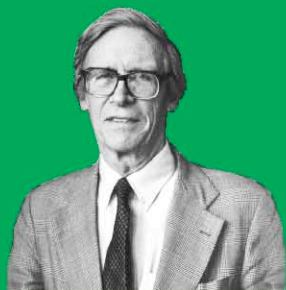


Maestri del Novecento

Sebastiano Maffettone
Introduzione a
Rawls



Editori Laterza

Maestri del Novecento Laterza

17

Sebastiano Maffettone

Introduzione a Rawls

© 2010, Gius. Laterza & Figli

Prima edizione 2010

www.laterza.it

Questo libro è stampato
su carta amica delle foreste, certificata
dal Forest Stewardship Council

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa,
Roma-Bari

Finito di stampare
nel luglio 2010
SEdit - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa
ISBN 978-88-420-9310-7

È vietata la riproduzione, anche
parziale, con qualsiasi mezzo
effettuata, compresa la fotocopia,
anche ad uso interno o didattico.

Per la legge italiana la fotocopia
è lecita solo per uso personale *purché*
non danneggi l'autore. Quindi ogni
fotocopia che eviti l'acquisto
di un libro è illecita e minaccia
la sopravvivenza di un modo
di trasmettere la conoscenza.

Chi fotocopie un libro, chi mette a
disposizione i mezzi per fotocopiare,
chi comunque favorisce questa
pratica commette un furto e opera
ai danni della cultura.

*alla memoria di John (Jack) Rawls
la cui opera ha cambiato la mia vita intellettuale*

PREMESSA

Questo libro presenta la mia prima esposizione sistematica del pensiero di John Rawls, al cui studio mi sono dedicato per circa trentacinque anni. Non è facile scrivere un'introduzione a un grande filosofo come Rawls. Si rischia sempre di essere troppo specialisti per chi non conosce l'opera e troppo poco per chi invece la conosca. In più, confrontarsi con Rawls espone a un rischio specifico. Il pregio maggiore del suo lavoro consiste nella capacità di fornire argomenti complessi e originali su questioni etico-politiche fondamentali. Una ricostruzione storico-critica dell'opera, come richiesta da questa collana, rischia di esporre solo l'esito di questi argomenti, lasciando per strada la sostanza del ragionamento. Procedere in questo modo sarebbe però un grave errore perché si perderebbe il senso stesso del percorso rawlsiano. Questo non può essere affrontato senza entrare pienamente nel merito della teoria filosofica di Rawls. Cosa non facile, soprattutto in un numero ragionevolmente limitato di pagine. Ho cercato perciò nel prosieguo di esporre gli argomenti principali di Rawls in maniera teoreticamente adeguata, pur badando alla semplicità espositiva e al loro inserimento in una cornice storiografica attendibile.

Il libro è diviso in tre capitoli dedicati alle opere maggiori di Rawls, *A Theory of Justice* (1971), *Political Liberalism* (1993, 1996) e *The Law of Peoples* (1999). Il tutto è preceduto da una breve ma indispensabile introduzione biografica e teoretico-metodologica. Si chiude con una bibliografia ragionata non esaustiva ma essenziale. In un libro compatto come

questo non ci sono paragrafi da non leggere, ma un lettore curioso e privo di tempo potrebbe leggere con attenzione l'introduzione per poi andarsi a cercare i passaggi interpretativamente più significativi. Al contrario, il lettore desideroso di saperne di più dovrà – se non l'avesse già fatto – leggere nella misura del possibile le opere di Rawls, che costituiscono ovviamente una premessa insostituibile per una retta comprensione dei problemi che qui discutiamo. Un ulteriore supporto è costituito dalla letteratura critica su Rawls, di cui alcuni capisaldi sono menzionati qui nella ricordata bibliografia.

Nello scrivere questo libro, ho ricevuto tanti di quei contributi intellettuali e scientifici da non poterli ricordare tutti. Nella metà degli anni Settanta Marco Mondadori, Norberto Bobbio e Salvatore Veca mi aiutarono in maniera diversa a comprendere la sostanza teorica e il rilievo politico-culturale dell'opera di Rawls. Jack e Mard Rawls hanno costantemente supportato i miei sforzi interpretativi. Amici e colleghi come Ronald Dworkin, Thomas Nagel e Thomas Scanlon mi hanno sempre fatto sentire membro a pieno titolo di una comunità scientifica di grande livello, comunità per entrare nella quale la comprensione dell'opera di Rawls era una chiave. Thomas Scanlon, Erin Kelly, Samuel Freeman, Thomas Pogge, Joshua Cohen, Stephen Macedo, David Rasmussen, Ian Carter, Leif Wenar e Kok Chor Tan mi hanno chiarito diversi aspetti del pensiero di Rawls e hanno letto e commentato gran parte del materiale qui pubblicato. Ian Carter, in particolare, ha svolto un enorme lavoro critico sul testo.

Ho ricevuto suggerimenti e critiche anche da Bruce Ackerman, Dario Antiseri, Daniele Archibugi, Tom Bailey, Charles Beitz, Antonella Besussi, Cristina Bicchieri, Akeel Bilgrami, Luigi Caranti, Mario De Caro, Peter de Marneffe, Giampaolo Ferranti, Alessandro Ferrara, Elisabetta Galeotti, Vanna Gessa Kurotschka, Jonathan Glover, David Held, Eugenio Lecaldano, Claudia Mancina, Lionel McPherson, Pietro Maffettone, Michele Mangini, Raffaele Marchetti, Stefano Micossi, Frank Michaelman, Doug Paletta, Antonino Palumbo, Gianfranco Pellegrino, Philip Pettit, Stefano Petrucciani, Stefano Recchia, Ingrid Salvatore, Fabrizio Sciacca, Amartya Sen, Daniele Santoro, Aakash Singh Rathore, Carlos Thibaut, Dennis Thompson, Francesco Saverio Trincia, Nadia Urbinati, Philippe Van Parijs, Stephen White, Andrew Williams e molti dei relatori del Colloquium on Ethics, Politics and Society presso l'Università Luiss

di Roma. Per questo libro i commenti e le revisioni al testo di Michele Bocchiola, Domenico Melidoro e Gianfranco Pellegrino sono stati fondamentali.

Parti del libro sono state presentate in diverse università del mondo, tra cui: Roma («La Sapienza»), Palermo, Napoli (Suor Orsola Benincasa), Milano, Cagliari (Statale), Torino, Pisa e Padova in Italia; Harvard, Columbia, Pennsylvania, Tufts, Boston, Princeton e Stanford negli Usa; Tsinghua, Beijing e Shanghai in Cina; Calcutta, Delhi e Mumbai in India; London School of Economics e Durham in Gran Bretagna; Sciences PO a Parigi; Humboldt-Universität a Berlino. Ringrazio per gli inviti e le discussioni, che mi sono state spesso assai utili.

In particolare, ringrazio la mia università, la Luiss di Roma, la dottoressa Gaia di Martino e tutti i miei studenti, presenti e passati.

JOHN RAWLS

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI

Tutte le citazioni da Rawls sono tratte dalle traduzioni italiane dei testi qui elencati; la traduzione è mia per le opere non tradotte in italiano. Si noti che le traduzioni italiane dell'edizione rivista di *A Theory of Justice* e dell'edizione tascabile di *Political Liberalism* (da cui si cita in questo volume) non contengono le nuove prefazioni preparate da Rawls. Le citazioni da questi testi, segnalate dalla paginazione in numeri romani, sono tradotte da chi scrive.

- BIMSF *A Brief Inquiry Into the Meaning of Sin and Faith* (2009)
CP *Collected Papers* (1999)
IPRR *The Idea of Public Reason Revisited* (1997)
JFR *Justice as Fairness: A Restatement* (2001)
KCMT *Kantian Constructivism in Moral Theory* (1980)
LHMP *Lectures on the History of Moral Philosophy* (2000)
LHPP *Lectures on the History of Political Philosophy* (2007)
LoP *The Law of Peoples* (1999)
PL *Political Liberalism* (1993; ed. riv. paperback 1996)
TJ *A Theory of Justice* (1971; ed. riv. 1999)

I. INTRODUZIONE

1. *Cenni biografici*

John Rawls è stato il più influente filosofo politico del nostro tempo. È stato uno dei pochi intellettuali contemporanei la cui opera, come quella di Freud e Darwin, è stata conosciuta al di là del suo campo scientifico fino a far parte della cultura generale. Personalmente, Rawls era timido, gentile e modesto. Nella sua vita egli ha consapevolmente evitato di rappresentare il ruolo della celebrità. Anche per questo, la biografia di Rawls non è particolarmente avventurosa e forse neppure necessaria per comprendere il suo pensiero, diversamente dalla biografia di altri grandi filosofi del passato come Spinoza o Nietzsche. Rawls ha avuto due eroi per tutta la vita, Kant e Abraham Lincoln, anche se, senza dubbio, la sua vita è stata privata come quella di Kant piuttosto che pubblica come quella di Lincoln. Al tempo stesso, però, la sua filosofia politica è riuscita a combinare gli interessi profondi del filosofo e dello statista, di Kant e di Lincoln. Dal punto di vista politico, Rawls era consapevole delle minacce, sia interne sia esterne, cui è esposta la liberal-democrazia e ha cercato di difenderla con gli strumenti della filosofia.

John (Jack) Bordley Rawls è nato il 21 febbraio 1921 a Baltimora (Maryland, Usa) ed è morto nella sua casa di Lexington (Mass.) il 24 novembre del 2002. Era il secondo dei cin-

que figli di William Lee (1883-1946) e Anna Abell Stump-Rawls (1892-1954). I Rawls erano una famiglia dell'alta borghesia proveniente dal Sud. È ipotizzabile che la convinzione di Rawls secondo cui la schiavitù costituisce il paradigma dell'ingiustizia sia stata una sorta di reazione al tradizionale razzismo degli Stati del Sud degli Usa. Nonostante la salute cagionevole e la mancanza di un solido retroterra economico, William Lee Rawls era riuscito a diventare un avvocato tributarista di successo. Entrambi i genitori di Rawls avevano significativi interessi politici. William Lee era vicino al Partito democratico; Anna Abell era una donna brillante e una femminista appassionata di pittura. Caratteristiche queste che Rawls ritroverà più tardi in sua moglie. I Rawls avevano cinque figli: William Stove (Bill, 1915-2004), John Bordley (Jack, 1921-2002), Robert Lee (Bobby, 1923-28), Thomas Hamilton (Tommy, 1927-29) e Richard Howland (Dick, 1933-67). Bobby e Tommy morirono da bambini, e per una strana sorte entrambi in seguito a malanni contratti da Jack. La morte di Bobby, in particolare, fu un tremendo shock per Jack e potrebbe essere stata la causa della leggera balbuzie che lo accompagnò per tutta la vita.

