerra sono proporzionali ai mali che tale guerra può produrre. Dato questo principio di proporzionalità, l'invasione dell'Afghanistan da parte degli Stati Uniti è giustificata solo se è vera la seguente affermazione:

¹² Argomenti simili sono solitamente richiamati a difesa del cosiddetto "ragionamento per congettura" e contro la critica della manipolazione. Su questo si veda M. Schwartzman, "Reasoning From Conjecture: A Reply to Three Objections", in T. Bailey and V. Gentile (a cura di) *Rawls and Religion*, Columbia University Press, New York, 2014, pp.133-151.

(P) I beni normativi da saranno raggiunti grazie alle giuste cause che contano a favore dell'invasione dell'Afghanistan da parte degli Stati Uniti sono proporzionali ai mali che accadranno come dirette conseguenze di quella stessa invasione¹³.

Io considero (P) un tipo di ragione capace di giustificare in modo decisivo una guerra e quindi di giustificare la forma più brutale di coercizione da parte dello stato. Questo è sicuramente il modo in cui giudizi di proporzionalità entrano in gioco nella TGG. A partire dall'assunzione plausibile che (P) sia una considerazione secolare, (P) ha un ruolo giustificativo al di là di qualsiasi considerazione religiosa. A questo punto, menti curiose vorranno sapere: cos'ha (P) di tanto speciale? Cosa c'è di tanto difettoso nell'infinità di ragioni religiose possibili? Insomma, cos'è della ragione secolare (P) che rende (P) tale da giocare un ruolo giustificativo slegato da qualsiasi considerazione religiosa?

Esiste una risposta di principio e quindi difendibile a queste domande? Ho forti dubbi su questo. Il mio sospetto è che (P) non sia dissimile in un senso epistemico, sociologico o morale rispetto ad almeno alcune ragioni religiose e, in questo senso, il trattamento differenziato che viene riservato dalla visione canonica alle ragioni religiose rispetto a quelle secolari è infondato. Per esempio, sembra bene dubitare del fatto che giudizi di proporzionalità come (P) abbiano una qualche eccellenza epistemica preclusa a qualsiasi ragione religiosa. Francamente, il motivo di questo è che (P) non ha niente di speciale da un punto di vista epistemico – anche qualora (P) fosse vera. Del resto, rivendicare un giudizio di proporzionalità come (P) richiede di possedere informazioni fattuali che riguardano eventi temporalmente distanti e che sono estremamente difficili da ottenere, e ancora più difficili da verificare. Inoltre, richiede di soppesare molte considerazioni normative che sono difficilmente commensurabili, e di identificare una quantità piuttosto vasta di beni e mali rilevanti circa la permissibilità morale della guerra, ecc. Per dirla in modo più concreto, se anche fossimo in grado di identificare in modo non controverso tutti i beni e i mali rilevanti rispetto all'invasione dell'Afghanistan da parte degli Stati Uniti, lo status epistemico del giudizio complessivo sull'invasione e sulla sua bontà rimarrebbe estremamente oscuro, considerati tutti gli aspetti della questione. Per dirla in un modo ancora più concreto, se diamo per buono che l'invasione degli Stati Uniti ha permesso di prevenire il verificarsi di alcuni attacchi terroristici da parte di Al Qaeda, di stabilire una - seppure fragile - democrazia e di assicurare opportunità educative a una popolazione che

¹³ Per quel che riguarda il modo in cui bisogna intendere la proporzionalità, mi sembra plausibile l'interpretazione di Thomas Hurka in "Proportionality in the Morality of War", *Philosophy and Public Affairs*, 33(1), 2005, pp. 34-66.

era oppressa, allora risulta estremamente difficile mostrare in modo fondato che il raggiungimento di quei beni era più importante della sofferenza di una popolazione costretta a subire molti anni di conflitto a bassa intensità, della diffusa percezione che gli Stati Uniti avessero aspirazioni imperialiste, della destabilizzazione politica delle regioni vicine, ecc. Forse è vero che tali beni erano più importanti, ma le nostre premesse per crederlo sembrano soggettive e contingenti in un modo che non può fare a meno di ricordarci quello in cui le persone di fede religiosa arrivano alle proprie convinzioni religiose.