Jack frequentò la Calvert School (1927-33) per poi passare dal 1935 al 1939 alla Kent School, una scuola religiosa maschile nella tradizione della Chiesa episcopale. A scuola era uno studente di successo in grado tra l'altro di praticare parecchi sport. Tra questi, il baseball, su cui scrisse poi una famosa lettera (a Owen Fiss), la vela e il tennis. Rawls si tenne in esercizio per tutta la vita, accompagnando questa pratica a una dieta a dir poco frugale, mantenendo così la sua alta figura sempre magra e atletica.

Dopo la scuola superiore, Jack seguì suo fratello Bill a Princeton, università in cui fu ammesso nel 1939. Il suo debutto a Princeton coincise con l'inizio della seconda guerra mondiale. Prima di scegliere filosofia come corso di studio principale, ebbe un periodo di dubbi durante il quale provò matematica, chimica e anche musica. I suoi primi professori di filosofia furono Walter T. Stace, David Bowers e Norman Malcom. Il più influente tra loro fu probabilmente Malcom,

un giovane studioso proveniente da Cambridge (GB) dove aveva lavorato anche con Wittgenstein. L'influenza di Wittgenstein su Rawls fu significativa e non limitata all'analisi linguistica e meta-etica. Essa rimane evidente in alcuni concetti chiave della teoria della giustizia come quello di «struttura di base», e più in generale nell'idea secondo cui i principi di giustizia non possono essere indipendenti dalla pratica cui devono essere applicati. Rawls ottenne una laurea *summa cum laude* di primo livello in filosofia nel 1943, e la sua tesi sulla religione, recentemente pubblicata in BIMSIF, resta un documento importante sia per qualità scientifica sia come dimostrazione del rilievo che la religione ebbe nella formazione intellettuale e morale di Rawls.

Quello stesso anno Rawls si arruolò nell'esercito degli Usa e fu inviato con la fanteria nel Pacifico. Fu in questo periodo – come mostra un breve scritto autobiografico degli anni Novanta, *On My Religion* – che cominciò a dubitare dei suoi sentimenti religiosi, che pure poco prima gli avevano fatto prendere in seria considerazione l'ipotesi di studiare teologia come primo passo per dedicarsi al sacerdozio. In questo breve scritto – pubblicato solo nel 2009 con la tesi di laurea –, egli cerca di spiegare la natura profonda del cambiamento che era avvenuto in lui. Il momento culminante della crisi religiosa, nel giugno del 1945, fu legato a tre «eventi». Il primo fu causato da un pastore luterano, che nel 1944 esortò le truppe Usa a uccidere il maggior numero di giapponesi. Il secondo accadde nel maggio 1945, allorché un compagno di armi morì in una missione militare occupando per caso una posizione che avrebbe potuto essere quella di Rawls. Il terzo coincise con il suo venire a conoscenza dell'Olocausto. Questi eventi, in particolare il terzo, colpirono profondamente Rawls e lo forzarono a «porre in discussione la possibilità stessa della preghiera». Al di là di singoli accadimenti, si può anche supporre che i problemi di Rawls con la religione avessero una motivazione filosofica (kantiana). Egli cominciò a pensare che «la volontà di Dio dovrà essere in accordo con le idee fondamentali di giustizia a noi conosciute. Perché cosa altro potrebbe essere la giustizia più fondamentale? Così, io ben presto *cominciai a rifiutare l'idea di*

una supremazia del volere divino» (da BIMSF, corsivo mio). In altre parole, il problema di Rawls con la religione non consisteva solo nel fatto che Dio permette (per esempio) l'Olocausto, ma anche nel chiedersi come sia possibile immaginare una volontà divina dietro tanta crudeltà. Ed è anche per questa ragione che la moralità non ha bisogno di Dio.

Rawls tuttavia continuò fermamente a credere in una «utopia realistica» (LoP). L'idea fondamentale, nell'ambito di questa utopia, è che la giustizia è una virtù terrena e può perciò essere realizzata da persone ragionevoli.

Ci sono state negli ultimi anni parecchie discussioni su Rawls e la religione (v. cap. I, par. 5.1., cap. III, par. 14.4), ma nessuno dovrebbe dubitare della serietà dell'impegno religioso di Rawls. Inoltre, egli rimase sempre convinto del fatto che molte persone e idee religiose, partendo da Lincoln e Martin Luther King, avessero dato nella storia straordinari contributi alla liberal-democrazia. Il suo cambiamento filosofico più significativo – quello tra Rawls1 e Rawls2 (v. par. 3 di questa Introduzione) – dipende dalla volontà di smentire l'impressione che TJ fosse poco sensibile alle ragioni delle persone di fede.

Dopo essere stato in Nuova Guinea e nelle Filippine, il soldato Jack fu mandato per qualche mese con le truppe Usa che occupavano il Giappone, laddove egli poté vedere Hiroshima poco dopo il bombardamento. L'esperienza fu profonda, e Rawls scrisse un saggio contro l'uso delle armi nucleari in occasione dei cinquant'anni del bombardamento americano (scritto raccolto ora nei CP). L'eco di questo scritto è presente anche in LoP. Rawls giudicò comunque la sua personale partecipazione alla guerra irrilevante, nonostante gli fosse stata concessa una medaglia al valore.

Dopo la guerra, Rawls ritornò in patria più interessato allo studio della filosofia che della teologia. Con questi intenti, cominciò gli studi di dottorato in filosofia a Princeton nel 1946. Durante questo periodo egli trascorse anche un anno a Cornell (studiando ancora con Malcom e con Max Black), e iniziò a scrivere la sua dissertazione di dottorato con Walter Stace. Ottenne il dottorato a Princeton nel 1950. La tesi di dottorato di Rawls è un lavoro lungo e articolato sulla meto-

dologia morale. Lo stesso tema si ritrova in molti scritti successivi, e coincide parzialmente con l'«equilibrio riflessivo» in TJ. Medesimo tema si trova nella prima pubblicazione importante di Rawls, *Outline of a Decision Procedure for Ethics* (1951). In questo stesso periodo (per la precisione nell'autunno 1950), cominciò a scrivere il primo schema di quello che poi sarebbe diventato TJ, come egli stesso ebbe a dichiarare a «The Harvard Review of Philosophy».

In questi anni Rawls incontrò quella che sarebbe stata sua moglie, Margaret (Mard) Warfield Fox. Si sposarono poco dopo, nel giugno del 1949. Ebbero quattro figli (Ann, Robert, Alexander, Elisabeth), e durante più di cinquant'anni di vita comune ella lo aiutò molto, rivedendo tra l'altro alcuni suoi libri (in particolare LoP) e curandone dopo la morte il lascito intellettuale (con Thomas Scanlon). Mard fu importante anche per il pensiero di Rawls, a cominciare dall'attenzione con cui egli guardò ai diritti delle donne. La famiglia viveva in una grande casa del XIX secolo a Lexington, la cui atmosfera del tutto tradizionale contrastava un po' con l'originalità delle idee di Rawls.

Durante l'anno accademico 1949-50, sempre a Princeton, Rawls studiò economia e diritto costituzionale. Lo studio di queste discipline non deve essere estraneo al successo del suo lavoro seguente tra economisti e giuristi. Negli anni 1950-52 Rawls insegnò come professore a contratto presso il dipartimento di filosofia di Princeton. Dopo di che ottenne una borsa di studio Fulbright e trascorse l'anno accademico 1952-53 a Oxford. Si trattò di un anno particolarmente importante per la sua maturazione intellettuale. Oxford era a quel tempo un vivace centro filosofico, in cui insegnavano filosofi del calibro di Austin, Ryle, Hart, Berlin, Hampshire, Grice, Strawson. Rawls fu notevolmente influenzato da loro e in genere dalla filosofia del linguaggio ordinario di Oxford, come si vede in molti dei suoi lavori successivi. Scrisse anche una recensione di *The Place of Reason in Ethics* di Stephen Toulmin, scritto che curiosamente non è incluso in CP.

In questo periodo, Rawls concepì una delle sue idee centrali: quella di giustificare principi etici sostantivi in maniera

procedurale. L'ispirazione gli venne leggendo un saggio dell'economista istituzionalista Frank Knight. Poco dopo questa idea fu riformulata – più o meno come la conosciamo noi – a partire da una scelta in una situazione ipotetica, che sarebbe poi diventata la celebre «posizione originaria» (*original position*). Questo concetto permette di presentare l'imperativo categorico di Kant in una forma più idonea a trattare problemi teoretico-politici. In questo modo, Rawls riuscì a trasformare gradualmente la nozione classica di contratto sociale.

Dopo il ritorno da Oxford, Rawls diventò assistente a Cornell (1953), dove trascorse anni di meditazione e scrisse alcuni articoli di rilievo. Fu invitato per l'anno accademico 1959-60 a Harvard, e mentre era a Cambridge (Mass.) gli fu offerta una cattedra permanente al Mit. Rawls accettò l'offerta e si dette da fare per organizzare un nuovo dipartimento di filosofia al Mit. Nella primavera del 1961, ricevette un'offerta da Harvard e la accettò. Vi insegnò dal semestre autunnale del 1962 fino al suo pensionamento nel 1991, e lì continuò come professore emerito fino al primo ictus nel 1995.

I primi dieci anni a Harvard (1961-71) furono dedicati alla stesura del capolavoro di Rawls, TJ (1971), che sarebbe stato tradotto in più di trenta lingue. In questi anni, e in quelli successivi, Rawls insegnò la teoria della giustizia come equità, contenuta in TJ, alternandone l'insegnamento con corsi di storia della filosofia politica e morale. I suoi corsi teoretici avevano quattro temi ricorrenti: perfezionismo, utilitarismo, intuizionismo e costruttivismo kantiano. C'è un'eco di questi corsi in JFR. Nella metà degli anni Settanta Rawls modificò questa lista concentrandosi maggiormente sul costruttivismo kantiano, in concomitanza con la preparazione delle sue *Dewey Lectures* del 1980 (KCMT, v. cap. III, par. 3). I corsi sulla storia del pensiero morale e politico rimasero un elemento costante nella sua vita accademica. Rawls era convinto che lo studio dei classici fosse più importante di quanto ritenuto da molti altri filosofi americani di formazione analitica. Egli pensò sempre che filosofia e storia della filosofia fossero reciprocamente legate, e anche per questo assunse un atteggiamento di rispetto verso il testo dei classici che pochi altri

grandi filosofi del recente passato hanno avuto. La pubblicazione dei due volumi LHMP e LHPP mostra la sua conoscenza di molti grandi autori del passato come Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Hume, Butler, Sidgwick e Leibniz. Nello scritto *Some Remarks about My Teaching* (1993), parlando degli autori che di solito presentava a lezione, Rawls scrisse: «Il testo deve esser conosciuto e rispettato, e una dottrina va presentata nella sua forma migliore». E nel medesimo scritto: «Ho sempre ritenuto, per esempio, che gli autori che studiavamo fossero molto più bravi di me. Se non lo fossero stati, perché mai avrei dovuto, studiandoli, sprecare il mio tempo e quello degli studenti?».