Chiaramente, se possiamo essere giustificati da un punto di vista epistemico a credere che (P) sia vero, allora saremo altrettanto giustificati a credere qualsiasi altra cosa nella misura in cui siamo giustificati a credere che qualcosa esiste, o che torturare persone innocenti è generalmente sbagliato e moralmente abietto. Il discorso appena accennato, infatti, non è vero solo per (P), ma per tutti i giudizi circa la proporzionalità in generale. La coerenza, però, richiede che qualunque sia lo status epistemico di una ragione in grado di giustificare in modo decisivo la coercizione, quello stesso status epistemico non può richiedere di più di quello che è lo status epistemico di (P) e degli altri giudizi sulla proporzionalità. Date le prosaiche credenziali epistemiche di (P), sembra ragionevole pensare che almeno alcune ragioni religiose possano essere simili sotto questo aspetto. Per dirla in un altro modo, quando ci rendiamo conto dell'instabile carattere epistemico delle ragioni secolari che sono cruciali per la giustificazione della violenza militare, come è (P), sembra difficile credere che non esistano ragioni religiose che abbiano le credenziali normative necessarie per avere la forza giustificativa decisiva per la coercizione.

La riflessione sui giudizi che riguardano la proporzionalità come (P) permette di formulare un argomento generale. Qualsiasi versione plausibile della visione canonica deve riuscire a spiegare come alcune ragioni secolari possano giustificare in modo decisivo la coercizione, ma è estremamente implausibile ritenere che tutte le ragioni secolari possano farlo. Quello delle ragioni secolari è un gruppo variegato da un punto di vista non solo sociologico, ma anche morale ed epistemico. Così, se i difensori della visione canonica devono dimostrare che non esistono ragioni religiose capaci di giustificare in modo decisivo la coercizione, allora devono riuscire a presentare qualche criterio che possa isolare ragioni secolari capaci di giustificare la coercizione e, a quel punto, mostrare che nessuna ragione religiosa soddisfa tale criterio. Il problema è che qualsiasi sia il criterio che possa isolare ragioni secolari capaci di giustificare la coercizione, alcune ragioni religiose soddisfano tale criterio: non c'è una qualche proprietà rilevante posseduta da tutte le ragioni secolari capaci di giustificare la coercizione che, invece, non è posseduta da nessuna ragione

religiosa. Questo è dovuto soprattutto al fatto che molte ragioni secolari che sono rilevanti per la giustificazione della coercizione non sono particolarmente speciali, non solo da un punto di vista epistemico. Di conseguenza, non esiste un buon argomento – che non sia arbitrariamente discriminatorio – per dire che alcune ragioni secolari giustificano in modo decisivo la coercizione e qualsiasi ragione religiosa no¹⁴.

6. LA VERSIONE CONVERGENTISTA DELLA VISIONE CANONICA

Credo che i due argomenti che ho esposto nei paragrafi precedenti forniscano una ragione *prima facie* per rifiutare molte versioni diffuse della visione canonica. È vero che esistono altri argomenti degni di attenzione che fanno riferimento a ragioni condivise o accessibili per difendere la visione canonica. In questo articolo, però, preferisco riflettere su una versione più inclusiva della visione canonica. Tale prospettiva sostituisce il ricorso a ragioni condivise, comuni, o accessibili con l'appello alla convergenza di ragioni diverse¹⁵.