Rawls rifiutava uno studio storico di tipo antiquario dei classici, ma al tempo stesso non accettava l'importazione di concetti moderni all'interno dei testi. Verso la fine del suo *Some Remarks about My Teaching*, parlando di Kant (di cui era uno specialista), scrisse:

Non sono mai stato soddisfatto della mia comprensione della visione generale di Kant. Questo fatto lascia un certo amaro in bocca, e mi sovviene della storia di John Marin, un grande acquerellista americano [...]. Per otto anni negli anni Venti Marin andò a Stonington, Maine, per dipingere; e Ruth Fine, che scrisse uno splendido libro su Marin, ci racconta di essere andata lì per vedere se poteva trovare qualcuno che lo aveva conosciuto al tempo. Alla fine riuscì a trovare un pescatore di aragoste che le disse: «Ma sì, lo conoscevo tutti. Ogni giorno usciva con la sua piccola barca per dipingere, tutte le settimane, tutte le estati. E, pover'uomo, si sforzava tanto, ma non ci azzecava mai». Lo stesso si potrebbe dire per me.

Negli Usa l'atmosfera degli anni Sessanta era dominata dalla guerra in Vietnam. Rawls non si sottrasse a una riflessione critica su questo tema. Tenne un corso sui problemi della guerra nel 1969, in cui discusse la giustificazione americana per partecipare alla guerra nel Vietnam. Rawls riteneva che quella fosse una guerra ingiusta, e questa tesi è presente in TJ e in LoP. In un senso generale, in TJ si legge che una guerra ingiusta può dipendere dalle pressioni di potenti lobby affari-

stiche. Più specificamente, l'eco di questo periodo si riflette nei famosi paragrafi di TJ sulla disobbedienza civile e sull'obiezione di coscienza, e in alcuni paragrafi di LoP.

Rawls trascorse l'anno accademico 1969-70 presso il Center for Advanced Studies della Stanford University, dove completò TJ. L'opera fu pubblicata nel 1971, dopo che Rawls ebbe terminato l'indice analitico, uno dei migliori indici che siano mai stati preparati (senza computer). Il compito teoretico principale di TJ era quello di formulare una teoria della giustizia sociale e politica alternativa all'utilitarismo. Col senno di poi, possiamo dire che Rawls riuscì in pieno nell'impresa. Il dizionario del pensiero politico cambiò radicalmente dopo TJ, introducendo a pieno titolo nuovi termini quali «posizione originaria», «velo di ignoranza», «principio di differenza», «generazioni future».

TJ ebbe un successo di gran lunga superiore alle aspettative, obbligando in qualche modo Rawls a cambiare i suoi piani. Invece di scrivere un libro sulla psicologia morale, come era nelle sue intenzioni, egli fu obbligato a rispondere a migliaia di critici. Grosso modo, Rawls ottenne reazioni simpatetiche da liberali e socialdemocratici, e reazioni ostili dalla sinistra radicale, dai libertari e dall'estrema destra. Ma ci furono anche numerose critiche filosofiche di diverso tipo, quali quelle post-moderniste, relativiste, religiose e femministe. Nel 1979 Rawls fu nominato professore ordinario a Harvard, la più rilevante posizione accademica dell'università, nella cattedra che era prima stata occupata da Kenneth Arrow. Tra i colleghi di Rawls a Harvard, durante il suo lungo magistero, ci furono Dreben, Cavell, Quine, Goodman, Putnam, Scanlon, Nozick, Sen, Korsgaard.

Per molti anni, TJ rimase l'unico libro pubblicato da Rawls. Nel 1993, però, egli pubblicò il suo secondo grande libro, PL. Questo libro faceva seguito a una serie di articoli degli anni Ottanta, in cui egli aveva rivisto sostanzialmente alcune parti di TJ e proposto alternative teoretiche. PL è dedicato a un tema diverso rispetto a TJ, quello della legittimità politica. Il libro conclude un lungo e complesso processo di autorevisione, dato che sin dalla fine degli anni Settanta Rawls cominciò ad avere dubbi su un argomento centrale della terza parte di TJ. L'argomento in questione concerne la stabilità

sociale in coerenza con i principi di giustizia. In PL, la centralità dell'etica politica tipica di TJ è in parte sostituita da una visione più austera e realistica della politica. Se volessimo, potremmo sostenere che in PL noi abbiamo più Lincoln e meno Kant che in TJ. I due libri hanno tuttavia un forte legame reciproco. Senza dubbio, le prime reazioni dopo PL furono critiche, in special modo da parte di alcuni rawlsiani convinti. Questi percepirono un senso di perdita, e qualcuno addirittura pensò a un cedimento nei confronti dei critici.

Alcune delle idee centrali di PL – in particolare la relazione tra religione e liberal-democrazia – sono state ripresentate al meglio nell'ultimo saggio pubblicato da Rawls in vita, *The Idea of Public Reason Revisited* (1997), ora incluso nei CP. Nel 1997, in qualità di *amicus curiae*, Rawls contribuì anche alla cosiddetta *Philosophical Brief*, presentata alla Corte Suprema. Questo scritto – promosso da Ronald Dworkin e firmato anche da Thomas Nagel, Robert Nozick, Thomas Scanlon e Judith Jarvis Thomson – si pronunciava a favore del suicidio medicalmente assistito. La Corte Suprema decise in maniera contraria alle intenzioni dei sei autorevoli firmatari, e Rawls con un atteggiamento tipico ebbe a commentare che la Corte in fin dei conti non aveva torto.

Nel corso della sua vita, Rawls ha formato un numero impressionante di validi filosofi, tra cui Thomas Nagel, Thomas Scanlon, Alan Gibbard, Norman Daniels, Sissela Bok, Samuel Freeman, Barbara Herman, Joshua Cohen, Christine Korsgaard, Jean Hampton, Thomas Pogge, Paul Weithman, Sharon Loyd, Onora O'Neill, Erin Kelly, Nancy Sherman. Molti tra questi sono donne, un ulteriore esempio dell'equità rispetto al genere di Rawls. In questo modo le idee di Rawls hanno avuto anche un'influenza maggiore negli Usa e in tutto il mondo.

Nel 1995 Rawls ebbe un ictus. Fu il primo di una serie che rese la sua attività progressivamente impossibile. Dopo l'ictus, Rawls pubblicò LoP (1999), finito con l'aiuto della moglie e del suo collega e amico Burton Dreben. LoP presenta e difende i principi di giustizia che dovrebbero guidare la politica estera di una liberal-democrazia. Rawls non aveva pubblicato molto sugli aspetti internazionali di una teoria della giu-

stizia fino al 1993, anno in cui aveva pubblicato il saggio *The Law of Peoples* nell'ambito di una serie di conferenze sui diritti umani (organizzate da Amnesty International a Oxford). Il dibattito seguito a LoP si è incentrato su una supposta incoerenza di Rawls: a livello internazionale egli avrebbe consentito, in termini di libertà ed eguaglianza, ciò che invece non avrebbe mai accettato nell'ambito della politica interna. Egli è stato accusato, in altre parole, di mettere da parte a livello globale quegli ideali di libertà ed eguaglianza che avevano reso famoso TJ. Negli ultimi anni, tuttavia, è emersa un'altra interpretazione di LoP. Secondo quest'ultima interpretazione, LoP esemplifica la metodologia istituzionale di Rawls ed è da questo punto di vista coerente con TJ e PL. C'è da notare una caratteristica strana comune ai lavori di Rawls: dopo un periodo di duro attacco critico essi tornano all'attenzione generale, più forti di prima.

Tra le altre opere pubblicate, le già menzionate JFR (2001, v. cap. III, par. 2), LHMP (2000) e LHPP (2007) sono state curate da ex studenti di Rawls. JFR è probabilmente la migliore guida alla visione del secondo Rawls. LHMP e LHPP servono a trovare il legame tra Rawls e il pensiero politico moderno.

Rawls è morto all'età di 81 anni nella sua vecchia casa di Lexington, il 24 novembre 2002. Dopo la sua morte, i necrologi sui maggiori giornali statunitensi erano sorprendentemente lunghi e numerosi. Nonostante la sua enorme fama accademica, Rawls si rifiutò sempre di essere un uomo pubblico e non amò i riconoscimenti. Accettò comunque lauree *honoris causa* da Princeton, Harvard e Oxford (le grandi università della sua vita). Nel 1999 ricevette il Rolf Schock Prize in logica e filosofia dall'Accademia reale svedese delle scienze. Lo stesso anno il presidente Clinton conferì a Rawls la National Humanities Medal.

2. *La visione teorico-politica di Rawls*

Rawls ha sempre pensato che la filosofia politica dipende dalla struttura istituzionale. Questi presupposti istituzionali

corrispondono, per Rawls, a quelli che caratterizzano la liberal-democrazia. Rawls non mette mai in discussione la liberal-democrazia nella sua opera. Non c'è niente di nuovo in filosofia politica da questo punto di vista: «Coloro che si occupano di questa dottrina non devono essere visti come esperti [...]. La filosofia politica non ha alcun accesso speciale a verità fondamentali» (LMPP, p. 3).

La filosofia politica non possiede una speciale autorità, perché in liberal-democrazia l'autorità risiede esclusivamente nelle mani dei cittadini. In questo senso, la filosofia politica rawlsiana non è platonica e non ci sono filosofi-re. Piuttosto la filosofia politica nasce dalla cultura politica condivisa di una società liberal-democratica.

Questa apparente modestia ha una sofisticata controparte teoretica. Da questo punto di vista Rawls è un costruttivista kantiano. Il costruttivismo di Rawls è una strategia teoretica complessa e ci torneremo su più avanti (nella parte su PL). Possiamo anticipare qui che si tratta di un'alternativa al platonismo, al naturalismo e al realismo. La filosofia morale e politica non consiste – in questa ottica – nella scoperta di verità che esistono indipendentemente dal contesto dell'interazione umana. Al contrario, essa parte da assunzioni già presenti nella cultura pubblica della liberal-democrazia. Su questa si fonda anche la struttura profonda del «contratto sociale», una vecchia conoscenza della filosofia politica cui Rawls ha dato nuovo significato.

In questo modo, la filosofia politica invita a riflettere criticamente sulla struttura istituzionale alla ricerca di un consenso ideale che permetta di superare i più aspri disaccordi. Il consenso ideale pubblico è l'idea centrale su cui si basa il liberalismo di Rawls. Si tratta di un consenso per le «giuste ragioni», e il liberalismo non dovrebbe mai essere strumento di stabilità a fronte di uno *status quo* ingiusto. La legittimazione politica, e con essa il consenso, è legata alla possibilità di giustificare a tutti i cittadini la struttura di base di un regime liberal-democratico.

Un'unanimità del genere sarebbe impossibile se un regime liberal-democratico non fosse capace di assicurare alcuni ele-

menti fondamentali, come: una lista di libertà fondamentali, con connesse priorità; i mezzi per rendere effettivo l'uso di tali libertà; un sistema socio-economico che garantisca eguaglianza di opportunità per tutti e uno standard minimo per i più svantaggiati (*worst-offs*). Queste sono poi le parti costitutive della teoria della giustizia come equità che Rawls presentò in TJ. Tutte le dottrine politiche ragionevoli, però, dovrebbero almeno in parte condividere questi scopi generali, anche nei modi differenti con cui argomentano in loro favore, come del resto si sostiene in PL.

3. *Ipotesi ermeneutiche*

L'opera di Rawls può essere divisa in due periodi e tre parti. Il primo periodo, o Rawls1, comincia con le tesi (la tesi di laurea e di dottorato) nella seconda metà degli anni Quaranta e finisce nel 1980, anno in cui Rawls scrive KCMT. Questo periodo è dominato da TJ. Il secondo periodo, o Rawls2, comincia con le nuove assunzioni su persona e società del 1980 e continua fino alla morte di Rawls (2002). La prima parte coincide con il primo periodo. Il secondo periodo, invece, consiste di due parti: una imperniata su PL (1993, 1996) e i lavori che lo preparano, e l'altra su LoP (1999). Questa ricostruzione non rende del tutto giustizia ad altre opere significative di Rawls, come LHMP (2000), LHPP (2007) e JFR (2001), e infine la tesi di laurea BMSF (2009). Tali opere sono comunque qui adoperate come supporto interpretativo.

Questo libro è scritto avendo in mente tre ipotesi ermeneutiche, che io chiamo rispettivamente interpretativa, metodologica e teoretica. L'ipotesi interpretativa riguarda il dibattito su continuità-discontinuità rispetto ai due periodi in cui è divisa l'opera di Rawls. Io sono per l'ipotesi della continuità, ma devo ammettere che la questione è controversa. Se si privilegia la continuità, come nel mio caso, si sostiene che i cambiamenti tra Rawls1 e Rawls2 sono funzionali a un medesimo progetto teorico-politico. In linea di massima, le mie ragioni per la continuità sono di natura pragmatica. Sotto la sua egida

è più facile comprendere il pensiero di Rawls nella sua integrità e Rawls stesso la prediligeva. Più di ogni altra ragione, però, io credo che la continuità serva a farci leggere Rawls¹ alla luce anche di Rawls², e che questo modo sia l'unico per avere una comprensione coerente del suo lavoro nel tempo. Questa comprensione deve partire, a mio avviso, dalla consapevolezza che Rawls intese sempre fornire una giustificazione pubblica e non una dimostrazione logica. Concetti come quelli di struttura di base (*basic structure*) ed equilibrio riflessivo (*reflective equilibrium*) nell'ambito della visione di Rawls mettono bene in evidenza come questo tipo di giustificazione sia connesso alle pratiche istituzionali. Naturalmente, quando si parla di continuità bisogna intendere «continuità relativa». Perché cambiamenti tra Rawls¹ e Rawls² ce ne sono, come mostra tra l'altro anche la divisione in due periodi e tre parti. Ci sono così discontinuità locali rilevanti, come per esempio il ripudio della teoria della scelta razionale, o la mutata concezione della stabilità. Ci sono, poi, concetti nuovi e importanti in Rawls², come quelli di «concezione politica», «consenso per intersezione» (*overlapping consensus*) e «ragione pubblica».

L'ipotesi metodologica propone un filo rosso attraverso cui si può leggere in maniera unitaria tutta l'opera di Rawls. Come vedremo questo filo rosso è costituito dalla celebre (nella rawlsologia) «priorità del giusto» (*priority of the right*). In tutta l'opera di Rawls, il giusto (*right*) precede il buono (*good*) nel senso che in tutte le deliberazioni pratiche che riguardano la giustizia, desideri e preferenze (che definiscono ciò che è buono per le persone) devono essere subordinati alle richieste del giusto. Rawls presenta la priorità del giusto in TJ (pp. 30-32; ed. riv., pp. 27-30 e § 85); la riformula in maniera più elaborata in PL: «la priorità del giusto (nella sua accezione generale) implica che le idee del bene che usiamo devono essere idee politiche, per cui non abbiamo bisogno di affidarci a una concezione comprensiva del bene, ma ci bastano idee ritagliate su misura in modo da inserirsi nella concezione politica; e in secondo luogo implica (nella sua accezione particolare) che i principi di giustizia impongono limiti ai modi di vivere ammissibili» (PL, pp. 180-81).

L'interpretazione usuale della priorità del giusto coincide con quella che Rawls chiama la sua «accezione particolare». Le scelte ammissibili delle persone non possono eccedere i limiti del giusto. In questo modo, Rawls nega pari valore alle preferenze in contrasto all'utilitarismo. La priorità del giusto, tuttavia, può essere adoperata anche in sintonia con quella che Rawls chiama la sua «accezione generale». In questo senso, la priorità del giusto implica la presenza di vincoli sulle concezioni ammissibili del bene. Concetti fondamentali di PL come quelli di «consenso per intersezione» e «ragione pubblica» dipendono da questa restrizione e quindi indirettamente dalla priorità del giusto.

Così facendo, Rawls non considera mai i disaccordi sul buono (sul bene) allo stesso modo di quelli sul giusto (sulla giustizia). I primi sono consentiti e incoraggiati, i secondi vanno limitati. In questa maniera, il modo in cui la priorità del giusto contrasta con lo spirito dell'utilitarismo in TJ si sovrappone ai vincoli posti alle dottrine comprensive in PL nell'ambito di una fondamentale asimmetria tra buono e giusto. Questa asimmetria sottolinea il carattere istituzionalista della teoria che viene ulteriormente chiarito dall'ipotesi teoretica.

L'ipotesi teoretica si allontana maggiormente dal testo di Rawls. Essa è basata sulla distinzione tra giustificazione e legittimazione (su cui torneremo discutendo PL). In linea generale, per giustificazione intendo la forza normativa di una concezione teoretico-politica. Per legittimazione, invece, intendo il consenso condiviso sulle istituzioni tra i cittadini di un regime liberal-democratico. L'ipotesi teoretica sostiene che giustificazione e legittimazione così intese sono complementari.

La giustificazione coincide con la ricerca del migliore argomento, è intrinsecamente sostantiva, funziona dall'alto in basso, ed è radicata nelle fondamenta etiche e metafisiche di una specifica cultura. La legittimazione, invece, poggia su una prassi istituzionale, riguarda il processo politico, funziona dal basso in alto, e non fa appello diretto alle radici di una cultura specifica. Assumendo il «fatto del pluralismo» in liberal-democrazia, si possono avere diverse giustificazioni plausibili in

conflitto tra loro, ma se vogliamo stabilità dobbiamo presupporre una legittimazione istituzionale unitaria. Il concetto di legittimazione, in questi termini, è meno usuale di quello di giustificazione. Per legittimazione, intendo una forma di legittimità diffusa attribuita alle istituzioni principali.

Se trasferiamo l'argomento astratto sulla distinzione giustificazione-legittimazione nell'ambito di un problema sui fondamenti della giustizia politica, ne traiamo la conclusione che l'esistenza di una struttura di base giusta non dipende soltanto da una giustificazione teoretica. Dipende anche da un modello di interazione istituzionale ben riuscito. Soltanto un'idea simile di legittimazione permette infatti di superare lo strutturale pluralismo delle giustificazioni.

II. «UNA TEORIA DELLA GIUSTIZIA»

TJ è diviso in tre parti, la prima intitolata *Teoria*, la seconda *Istituzioni*, la terza *Fini*. Ogni parte, a sua volta, consta di tre capitoli. Nella prima parte sono ripresi e rielaborati articoli degli anni precedenti, già abbastanza noti tra gli studiosi, come *Justice as Fairness* (1957; ed. riv. 1958) e *Distributive Justice: Some Addenda* (1968). Nella seconda parte, compaiono temi trattati in *Constitutional Liberty* (1963), *Distributive Justice* (1967) e *The Justification of Civil Disobedience* (1966). La terza parte, da questo punto di vista, è forse quella più originale in assoluto, poiché un solo capitolo (cap. 8) tratta lo stesso tema di *The Sense of Justice* (1963), mentre il resto non era mai stato trattato prima, a cominciare dalla sofisticata teoria del bene e dai suoi rapporti con il giusto nell'ottica della stabilità. Per ragioni complesse, che cominciano comunque dalla sua oggettiva importanza, il dibattito su TJ si è concentrato – perlomeno nei primi anni dopo il 1971 – sulla prima parte. Solo negli ultimi anni, la terza parte – anche perché Rawls ci è tornato su criticamente – ha avuto un rilievo nella discussione scientifica pari al suo valore teorico. Mentre la seconda parte, quella istituzionale, è sempre stata negletta, anche a co-

sto di creare qualche incomprendimento non necessaria su alcune tesi di Rawls.

1. *La rivoluzione di Rawls*

TJ ha cambiato profondamente la filosofia politica. Negli anni Cinquanta e Sessanta la filosofia politica sembrava in un vicolo cieco, ed era caratterizzata da uno stanco primato accademico di tesi utilitariste. Dopo TJ, la filosofia politica ha invece ripreso un vigore straordinario. Libertà civili e giustizia sociale sono state sempre più considerate complementari, le teorie dei diritti hanno sopravanzato quelle dell'utilità.

La popolarità sui media a larga diffusione della filosofia in lingua inglese è solitamente modesta. L'uscita di TJ costituì un'eccezione a questa tendenza. Per limitarsi al solo mondo anglosassone, TJ ricevette, infatti, recensioni prestigiose da giornali a grande diffusione come «The New York Times», «The Washington Post», «The Observer», «The Times Literary Supplement», «The Economist», «The New York Review of Books», ed entusiastico accoglimento da riviste d'élite ma non specializzate in filosofia politica e morale come «The Spectator», «The New Republic», «The Nation», «New Statesman», «The Listener» e molte altre. Le ricadute accademiche sono state tanto numerose da rendere praticamente impossibile un controllo rigoroso della letteratura su TJ.