La concezione convergentista si basa sull'affermazione che il dovuto rispetto per il valore delle persone richieda che la coercizione statale sia giustificata a coloro che vi devono sottostare, così che solo quelle ragioni che ciascun cittadino ritiene abbiano un potere giustificativo decisivo sono in grado di passare il test morale. Essa, però, non stabilisce vincoli generali e sostanziali circa i tipi di ragioni che i cittadini possono presentare quando discutono se una determinata misura coercitiva è per loro accettabile e quindi legittima. In particolare, la concezione convergentista non richiede che la coercizione statale sia giustificata sulla base di ragioni condivise o accessibili a tutti – anche se, naturalmente, potrebbe capitare che essa venga giustificata in questo modo in casi specifici. Fintantoché ogni cittadino ha accesso a ciò che egli considera come una ragione decisiva, non importa se tali ragioni sono ampiamente accettate o,

¹⁴ Potrebbe essere che ragioni secolari differiscano da ragioni religiose nel senso che persone epistemicamente competenti e moralmente coscienti si accorderebbero sulle prime e non sulle seconde in circostanze ideali? La mia convinzione è che, quando ci occupiamo di circostanze idealizzate, non c'è una buona ragione per credere che si troverebbe un consenso su ragioni secolari e non su quelle religiose. Ho cercato di argomentare questa posizione in C. J. Eberle, "What Does Respect Require?" in T. Cuneo (a cura di), *Religion in the Liberal Polity*, University of Notre Dame Press, South Bend, 2005, pp. 173-94.

¹⁵ Questa concezione è stata sviluppata principalmente da Gerald Gaus in "The Place of Religious Belief in Public Reason Liberalism", in M. Dimovia-Cookson and P. M. R. Stirk (a cura di), *Multiculturalism and Moral Conflict*, Routledge, London, 2009, pp. 19-37; G. Gaus and K. Vallier, "The Roles of Religious Reason in a Publicly Justified Polity", *Philosophy & Social Criticism* 35, 2009, pp. 51-76. Inoltre, è importante segnalare K. Vallier, "Consensus and Convergence in Public Reason", *Public Affairs Quarterly*, 25(4), 2011, pp. 261-279.

al contrario, risultano testardamente particolaristiche. Qualsiasi ragione conta, sia questa indù o habermasiana, cristiana o kantiana, utilitarista o unitaria. Ciò che è richiesto è di convergere su una determinata politica e non di raggiungere un consenso sul perché tale politica sia necessaria.

Le implicazioni di questa concezione inclusiva della coercizione giustificata sono particolarmente significative per il ruolo giustificativo delle ragioni religiose. Come mai? Se la coercizione dello stato deve essere giustificata a chi vi deve sottostare con ragioni che egli possa ritenere decisive, ma senza necessariamente fare ricorso a ragioni condivise o accessibili, allora ne consegue che la coercizione statale deve essere giustificata a coloro che sono credenti in quanto credenti. In questo senso, se un cittadino o un funzionario pubblico ha un'obiezione religiosa decisiva nei confronti di una certa misura coercitiva, allora quella misura coercitiva non può essere giustificata per lui e, di conseguenza, imporgli una tale norma sarebbe non solo irrispettoso, ma anche moralmente sbagliato. Così, la concezione convergentista della visione canonica conferisce ai cittadini e ai funzionari pubblici di fede religiosa un ruolo potenzialmente decisivo nel determinare la legittimità della coercizione statale: qualora un cittadino o un funzionario pubblico, dopo attenta riflessione, dovesse avere quella che ritiene essere un'obiezione decisiva di natura religiosa a una certa misura coercitiva, allora tale misura risulterebbe illegittima.

Mi sembra che la concezione convergentista della visione canonica dovrebbe essere attraente per i cittadini di fede religiosa per almeno tre ragioni. In primo luogo, molti credenti hanno una profonda sfiducia nel governo. Così, per esempio, vi è una tradizione di riflessione teologica venerabile e solitamente ricondotta al filone agostiniano secondo la quale lo stato, da un lato, svolge importanti funzioni sia dal punto di vista morale, sia da quello religioso (serve come una sorta di "camicia di forza per il peccato"), ma, dall'altro, rappresenta anche un pericolo continuo, in competizione con Dio per la fedeltà degli individui, utilizzato per opprimere gli umili, e che per questo motivo deve essere severamente limitato. Coloro che si identificano con questa tradizione potrebbero benissimo trovare attraente una concezione della coercizione giustificata che consente alle convinzioni religiose di svolgere un ruolo decisivo nel minare la legittimità della coercizione statale.