Non è facile dare conto delle ragioni di tanto successo, in specie perché TJ è un libro lungo (circa 600 pagine) e difficile. Inoltre, TJ è un libro basato su di uno straordinario rigore argomentativo, cosa di per sé lodevole, ma sicuramente non foriera di facile popolarità. Si potrebbe pensare che in TJ Rawls esprima delle tesi politiche complesse, ma particolarmente originali e radicali, come per esempio quelle di Marx nel *Capitale*. Ma neppure una spiegazione del genere regge. Il liberalismo di Rawls è certamente originale e più egualitario del solito, in specie se paragonato agli standard statunitensi. Tuttavia la sostanza degli argomenti politici ed economici in

senso stretto affrontati da Rawls non può dirsi particolarmente radicale.

Si potrebbe pure pensare che l'impatto imprevisto del libro sia stato dovuto a una certa stanchezza provata da molti per un modo formalistico di fare filosofia morale e politica, che era stato per anni dominante nella tradizione anglosassone. C'è sicuramente qualcosa di vero in ciò. In effetti, Rawls con TJ inaugurò un ritorno ai grandi temi classici di natura sostantiva dell'etica e della politica, quelli tipici di Hobbes, Locke, Rousseau, John Stuart Mill. Ma anche questa spiegazione regge fino a un certo punto. Se leggete TJ, trovate poche pagine su argomenti caldi del dibattito pubblico, imbatrendovi invece in centinaia di sofisticati argomenti di carattere metodologico e normativo, che difficilmente possono suscitare entusiasmo diffuso. Inoltre, lo stile di Rawls in TJ non assomiglia a quello dei classici prima citati, che spesso e volentieri sono anche scrittori godibili, ma è invece rigidamente accademico.

Tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta del secolo scorso, si vivevano anni speciali per gli Stati Uniti e per l'Europa, che seguivano negli Usa alle marce per i diritti civili, al Black Liberation Movement e alla mobilitazione contro la guerra in Vietnam, e in Europa a tutto quel periodo di turbamenti culturali e sociali cui diamo il nome di «Sessantotto». C'era probabilmente bisogno di una sintesi teorica capace di proporre una ricostruzione istituzionale che tuttavia rendesse conto anche dello spirito dei movimenti precedenti. TJ è un tentativo riuscito di fornire una sintesi del genere.

L'idea di giustizia sociale o distributiva viene riproposta da Rawls in maniera differente non solo da quella dell'antichità, ma anche da quella di liberali e socialisti moderni e contemporanei. Secondo Rawls, i cittadini di uno Stato liberal-democratico non dovrebbero mai accettare le ineguaglianze socio-economiche dovute a un sistema di istituzioni che non siano in grado di giustificare moralmente gli uni agli altri.

Una tesi del genere ha conseguenze economico-sociali egualitarie. In realtà, basterebbe sostenere un puro egualitarismo, e nessuno avrebbe titolo per dolersene. Ma questa solu-

zione semplicistica non viene accettata da Rawls. Le istituzioni sono, per lui, assetti destinati a realizzare il vantaggio reciproco attraverso la cooperazione. Da ciò segue che un egualitarismo puro o radicale non sarebbe soddisfacente, perché escluderebbe soluzioni istituzionali in grado di avvantaggiare tutti. Il puro egualitarismo andrebbe, infatti, a scapito degli incentivi, e quindi si tradurrebbe in minore efficienza.

2. *Le idee fondamentali*

Le idee fondamentali di TJ sono presentate già nei primi paragrafi del primo capitolo, a cominciare dal ruolo della giustizia sociale per andare alla centralità della struttura di base e all'equilibrio riflessivo, per finire con l'importanza della giustificazione e il contrasto con altre dottrine quali l'utilitarismo e l'intuizionismo.

Il progetto di TJ consiste nel proporre e difendere una concezione liberale ed egualitaria della giustizia sociale. La giustizia sociale, per Rawls, riguarda quella che egli chiama struttura di base, e il modo in cui in questo ambito sono regolate le principali istituzioni sociali. Per Rawls, «la giustizia è la prima virtù dei sistemi sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria, per quanto semplice ed elegante, deve essere abbandonata o modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, non importa quanto efficienti e ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste» (TJ, p. 25).

Rawls concepisce la società come un'intrapresa cooperativa destinata ad avvantaggiare tutti i suoi membri. I più avvantaggiati dal *surplus* cooperativo dovranno così tassarsi per ricompensare quanti hanno tratto minore vantaggio. Ma anche costoro, nell'ottica rawlsiana, non possono tirare troppo la corda: i loro vantaggi dipendono da una quota dei guadagni dei più fortunati e dotati, e quindi anche gli svantaggiati non hanno troppo interesse a far diminuire tali guadagni nel loro complesso.

Progettare un sistema di istituzioni in grado di rendere la società «equa» (*fair*) in questo senso vuol dire progettare le basi pubbliche di una società «bene-ordinata» (*well-ordered*). Una società è bene-ordinata – secondo Rawls – «quando non soltanto è tesa a promuovere il benessere dei propri membri, ma è anche regolata in modo effettivo da una concezione pubblica della giustizia. Ciò significa che si tratta di una società in cui (1) ognuno accetta e sa che gli altri accettano i medesimi principi di giustizia e (2) le istituzioni fondamentali della società soddisfano generalmente, e in modo generalmente riconosciuto, tali principi» (TJ, pp. 26-27).

Questi principi sono così presentati da Rawls in una versione matura (elaborata dopo TJ):

(1) Ogni persona ha uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l'equo valore delle uguali libertà politiche, e solo di queste.

(2) Le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa eguaglianza di opportunità; secondo, dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società (PL, p. 25; si veda anche JFR, p. 49).

Se guardiamo alla struttura di regole della società nella prospettiva dei singoli, non stupisce che ogni individuo voglia una quota maggiore possibile di benefici e una quota minore di costi. Un problema di giustizia nasce proprio dal conflitto di simili pretese, conflitto che i membri della società vivono congiuntamente alla volontà di cooperare. Quella che Rawls definisce «priorità del giusto» assicura che gli individui rawlsiani siano disponibili a sacrificare le loro preferenze personali in nome del rispetto di principi di giustizia capaci di giustificare un assetto sociale equo per tutti i cittadini. La priorità del giusto coincide con l'idea che le scelte delle persone, scelte tese al raggiungimento del proprio bene, non possono andare al di là dei limiti posti dalla giustizia.

Una società può aspirare a dirsi giusta quando i diritti e i doveri che le istituzioni sociali principali assegnano agli individui sono coerenti con un'idea di distribuzione equa. L'insieme delle istituzioni maggiori viene chiamato da Rawls «struttura di base», e costituisce l'oggetto principale di una teoria della giustizia. Come Rawls scrive nelle prime pagine di TJ: «secondo noi l'oggetto principale della giustizia è la struttura di base della società, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale» (TJ, p. 28).

Il concetto di struttura di base si rivela centrale nell'ambito di TJ, e di tutta l'opera di Rawls. La Costituzione di uno Stato, la proprietà privata, la stessa organizzazione dell'economia, la natura della famiglia fanno parte della struttura di base. La tesi implica che la teoria della giustizia di Rawls ritiene le istituzioni esistenti rilevanti per la formulazione e la giustificazione dei principi di giustizia. I principi di giustizia non sono indipendenti dalle pratiche sociali cui si riferiscono, e non c'è da parte di Rawls alcun tentativo di «formulare principi primi ugualmente validi per tutti gli oggetti» (PL, p. 217).

Una tesi come questa ha conseguenze rilevanti. In primo luogo, per Rawls, i principi di giustizia sono principi rivolti alle istituzioni, piuttosto che direttamente alla condotta individuale. La struttura di base di una società giusta consiste di istituzioni cui si delega l'applicazione dei requisiti di giustizia. La giustizia di un sistema sociale è in qualche modo indipendente dal modo in cui gli individui che ne fanno parte scelgono. Una tesi del genere implica la difficoltà di mettere in rapporto l'ambito individuale con quello istituzionale.

In secondo luogo, il rilievo della struttura di base riguarda la cosiddetta «giustizia di sfondo» (*background justice*). Si assicura in questo modo che le condizioni di partenza per una distribuzione giusta siano ragionevolmente eque. In questo modo, Rawls riconosce il ruolo della storia nella teoria, concedendo qualcosa alle visioni lockeane (poi riprese da Nozick) in cui una distribuzione deve tenere conto di come si è pro-

dotto il *distribuendum*. La visione di Rawls è però più ampia, in quanto include una preoccupazione per condizioni sociali di partenza eque.

In terzo luogo, la teoria della giustizia come equità di Rawls si rivolge soltanto a chi faccia parte della medesima struttura di base. L'appartenenza è quindi un dato fondante per essere un soggetto a tutto tondo nell'ambito del paradigma distributivo proposto in TJ. La teoria della giustizia come equità è diretta a cittadini in grado di cooperare normalmente al benessere collettivo in regime di reciprocità. Sono queste le persone che condividono, tendenzialmente per tutta la vita, un sistema di istituzioni. È per questo motivo che la teoria della giustizia come equità non si applica facilmente a chi è straniero o possiede un handicap.

Un ulteriore problema legato a questo dibattito riguarda il mancato trattamento da parte di Rawls della differenza di genere, nonostante la famiglia sia parte importante della struttura di base. Solo più tardi Rawls si preoccuperà di rispondere a queste critiche in JFR (§ 50) e in IPRR (§ 5). La preoccupazione di Rawls è basata sul pluralismo: intervenire nella vita della famiglia talvolta può significare impedire la libertà di scelta degli individui. Più in generale, alle numerose critiche femministe, Rawls può ribattere – seguendo un argomento di Susan Moller Okin – che se in TJ non c'è un approccio diretto alla questione della differenza di genere ci sono però gli strumenti analitici che potenzialmente consentono di attuarlo.

3. *Giustizia sociale e contrattualismo*

In TJ, un problema di giustizia può essere affrontato seriamente solo se il conflitto implicito nella pluralità degli interessi delle parti sociali viene superato in nome di una possibilità di intesa collettivamente attraente.

Una concezione della giustizia siffatta mira a uno specifico tipo di accordo. Questo accordo, che aspira alla giustificazio-

ne unanime, può essere basato secondo Rawls sull'idea di contratto sociale. Come egli scrive: «l'idea guida è piuttosto quella che i principi di giustizia per la struttura di base della società sono oggetto dell'accordo originario. Questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione» (TJ, p. 32).