In secondo luogo, molti credenti sono politicamente attivi, non perché aspirino a imporre le loro convinzioni religiose sugli altri, ma perché vogliono proteggere un modo di intendere la vita che ritengono essere sotto attacco da uno stato sempre più invadente. Vogliono essere lasciati in pace, non vogliono dominare il mondo. Vogliono crescere i loro figli come credono sia meglio, non vogliono costringere tutti a educare i propri figli nello stesso modo. Ma,

come chiunque abbia figli sa, è estremamente difficile crescere i propri figli bene senza andare a sbattere contro gli schemi strampalati di funzionari locali, statali e persino federali. Senza contare i contrasti che inevitabilmente si consumano con una cultura popolare che si rivela in un'autocompiacente indolenza e nella violenza gratuita. Così, la concezione convergentista si adatta bene agli obiettivi politici di coloro i quali credono che l'attività politica ispirata dalla religione sia necessaria per difendere una comunità in difficoltà e contro uno stato impegnato a emanare regole e animato da impegni normativi a lei ostili.

In terzo luogo, la concezione convergentista non tratta le ragioni religiose in quel modo spiacevolmente discriminatorio che piace a molti sostenitori della visione canonica. Proprio perché ragioni religiose e secolari possono svolgere lo stesso ruolo decisivo nell'obiettare alla coercizione dello stato, la concezione convergentista non ha bisogno di affermare qualcosa anche solo lontanamente simile all'idea che le ragioni religiose sono epistemicamente difettose, al di sotto dello standard morale, o disdicevoli in un qualche altro senso normativo. Dato il suo impegno implicito al riconoscimento di un uguale status a ragioni religiose e secolari, la concezione convergentista dovrebbe essere molto più attraente per i credenti rispetto a quelle altre versioni della visione canonica che sono, invece, intimamente intrecciate con l'idea che vi sia qualcosa di difettoso a proposito delle ragioni religiose in quanto tali, che queste siano un *conversation-stopper*, che le persone di fede religiosa siano solitamente intolleranti e che le affermazioni religiose – scegliete quali a vostro piacere – siano non accessibili, non discutibili e non criticabili, o qualsiasi altra cosa.

7. UNA CRITICA ALLA CONCEZIONE CONVERGENTISTA

Sotto alcuni aspetti significativi, la concezione convergentista è molto più inclusiva rispetto alle formulazioni classiche della visione canonica perché ammette un ruolo giustificativo molto più robusto per le ragioni religiose rispetto alle altre concezioni orientate al consenso. Tuttavia, essa non è del tutto scevra da problemi. Del resto, non dimentichiamoci che si tratta ancora di una particolare versione della visione canonica. Cerchiamo di capire meglio. Prendiamo il caso di una misura coercitiva che non può essere giustificata da nessuna prospettiva secolare, ma solo a partire da ragioni religiose. In una tale situazione ci saranno, inevitabilmente, alcuni cittadini non di fede religiosa per i quali quel provvedimento non sarà giustificato. In questo senso, secondo la prospettiva teorica che stiamo esaminando, tale misura coercitiva sarebbe irrispettosa e illegittima nei loro confronti. Anche i cittadini non di fede religi-

osa, infatti, possono mettere in dubbio la legittimità di certi provvedimenti coercitivi giustificati in modi per loro inaccettabili. Questa versione della visione standard, quindi, mantiene la convinzione di base che le considerazioni religiose non possono giustificare in modo decisivo la coercizione dello stato in società liberali caratterizzate dal pluralismo e difende il PIR come necessario. Le implicazioni per i doveri dei cittadini e funzionari pubblici sono chiare: essi si devono trattenere dal supportare forme di coercizione statale quando sanno che i loro concittadini rifiutano le considerazioni religiose che essi considerano decisive e non hanno accesso ad altre ragioni che potrebbero considerare tali. In questo senso, i cittadini e i funzionari pubblici devono rispettare la DAR.

Nonostante abbia molte caratteristiche attraenti, ci sono buone ragioni per essere scettici circa la posizione convergentista. Sebbene sia piuttosto inclusiva nei confronti della religione, infatti, essa richiede ancora troppo rispetto a ciò che rende giustificata la coercizione. Come mai? Dato il pluralismo pervasivo ed endemico delle democrazie liberali, alcune misure coercitive fondamentali non possono essere giustificate ad alcuni cittadini, nemmeno con ragioni diverse. Ma se questo è vero i liberali hanno buone ragioni per rifiutare la concezione convergentista della coercizione giustificata: è meglio lasciar perdere un tale concetto che danneggia le procedure democratiche piuttosto che negare la legittimità di quelle stesse procedure.

Perché dovremmo pensare che misure coercitive fondamentali per una società liberale non possano essere giustificate ad alcuni cittadini? Poche affermazioni sono più centrali al liberalismo di quella secondo cui ogni essere umano ha pari dignità e deve essere trattato di conseguenza. Società liberali esprimono il loro impegno a questo ideale limitando i modi in cui il governo può interferire con i cittadini - per esempio, istituzionalizzando il diritto alla libertà religiosa, si impedisce al governo di abbattere chiese e costringere i cittadini a partecipare alle riunioni dei Fondamentalisti Anonimi, azioni che invece ne violerebbero i diritti in un senso fondamentale. Ma il rispetto per il valore umano non è solo alla base di politiche che limitano ciò che il governo può fare in termini di coercizione. Sebbene la coercizione sia uno “strumento pericoloso da usare con parsimonia”¹⁶, una mancanza di coercizione può essere altrettanto pericolosa. Del resto, Cicerone ci dice che “ci sono due tipi di ingiustizia: da una parte, quella di coloro che infliggono qualcosa di sbagliato; dall'altra, coloro che, quando possono, non proteggono coloro a cui viene inflitto un male”¹⁷. Dato che esistono diversi individui che non svolgono lavori

¹⁶ Gaus, “The Roles of Religion in a Publicly Justified Polity”, op. cit., p. 25.

¹⁷ Citato in J. M. Mattox, *Saint Augustine and the Theory of Just War*, Continuum Books, New York, 2006, p. 15.

governativi e intendono violare i diritti degli altri esseri umani, l'assenza di coercizione governativa può essere altrettanto preoccupante, dal punto di vista morale, della sua presenza. Di conseguenza, le società liberali devono proteggere persone innocenti da quegli individui che mirano a violare i diritti degli altri. In particolare, bisogna armare gli agenti di polizia con fucili e autorizzarli a intervenire contro chi commette omicidi. Essi devono armare soldati, marinai e truppe di terra con armi e autorizzarli a respingere gli aggressori. Queste misure di protezione sono assolutamente cruciali per l'obiettivo liberale di trattare gli esseri umani secondo il valore che a loro si addice: date le circostanze in cui viviamo, non possiamo proteggere efficacemente i cittadini dalle violazioni dei diritti a meno che il governo non autorizzi alcuni di noi, in determinate circostanze, a uccidere qualcuno. Il liberalismo è una dottrina che ammette l'uccidere.