Nell'età moderna il concetto di contratto sociale – per autori del calibro di Hobbes, Locke, Rousseau e Kant – era il nucleo profondo di una giustificazione dell'autorità politica. Tale giustificazione cerca di chiarire perché ed entro quali limiti i cittadini sono tenuti a osservare determinate regole e norme che dipendono da come sia strutturato il sistema delle istituzioni. La strategia di giustificazione del contrattualismo classico consiste nell'ipotizzare uno «stato di natura», sottolineando le difficoltà che gli umani troverebbero nel convivere in un siffatto stato di natura. Il contratto segna, in questa prospettiva, l'inizio della società civile.

C'è, tuttavia, una differenza tra due modi diversi di concepire il contratto sociale. Per il primo, la cui idea centrale possiamo attribuire a Hobbes, il contratto sociale non dipende da precedenti diritti. Per il secondo, che è quello di Rawls (ma anche di Locke, Rousseau e Kant), al contrario, il contratto sociale dipende anche dall'esistenza di principi indipendenti. Proprio per questa ragione, la seconda versione deve aggiungere alla teoria dell'obbligo politico, che spiega perché l'autorità dello Stato esiste, una teoria della legittimazione, basata sul consenso dei cittadini.

In una versione più primitiva della teoria del contratto, lo stato di natura e il patto sociale hanno un significato non metaforico ma realistico. Ma, dopo la critica di Hume, si sottolinea il carattere ipotetico e virtuale, da vero e proprio esperimento mentale, del contratto stesso. Ciò è evidente nella tradizione che va da Kant a Rawls. Gli obblighi politici dipendono, in questa versione del contrattualismo, dall'immaginare una situazione iniziale puramente ipotetica in cui una struttura di base non esista, per poi contrapporle la società civile e

la nascita dei vincoli etico-politici. Il contratto sociale ha poi successo se ogni cittadino può riconoscerne le ragioni sottostanti, e si impegna ad accettarne i vincoli.

In TJ questo suggerimento iniziale si trasforma in una complessa costruzione analitica, che culmina nella cosiddetta «posizione originaria»:

Dal punto di vista della giustizia come equità la posizione originaria di eguaglianza corrisponde allo stato di natura della teoria tradizionale del contratto sociale. [...] Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili. Assumerò anche che le parti contraenti non sappiano nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche. I principi di giustizia vengono scelti sotto un velo di ignoranza (TJ, p. 33).

Secondo Rawls, la posizione originaria è uno strumento indispensabile per raggiungere un accordo «equo» (*fair*), che è poi, dopo tutto, l'unico in grado di garantire un «impegno fermo in anticipo».

4. *Il contrattualismo come alternativa all'utilitarismo*

Il contrattualismo costituisce – per Rawls – un'alternativa praticabile alla teoria politica e morale dell'utilitarismo: «Il mio scopo è costruire una teoria della giustizia che costituisca un'alternativa al pensiero utilitarista in generale e, di conseguenza, in tutte le sue diverse versioni» (TJ, p. 42).

Il rapporto intellettuale di Rawls con l'utilitarismo è complicato. Egli conosceva bene le opere classiche di Hume, Mill e Sidgwick, e nutriva per loro una profonda stima intellettuale. Dopo aver scritto prima di TJ un articolo che nel complesso difendeva l'utilitarismo – perlomeno da critiche da lui ritenute semplicistiche –, in TJ Rawls ne diventa un critico sistematico. La contraddizione è, però, solo apparente. Per

Rawls, il pregio maggiore dell'utilitarismo sta nella sua capacità di fornire un ordinamento – tendenzialmente completo – delle scelte in materia di giustizia sociale. Il difetto peggiore, invece, consiste nel fatto che l'utilitarismo seleziona un fine dominante, per esempio, nella sua versione edonistica, il raggiungimento del piacere, e su questo basa i suoi esercizi di massimizzazione. Rawls considera ogni teoria del fine dominante irrazionale e illiberale. Irrazionale, perché tendenzialmente svuota la persona dei suoi interessi reali, mettendola al servizio di uno scopo precedente già dato. Illiberale, perché, per simili ragioni, sacrifica i valori dei singoli in nome di quelli del collettivo.

Il contrattualismo rawlsiano adotta una prospettiva deontologica che viene contrapposta in TJ a quella teleologica (utilitarista). Per Rawls, una teoria della giustizia teleologica privilegia la tesi secondo cui il giusto consiste semplicemente nella massimizzazione del bene. Questa definizione rientra tutto sommato negli standard, ma Rawls vi aggiunge che, sempre nell'ambito della visione teleologica, il bene viene definito in maniera del tutto indipendente dal giusto (TJ, pp. 44-45). Una teoria deontologica viene poi definita per differenza specifica come una che non sia teleologica. Il disaccordo con l'utilitarismo, in quanto dottrina teleologica, non sta nella prima parte della definizione di teleologia, cioè nel consequenzialismo, ma nella seconda. Rawls, in altre parole, non è anti-consequenzialista.

Su queste basi, Rawls in TJ si contrappone insieme al perfezionismo e all'utilitarismo in nome del pluralismo e dei diritti individuali. Il perfezionismo tende – secondo Rawls – a «progettare le istituzioni e a definire i doveri e gli obblighi per gli individui in modo da massimizzare il raggiungimento dell'umana eccellenza nell'arte, nella scienza e nella cultura» (TJ, p. 325). Le teorie perfezionistiche hanno una struttura teleologica. Le istituzioni sociali sono, in questa ottica, disegnate per ottenere uno scopo ritenuto prevalente. Questa visione, secondo Rawls, genera problemi per la libertà individuale, se non altro perché ci sono differenti versioni di ciò che è buono o eccellente. E proprio per questa ragione Rawls le rifiuta.

Uno Stato perfezionistico non può consentire ai cittadini di scegliere la propria concezione del bene in accordo con gli interessi e i desideri di ciascuno. Non è pensabile in liberal-democrazia cercare di imporre alle istituzioni una specifica visione del bene.

Analoga è la critica sostanziale che Rawls muove all'utilitarismo. Per Rawls, l'utilitarismo generalizza indebitamente dal caso uni-personale a quello interpersonale, e perciò ignora la «distinzione» tra le persone (TJ, p. 47). Per questo stesso motivo, l'utilitarismo non può avere, se non indirettamente, una politica della distribuzione e quindi una vera e propria teoria della giustizia: «La caratteristica più sorprendente delle tesi utilitariste sulla giustizia è che il modo in cui questa somma di soddisfazioni è distribuita tra gli individui non conta» (TJ, p. 45).

Per Rawls, al contrario, proprio questo aspetto distributivo e deontologico è importante. Posso decidere, per quanto mi riguarda, di sacrificare il mio benessere attuale in nome di un progetto a lunga scadenza cui tengo in particolar modo, ma sarebbe assurdo pretendere che io sia obbligato a sacrificare la mia felicità presente, senza che mi sia presentata una giustificazione convincente, in nome di quella futura della società nel suo complesso. Nel primo caso, infatti, il *trade-off* è affatto interno alla mia persona e ho tutto il diritto di farlo. Nel secondo, invece, esso avviene tra vite di persone diverse e non si ha diritto a farlo. Quello che è del tutto giustificato dentro una vita può essere inaccettabile attraversando le vite. In questo caso, l'attacco alla teleologia è l'altra faccia di un principio di rispetto per la separatezza delle persone. Di questa, gli utilitaristi non tengono conto perché la «visione [utilitarista] della cooperazione sociale è la conseguenza dell'estensione alla società del principio di scelta per un solo uomo, e successivamente della messa in opera di questa estensione, che comprime tutti gli individui in uno solo mediante gli atti immaginativi dell'osservatore imparziale simpatetico. *L'utilitarismo non prende sul serio la distinzione tra persone*» (TJ, p. 47, corsivo mio).

5. Parte prima: teoria

5.1. La posizione originaria

La tesi centrale all'interno della teoria della giustizia come equità si basa sul presupposto che persone libere ed eguali aderirebbero in condizioni ideali a due principi di giustizia. Rawls, in TJ, offre diversi argomenti che hanno lo scopo di giustificare questa tesi. Tuttavia, l'argomento principale in favore dei due principi è quello della posizione originaria (TJ, cap. 3). L'idea sottostante la posizione originaria è che – in questa situazione particolare di imparzialità – due principi di giustizia verrebbero scelti da rappresentanti razionali di persone libere ed eguali che intendono realizzare un ideale di società ben ordinata.

La posizione originaria è il modo specifico di costruire una situazione iniziale adeguata agli scopi generali della teoria della giustizia di Rawls. Il contratto sociale che Rawls ha in mente assomiglia a un esperimento mentale. L'idea di fondo è che se questo esperimento mentale è ben costruito, allora esso dovrebbe catturare al meglio le intuizioni morali di persone libere ed eguali sul tema della giustizia sociale. La posizione originaria è, da questo punto di vista, un «artificio espositivo» (*device of representation*). In questo senso, Rawls cerca di de-trascendentalizzare il modello kantiano di soggetto e di contratto, per calarlo nella realtà storica di una moderna società liberal-democratica.

Un argomento contrattualista può essere considerato in grado di giustificare un principio (o un insieme di principi) di giustizia distributiva solo se può esserlo la tesi morale sottostante. Quest'ultima, a sua volta, può essere giustificata se:

(a) tutte le persone vincolate dal principio hanno una buona ragione per farlo proprio. Questa ragione riguarda innanzitutto il *distribuendum*, cioè l'oggetto che la teoria della giustizia intende distribuire (ad esempio, l'utilità generale, il rispetto di alcuni principi fondamentali, il godimento di alcuni beni primari ecc.), e poi il modo, che dovrebbe essere giusto, con cui esso viene distribuito;

(b) tutte le persone vincolate hanno una buona ragione per rispettarlo ritenendo che anche gli altri lo facciano, in un regime di reciprocità e pubblicità.

Queste condizioni servono, nelle intenzioni di Rawls, a trasformare una situazione articolata di scelta in un caso di giustizia procedurale pura. Ma non catturano ancora il senso del vero e proprio argomento contrattualista. Quest'ultimo è chiarito solo se si aggiunge la seguente condizione:

(c) la buona ragione per fare proprio un principio – come previsto in (a) e (b) – non consiste solo nel modo in cui il *distribuendum* è ripartito o nella struttura istituzionale cui si applica, ma nel fatto che tale *distribuendum* in una determinata struttura istituzionale potrebbe essere oggetto di un accordo ipotetico e unanime come quello accettato dalle parti in posizione originaria.

La caratteristica centrale della posizione originaria è quel tipo speciale di imparzialità che Rawls battezza *fairness* e che ho tradotto in italiano, dopo non poche esitazioni, con «equità». La nozione di equità è introdotta esplicitamente da Rawls in TJ attraverso il concetto di «velo di ignoranza», ma la posizione originaria implica altri elementi costitutivi.