Ma alcuni cittadini ritengono che non sia mai moralmente ammissibile che un essere umano possa uccidere un altro, e così si oppongono a qualsiasi provvedimento che autorizzi gli agenti governativi ad usare forme letali di violenza. Questo appare chiaro se si riflette sulla figura del cosiddetto pacifista agapico – un cittadino che intende il comando di Gesù di amare il prossimo come se stessi nel senso di un divieto totale dell'uso di forme letali di violenza e, di conseguenza, anche della guerra¹⁸. Secondo il pacifista agapico, chiunque usi forme di violenza letale viola il comando divino di amare il proprio prossimo come se stessi. Così, non è mai moralmente ammissibile che un qualsiasi essere umano possa uccidere intenzionalmente un altro essere umano, anche se ciò potrebbe essere necessario per prevenire gravi violazioni dei diritti umani. Dal punto di vista del pacifista agapico, ragioni teologiche convincenti contano contro misure coercitive che sono, in realtà, assolutamente essenziali per la tutela effettiva dei diritti fondamentali liberali. Dal suo punto di vista, la violenza letale è una forma di apostasia.

Non c'è dubbio che il gruppo dei pacifisti agapici corrisponda a una parte eccezionalmente piccola della popolazione. Ma è proprio per questo motivo che essi potrebbero essere attratti dall'idea della convergenza, perché quella concezione richiede che la coercizione statale sia giustificabile anche a loro e hanno obiezioni di principio a qualsiasi forma di violenza letale e, allo stesso modo, anche a qualsiasi guerra. A dire il vero, le loro obiezioni dipendono in modo cruciale da indicazioni teologiche controverse. Per la concezione convergentista, però, questo non è un problema perché la coercizione statale deve

¹⁸ Per un approfondimento di questo argomento si veda C. J. Eberle, "Religion, Pacifism and the Doctrine of Restraint", *Journal of Religious Ethics* 34(2), 2006, pp. 203-224; "Basic Worth and Religious Restraint", *Philosophy and Social Criticism* 35(1-2), 2009, pp. 151-181.

essere giustificata a tutti, al pacifista agapico con le sue convinzioni settarie, così come al difensore della teoria della guerra giusta e al realista politico.

La morale di questa storia è piuttosto semplice: il liberalismo non può sopravvivere alla concezione convergentista della coercizione giustificata. A partire da tale concezione, tutti i tipi di impegni che sono fondamentali per una democrazia liberale finiscono per mancare di legittimità¹⁹. Siccome l'impegno liberale alla dignità umana e ai diritti non può essere assicurato efficacemente senza la volontà dello stato di usare forme di violenza letale (in guerra e non), e siccome le democrazie liberali pluraliste includono sempre cittadini che hanno un'ottima ragione, dal loro punto di vista, per respingere ogni forma di violenza letale, i liberali hanno una ragione eccellente per rifiutare una concezione di coercizione giustificata che renderebbe inammissibile l'uso di forme di violenza letale da parte dello stato²⁰.

Detto questo, i liberali non sono gli unici ad avere ottimi motivi per rifiutare il concetto di coercizione giustificata che stiamo discutendo e analizzando. Come detto in precedenza, sono interessato a riflettere sul modo in cui la moralità della violenza militare giustificata può essere armonizzata con le concezioni di coercizione giustificata, che costituiscono il cuore della visione canonica. Come ho già detto, io sono un difensore della TGG e sono convinto che i sostenitori di tale venerabile tradizione dovrebbero rifiutare l'idea della convergenza. Come mai?

In questo scritto mi sono occupato esclusivamente della giustificazione della coercizione statale ai cittadini di una società liberale. Così facendo, ho seguito l'esempio di tutti i sostenitori della visione canonica, il cui lavoro mi è familiare. Ma è difficile trovare una ragione di principio per limitare l'ambito della concezione convergentista solo alla coercizione in ambito domestico. I sostenitori della TGG non possono negare in buona coscienza che il dovuto rispetto per il valore umano non dovrebbe governare il modo in cui viene impiegata la

¹⁹ Questo argomento può essere usato in molti modi. Per esempio, io ho provato a utilizzarlo rispetto alla questione del rispetto per il diritto alla libertà religiosa. Si veda, C. J. Eberle, T. Cuneo, "Religion and Political Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL =

<<http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/religion-politics/>>.

²⁰ Paradossalmente, il fatto che la concezione convergentista tratti in modo generoso la religione spiega in parte l'intransigenza e, di conseguenza, l'inadeguatezza, della sua concezione della coercizione giustificata. Se misure coercitive devono essere giustificabili al vastissimo gruppo di persone di fede religiosa che sono soggette a quelle misure, che quindi devono essere coerenti con le loro convinzioni religiose, allora un gran numero di misure coercitive finirebbero per non essere mai giustificate. In questo modo, ci sarebbero molti più provvedimenti non giustificati piuttosto che mettendo un filtro sulle ragioni morali. In questo senso, dal mio punto di vista, le misure coercitive non giustificate sarebbero troppe.

violenza militare. Dopo tutto, il principio dell'immunità delle persone non combattenti – ovvero l'idea che sia sbagliato usare la forza militare contro coloro che non partecipano ad attacchi militari ingiusti – è una componente assolutamente essenziale della TGG. Inoltre, tale principio sembra dipendere dall'idea che la dignità dei membri di qualsiasi comunità politica impone severe restrizioni alla violenza militare che può essere diretta contro di loro da parte di estranei. Quindi, se i sostenitori della TGG devono rispettare il valore di tutti gli esseri umani, e se il rispetto per il valore umano richiede che la coercizione statale sia giustificata a quelli che vi devono sottostare, e se una guerra è un atto paradigmatico di coercizione dello stato, allora il rispetto per il valore umano richiede che la violenza militare sia giustificata, non solo, e in primo luogo, ai cittadini della comunità politica che conduce la guerra, ma anche, e soprattutto, a coloro contro cui la violenza è diretta²¹.

Non è, però, plausibile supporre che tale requisito possa essere effettivamente soddisfatto. Poiché sappiamo che i membri di comunità in guerra socializzano tra loro in modi molto diversi, hanno accessi differenti a informazioni utili, esistono tradizioni normative in competizione circa la moralità della guerra che sono presenti in culture diverse, e così via, i membri delle comunità in guerra spesso contano su set di evidenze notevolmente diversi quando riflettono sulla moralità dei conflitti militari in cui la loro comunità è coinvolta. Data la loro dipendenza da tali fonti di informazione e i loro principi normativi molto diversi, i membri delle comunità in guerra spesso, e forse tipicamente, si trovano in una condizione che Vitoria ha chiamato “errore invincibile”, per quanto riguarda la giustizia delle guerre che indicano. Essi, infatti, sono destinati a valutare in modo errato la giustizia delle guerre che combattono, perché non possono considerare in modo coscienzioso e responsabile le evidenze a loro disposizione²². Così, per esempio, penso che i marinai americani a Pearl Harbor si sono giustamente difesi utilizzando una forma di violenza letale, anche se i soldati giapponesi che hanno ucciso non erano in una condizione epistemica appropriata per rendersi conto che stavano iniziando una guerra ingiusta. Allo stesso modo, i marines americani erano moralmente autorizzati a invadere Okinawa, anche se un gran numero di soldati giapponesi non era affatto in una condizione epistemica appropriata e non poteva fare altro che cre-

²¹ C. J. Eberle, “God and War: Some Exploratory Questions”, *Journal of Law and Religion*, 28(1), 2012-2013, pp. 1-46.

²² Su questo punto si veda F. De Vitoria, “On the Law of War”, in A. Pagden e J. Lawrence (a cura di), *Political Writings*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, p. 313. Per alcuni riferimenti eccellenti sulle implicazioni normative circa le condizioni epistemiche dei soldati e dei cittadini in guerra, si veda D. Rodin e H. Shue (a cura di), *Just and Unjust Warriors*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

dere di star difendendo la propria patria da una aggressione ingiusta e, in effetti, mostruosa.