(1) Il primo elemento della posizione originaria è costituito dalla *lista delle alternative* tra cui si scelgono i principi di giustizia. Tali principi, in sostanza, non sono scelti per così dire in assoluto, ma attraverso un confronto con alcune alternative teoriche sulla giustizia distributiva esistenti sul mercato delle idee. Rawls esclude dal suo elenco alternative sicuramente importanti, come il marxismo e il libertarismo. Egli comunque include nella lista alternative etico-politiche significative quali l'utilitarismo, la teoria della giustizia come equità, il perfezionismo, l'intuizionismo e l'egoismo razionale (TJ, p. 131). In realtà, però, la comparazione tra queste alternative è molto limitata. Il perfezionismo è in qualche modo escluso a priori dal primo principio, l'intuizionismo dalla sua incapacità di decidere nell'ambito di un pluralismo di ragioni concorrenti. L'egoismo razionale è eliminato da uno dei vincoli formali al concetto di giusto. Tutto ciò fa sì che la vera discussione, in cui la posizione originaria funge da elemento

centrale, è ristretta in sostanza a un confronto tra teoria della giustizia come equità e utilitarismo.

(II) Il secondo elemento della posizione originaria è costituito dalle *circostanze di giustizia*. È questa un'idea che Rawls riprende da Hume, ma con una sostanziale differenza: le circostanze di cui parla Hume si riferiscono soprattutto agli uomini, mentre quelle di Rawls alle istituzioni (LHMP, pp. 65 e sgg.).

La prima circostanza è di natura oggettiva, e riguarda la scarsità dei beni rispetto alla domanda. Si tratta di una sorta di condizione necessaria per l'esistenza di un problema di distribuzione, che non sussisterebbe nel caso in cui l'offerta di beni eccedesse i bisogni (in questo caso saremmo in una situazione sociale al di là della giustizia). La seconda è, invece, di natura soggettiva, e concerne l'egoismo moderato degli umani.

Rawls ripropone la base oggettiva come un insieme di «condizioni di scarsità moderata» e l'atteggiamento soggettivo come «reciproco disinteresse» (*mutual disinterestedness*) delle parti. Nel primo caso, si parte al solito dall'assunzione che questioni di giustizia presuppongono una divisione di beni, e che ovviamente se ognuno potesse avere quanto desidera di essi, il problema non sorgerebbe. Ma se la scarsità supera certi limiti, anche per Rawls – come per Hume – non c'è spazio per regole di giustizia. Sotto una soglia minima di benessere le preoccupazioni per libertà e giustizia non hanno spazio.

L'atteggiamento soggettivo invece assume che ci siano risposte standard degli individui alle circostanze oggettive. Gli individui rawlsiani in posizione originaria sono sostanzialmente interessati a perseguire i loro fini, e l'enfasi sul loro disinteresse per gli altri serve a mostrare la connessione tra le circostanze di giustizia e un problema teorico posto in termini di teoria della scelta razionale.

(III) Per Rawls, i *vincoli formali al concetto di giusto* esistono in ogni teoria morale che si occupi della giustizia.

Rawls identifica cinque vincoli formali a tale concetto:

Generalità. I principi di giustizia devono essere generali: «deve essere possibile formularli, senza fare uso di ciò che

identificherebbero intuitivamente come nomi propri e descrizioni definite mascherate» (TJ, p. 137).

Universalità. I principi di giustizia devono essere applicati universalisticamente: «essi devono valere per ognuno, in virtù del suo essere una persona morale» (TJ, p. 138).

Pubblicità. Per Rawls serve anche che un principio di giustizia venga pubblicamente riconosciuto come una delle regole fondamentali della società.

Ordinamento. I principi di giustizia devono imporre un ordinamento delle pretese conflittuali. Questo vincolo esclude l'intuizionismo.

Definitività (Finality). I principi di giustizia devono essere considerati dalle parti come un tribunale definitivo nelle controversie di natura morale che riguardano la struttura istituzionale.

Nel complesso, i cinque vincoli al concetto di giusto presentati da Rawls escludono dalle alternative varie forme di egoismo e di moralità di senso comune.

(IV) La funzione principale della posizione originaria è quella di creare una situazione iniziale caratterizzata da equità procedurale. Come Rawls dice esplicitamente: «L'obiettivo è usare la nozione di giustizia procedurale pura come base della teoria» (TJ, p. 142). Proprio perciò si assume che le scelte sociali avvengano dietro un *velo di ignoranza*, per cui le parti «non sanno in che modo le alternative influiranno sul loro caso particolare, e sono quindi obbligate a valutare i principi soltanto in base a considerazioni generali» (*ibid.*).

Questa finzione, che rende il contrattualismo rawlsiano differente da quello classico, serve ad annullare, nella misura del possibile, «gli effetti delle contingenze particolari che mettono in difficoltà gli uomini e li spingono a sfruttare a proprio vantaggio le circostanze naturali e sociali» (*ibid.*).

Lo scopo precipuo del velo di ignoranza è quello di escludere decisioni partigiane, negando alle parti la conoscenza dei fatti particolari di una certa situazione concreta. Secondo Rawls, in altre parole, la conoscenza di informazioni specifiche che riguardano la situazione di una persona – la sua intelligenza, la razza, il sesso, la religione ecc. – non costituisce una

ragione valida per difendere un insieme di principi di giustizia. Da tale esigenza deriva l'idea secondo cui nessuno dovrebbe conoscere le sue caratteristiche personali, pur conoscendo invece i principi della psicologia, le leggi della fisica, delle scienze sociali e altre considerazioni generali rilevanti. La congiunzione tra ignoranza sui propri destini e scelta in posizione originaria rende il contrattualismo rawlsiano differente dalle teorie della contrattazione, perché le parti, dato il velo di ignoranza, non possono negoziare reciprocamente i termini dell'accordo alla luce dei loro interessi.

Rawls sostiene che, in posizione originaria, nessuno conosce

il proprio posto nella società, la sua posizione di classe o il proprio status sociale; lo stesso vale per la fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la forza, intelligenza e simili. Inoltre, nessuno conosce la propria concezione del bene, né i particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari, come l'avversione al rischio o la tendenza all'ottimismo o al pessimismo (TJ, pp. 142-43).

Ognuna di queste conoscenze potrebbe, infatti, spingere i decisori a scegliere principi che favoriscono se stessi e coloro che sono dotati delle medesime qualità. Il velo di ignoranza, mettendo in condizione ciascun decisore di non sapere chi sarà nella situazione post-scelta, introduce elementi di moralità all'interno di una cornice di razionalità. È chiaro, da questo punto di vista, che la *fictio* del velo di ignoranza tende a minimizzare il peso dell'arbitrarietà morale come esito di scelte volontarie delle parti.

In questo senso, il velo di ignoranza invocato da Rawls è spesso (*thick*) piuttosto che sottile (*thin*). Il velo di ignoranza kantiano deve essere anzi per Rawls «il più spesso possibile» (CP, p. 335), e questo perché ne esce rafforzata l'autonomia delle parti e la natura delle persone libere ed eguali.

Per motivi simili, viene anche esclusa la conoscenza della propria concezione del bene. Se la si conoscesse, si sarebbe tentati di favorire principi che ne promuovono la realizzazione, e che quindi non sarebbero equi. Ciò è particolarmente si-

gnificativo per le religioni: una situazione di scelta equa non può consentire di propendere per una visione religiosa invece che per un'altra. Come vedremo più avanti, un'idea del genere imbarazza non poco i credenti.

Le parti inoltre non conoscono il proprio tasso di avversione al rischio, né la propria propensione verso l'ottimismo o il pessimismo. Questo limite ha un'importanza notevole nella deduzione, dalla posizione originaria, del secondo principio di giustizia e in particolare della regola decisionale del *maximin*, una regola che consente di evitare tra soluzioni alternative quelle legate agli esiti peggiori a costo di perdere magari esiti intermedi molto promettenti. Per Rawls sarebbe poco razionale rischiare troppo in una scelta decisiva come lo è quella della posizione originaria. Ma, ovviamente, tale strategia non può essere eccessivamente influenzata dagli atteggiamenti psicologici dei decisori.

Il velo di ignoranza cela anche informazioni che riguardano particolari circostanze della società cui ci riferiamo. Non si conosce, perciò, né il livello di benessere della propria società, né la propria collocazione all'interno di un insieme di generazioni che si succedono nel tempo. In caso si conoscesse questo tipo di informazione, si sarebbe tentati di optare per principi di giustizia che favoriscono una determinata generazione o un tipo di società con un certo livello economico. Infine, il velo di ignoranza esclude l'informazione che riguarda la propria collocazione economico-sociale all'interno della società. Anche qui, in caso contrario, i decisori potrebbero essere propensi a scegliere principi di giustizia che favoriscono la loro classe socio-economica.

Il problema filosofico implicito nel concetto del velo di ignoranza sta proprio nella sua capacità di selezionare l'informazione secondo criteri di equità. L'omissione di un tipo di informazione viene giustificata di solito facendo appello al pluralismo di fatto delle concezioni del bene (che Rawls definisce «fatto del pluralismo»), e con la volontà di salvare una potenziale unanimità come base del contratto sociale. Ma se la mancanza di informazione fosse davvero troppo estesa, si potrebbe affermare che la scelta dei principi sia priva del ne-

cessario sostegno etico. La soluzione del dilemma da parte di Rawls avviene in TJ attraverso la selezione di un insieme di beni primari, nell'ambito di una concezione parziale del bene, su cui l'accordo generale è presupposto. Non c'è bisogno, in altre parole, di una completa concezione del bene – nella visione di Rawls – per accettare che le parti sono interessate ai beni primari, ma è sufficiente una concezione parziale del bene. Tale nozione di bene è neutrale rispetto alle concezioni complete del bene delle persone, che invece rimangono incompatibili reciprocamente. Ne risulta una «concezione minimale del bene».

Nessuna esplicita considerazione specifica viene data alla razza o al genere sessuale in termini di posizione originaria e velo d'ignoranza. Tuttavia, si potrebbe dire che ci sia un riferimento implicito che si manifesta nel privare le parti delle contingenze che costituiscono la loro identità specifica. Dato che le parti non conoscono le loro identità razziali e sessuali, non hanno basi razionali per scegliere principi che possano favorire una razza o un genere sugli altri: «le discriminazioni razziali e sessuali presuppongono [...] in modo inevitabile che alcuni occupino un posto privilegiato nel sistema sociale che essi intendono sfruttare a proprio vantaggio» (TJ, pp. 153-54).

(v) La scelta in posizione originaria presuppone la *razionalità delle parti*. Questa deve essere in accordo con la ragionevolezza. La razionalità delle parti viene così definita da Rawls: «si pensa che una persona razionale abbia, tra le opzioni che le si presentano, un insieme coerente di preferenze. Essa le ordina secondo la misura in cui favoriscono i suoi obiettivi; segue poi il piano che soddisfa la maggiore quantità dei suoi desideri, e che ha le maggiori possibilità di essere portato a termine con successo» (TJ, p. 148).