Sembra, quindi, che se la norma del rispetto richiede la giustificazione della coercizione a quelli che vi devono sottostare, e se gli esseri umani sono in genere invincibilmente ignoranti circa la giustizia delle guerre portate avanti dalle loro comunità, allora qualsiasi comunità politica potrebbe indire una guerra solo raramente, o forse mai. Le uccisioni che si verificano in una guerra giusta, infatti, non possono essere giustificate a coloro nei confronti dei quali viene diretta la violenza militare, seppure giustamente. Questo tipo di pacifismo pratico è inaccettabile per i sostenitori della TGG, che hanno pertanto un'ottima ragione per rifiutare la concezione della coercizione giustificata che porta a questi esiti controversi e poco convincenti.

8. CONCLUSIONI: LEZIONI DALLA TRADIZIONE DELLA GUERRA GIUSTA CIRCA LA GIUSTIFICAZIONE DELLA COERCIZIONE

Vorrei concludere questa discussione critica riflettendo su alcune delle questioni più importanti sollevate dalle mie obiezioni alla prospettiva della convergenza. Fondamentale per la TGG è l'affermazione che la guerra deve essere giustificata, che deve esistere una certa ragione per giustificare una guerra, ma non vi è alcuna aspettativa, tanto meno un requisito, che coloro contro cui si fa la guerra siano in una posizione epistemica appropriata per capire questa ragione. Per questo motivo, io credo che la concezione della coercizione giustificata implicita nella TGG sia incompatibile con tutte le versioni della visione canonica. Queste, infatti, affermano – mentre l'altra nega – che la presunzione contro la coercizione possa essere superata solo se una determinata misura coercitiva può essere giustificata a coloro che vi devono sottostare. Mi sembra che la TGG sia corretta in questo punto fondamentale: nel mondo reale, fare la guerra è talvolta ammesso, ma questo accade solo se una determinata comunità politica può muovere guerra contro individui che non hanno alcuna ragione per credere che la guerra che viene mossa contro di loro sia giusta e, quindi, solo se i vincoli circa la giustificazione della coercizione indicati dai difensori della visione canonica non si applicano all'uso della violenza in guerra.

Questo fatto morale ha molte importanti implicazioni per la nostra comprensione della consistenza morale della guerra. Ad esempio, essa dà forma al modo in cui pensiamo, e trattiamo, i combattenti nemici. Una comunità politica che soddisfa i requisiti dello *ius ad bellum* della TGG può uccidere combattenti nemici, ma non può incolparli per la loro resistenza, e certamente non

dovrebbe perseguire loro se usano la violenza a propria difesa. Proprio perché, in genere, coloro che sono coinvolti in una guerra ingiusta non sono in una posizione epistemica adatta per sapere che la guerra che perseguono è ingiusta, rimproverarli, e tanto meno perseguirli, va oltre il limite della comprensione morale. Possiamo ucciderli, ma non dobbiamo certo biasimarli.

Ritengo che la netta distinzione tra giustizia e il biasimo che dobbiamo impiegare al fine di dare un senso alla *status* morale di chi combatte guerre ingiuste possa essere importante anche per giudicare questioni di politica interna. Come i soldati in guerra solitamente non sono in una posizione epistemica adeguata per valutare la giustizia delle guerre che combattono, così talvolta in politica interna i cittadini e i funzionari pubblici non sono in una posizione epistemica adeguata per valutare la giustizia dei provvedimenti coercitivi a cui sono soggetti. Di conseguenza, mentre in guerra dobbiamo sempre separare giustizia e colpa, in politica interna dobbiamo farlo solo a volte. Francamente, dato il pluralismo ragionevole che caratterizza qualsiasi democrazia liberale ben funzionante, mi sembra che si debba assumere come naturale che coloro ai quali siamo moralmente obbligati a imporre qualche misura coercitiva possano rifiutare ragionevolmente tale misura e, in questo caso, dovremmo astenerci dal rimproverarli per essersi opposti al provvedimento. Allo stesso tempo, non possiamo esimerci dall'imporre loro tali provvedimenti e così faremo.