Rawls aggiunge però una qualificazione meno usuale, secondo cui «un individuo razionale non soffre di invidia» (*ibid.*). L'assunzione è controversa, poiché l'invidia non è sempre irrazionale.

Il concetto di razionalità, così inteso, si aggiunge alla circostanza soggettiva di giustizia del reciproco disinteresse per dare un quadro completo dell'atteggiamento delle parti. Se

ognuno guarda in che modo un'alternativa sia in grado di realizzare i suoi scopi, allora non tiene conto degli effetti sui terzi della scelta, e quindi come parte agisce secondo un criterio di reciproco disinteresse. Congiungendo auto-interesse e velo di ignoranza si ottiene una situazione imparziale di scelta.

5.2. «*Maximin*»

Il meccanismo della posizione originaria guida le parti a decidere a favore di due principi di giustizia in maniera coerente con i criteri di una teoria della scelta razionale in stato di incertezza. Ora, dice Rawls, il problema consiste nel dare a questa plausibilità una forza deduttiva indipendente. A questo fine «è un utile espediente euristico considerare i due principi come la soluzione di *maximin* al problema della giustizia sociale. *Vi è una relazione tra i due principi e la regola del maximin per decisioni in condizioni di incertezza.* Ciò risulta evidente se si riflette sul fatto che i due principi sono quelli che un individuo sceglierebbe per un modello di una società in cui è il suo avversario che gli assegna il posto» (TJ, p. 157, corsivo mio).

Su questa base si prescrive alle parti in posizione originaria di optare per la regola del *maximin*, una regola che impone di scegliere l'alternativa in cui l'esito peggiore è migliore degli esiti peggiori legati ad altre alternative. Rawls adopera il modello di una teoria della scelta razionale in condizioni di incertezza per optare a favore del principio del *maximin*. Negli anni successivi alla formulazione della teoria, Rawls ha indebolito notevolmente la parentela tra *maximin* e il principio di giustizia che egli definirà principio di differenza (si veda il par. 5.5 di questo capitolo), fino a negarla quasi del tutto. Nell'edizione rivista di TJ, Rawls arriva a scrivere: «*Gli economisti vorrebbero identificare il principio di differenza con il criterio del maximin, ma io ho attentamente evitato ciò per diverse ragioni*» (TJ, p. 83, corsivo mio).

L'argomento basato sul *maximin* è comunque esplicitamente uno degli argomenti centrali dell'apparato deduttivo in termini di scelta razionale di TJ. Esso procede secondo due

stadi. In primo luogo, bisogna dimostrare che, dato il modello della posizione originaria, si sceglierebbe la regola decisionale del *maximin*, una regola che invita a optare per la soluzione in cui i più svantaggiati evitano comunque esiti peggiori di quelli che deriverebbero da altre soluzioni. La struttura formale del *maximin* è da questo punto di vista molto semplice. Immaginiamo tre possibili esiti in una scelta distributiva (in cui i numeri stanno per quantità di beni primari) che coinvolge tre soggetti (a, b, c):

	a	b	c
(I)	10	15	-1
(II)	8	11	1
(III)	5	7	4

La regola del *maximin* invita a scegliere la soluzione (III) per prima e la (II) per seconda, anche se la somma dei numeri che indicano i beni primari imporrebbe una scelta diversa.

In secondo luogo, bisogna dimostrare che le parti in posizione originaria sceglierebbero effettivamente il *maximin*. La tesi di Rawls è che la costruzione specifica della posizione originaria da lui proposta implica la scelta del *maximin*. Rawls, infatti, ammette che il *maximin* non sia di solito una regola di scelta particolarmente convincente in condizioni di incertezza, ma sostiene anche che ci sono tre caratteristiche speciali della posizione originaria «che rendono plausibile» (TJ, p. 158) la scelta del *maximin*. Sotto il velo di ignoranza non c'è innanzitutto informazione sufficiente per avere stime probabilistiche comparate degli esiti della scelta (TJ, *ibid.*). In secondo luogo, ciascuna parte in posizione originaria si accontenta del minimo garantito dal *maximin*. E, infine, gli esiti peggiori delle alternative sono tali che «le parti non sono in grado di accettarli» (TJ, pp. 159-60).

La prima caratteristica della posizione originaria, e cioè l'impossibilità di poter contare su stime probabilistiche, non implica però in quanto tale un'opzione a favore del *maximin*. Tutta la teoria delle decisioni razionali in stato di incertezza

parte, infatti, da una simile assunzione sulle probabilità, che rende la teoria della decisione in stato di incertezza diversa da quella in stato di rischio (in cui non si conosce l'esito, ma se ne conoscono le probabilità). E il *maximin* non è l'unica regola decisionale accettabile, ma solo una delle possibili soluzioni.

La seconda caratteristica dice che, allontanandosi dal *maximin*, c'è poco da guadagnare e molto da perdere. Presa in se stessa tale assunzione è alquanto implausibile, poiché presuppone una formidabile utilità marginale decrescente dei beni. Inoltre, se si prende sul serio questa assunzione di drastica diminuzione dell'utilità marginale dei beni primari, ogni opzione a favore degli incentivi rischia di venire meno, rendendo più debole tutta la plausibilità dell'approccio alla giustizia di Rawls.

La stessa condizione, invece, risulta più accettabile se facciamo rientrare nell'ambito del *maximin* le libertà fondamentali e la loro priorità. Effettivamente, è probabile che sia meglio proteggere queste libertà con un principio rigido, piuttosto che affidarsi a complessi calcoli attuariali. Il peso dell'argomento dovrebbe così ricadere maggiormente sulla terza caratteristica, per cui «le altre concezioni della giustizia possono condurre a istituzioni che le parti troverebbero intollerabili» (TJ, p. 159).

Qui, l'assunzione corrisponde in effetti abbastanza esplicitamente a una critica dell'utilitarismo, per cui esso potrebbe accettare esiti che, per esempio, in nome dell'utilità totale sacrificano troppo alcune minoranze. In generale, per Rawls, l'inaccettabilità delle conclusioni di un argomento utilitarista – o comunque diverso dal *maximin* – dipende innanzitutto dal fatto che un simile argomento non garantirebbe la difesa delle «libertà fondamentali», che è a suo avviso prioritaria, e non sarebbe neppure in grado di assicurare a tutti un minimo di beni primari.

5.3. Equità e principi di giustizia

Alla luce di questa ipotesi, Rawls sostiene che le parti sceglierebbero una concezione speciale della giustizia, basata su due principi di giustizia.

Rawls sostiene inoltre che il primo principio (che stabilisce che tutti debbono avere eguali libertà) è prioritario rispetto al secondo (che regola la distribuzione), nel senso che non si possono sacrificare libertà in nome di altri beni sociali primari. E anche che alla prima parte del secondo principio (che stabilisce un criterio di equa eguaglianza di opportunità) deve essere assegnata una priorità nei confronti della seconda. L'eguaglianza di opportunità non può essere scambiata con una maggiore quantità di beni sociali primari per i più svantaggiati.

L'esigenza di una priorità tra i principi di giustizia – il primo principio è prioritario rispetto al secondo, e la prima parte del secondo principio prioritaria rispetto alla seconda – discende dalla necessità di evitare le *impasse* più evidenti legate a una concezione intuizionistica. Quest'ultima viene interpretata e criticata in maniera peculiare da Rawls, il quale pensa che la prima difficoltà dell'intuizionismo sia di natura decisionale, piuttosto che epistemica. Rawls presenta l'intuizionismo come «la dottrina che afferma l'esistenza di una famiglia irriducibile di principi primi che vanno valutati l'uno rispetto all'altro chiedendosi, secondo un giudizio ponderato, quale equilibrio sia più giusto» (TJ, p. 52).

Data questa presentazione dell'intuizionismo, ne risulta che tale dottrina non prevede criteri costruttivi che impongano priorità tra principi di giustizia con contenuto alternativo. L'intuizionismo, in altre parole, conduce all'impossibilità decisionale sia quando consideriamo intuizioni contrastanti di soggetti differenti, sia quando lo stesso conflitto è all'interno di noi stessi. Rawls va quindi alla ricerca di una dottrina che, pur essendo anti-utilitarista, sfugga alla trappola decisionale posta dall'intuizionismo. I due principi di giustizia, con le priorità loro connesse, soddisfano, a suo avviso, questa esigenza.

5.4. *Il primo principio di giustizia: lo schema delle libertà fondamentali*

Per comprendere la natura e il significato del primo principio di giustizia di Rawls, un principio che ha come oggetto lo schema di libertà fondamentali per una società liberale, è im-

portante capire che quello di Rawls è un liberalismo «della libertà» in quanto contrapposto a un liberalismo «della felicità». Il liberalismo della felicità è orientato al raggiungimento del massimo benessere coerentemente con le scelte individuali, mentre quello della libertà è ispirato alla libertà e all'autonomia dei cittadini. Ciò vuol dire che l'accordo sui principi di giustizia, che è l'esito principale della posizione originaria, non presuppone un consenso sugli scopi e sui propositi della vita. Una teoria politica – secondo Rawls – ha il compito di tradurre questo ideale pluralista in un disegno istituzionale.

La teoria della giustizia come equità si basa sui due principi di giustizia, con l'avvertimento che il primo principio, basato sulla libertà, viene statuito precedentemente e deve valere prioritariamente rispetto al secondo. Considerazioni di libertà, in sostanza, precedono in importanza e valore considerazioni di benessere, perlomeno in uno stadio ragionevolmente avanzato di sviluppo sociale ed economico. In ciò consiste il senso della priorità della libertà.

Il primo principio richiede che «ogni persona abbia uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l'equo valore delle uguali libertà politiche» (PL, p. 25).

Questa versione è diversa da quella presentata in TJ, in cui Rawls aveva formulato il primo principio nella maniera seguente: «ogni persona ha un eguale diritto al più esteso sistema totale di uguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti» (TJ, p. 247).

Il primo principio di giustizia va considerato come ordinato lessicalmente (come le parole di un dizionario) rispetto al secondo: «I principi di giustizia devono essere ordinati lessicalmente, e quindi *la libertà può essere limitata soltanto in nome della libertà stessa*. Vi sono due casi: (a) una libertà meno estesa deve rafforzare il sistema di libertà condiviso da tutti, e (b) una libertà inferiore all'eguale libertà deve essere accettabile per quei cittadini che godono di minore libertà» (TJ, p. 247, corsivo mio).

Non è del tutto chiaro quale sia l'argomento che Rawls adopera in TJ per sostenere la priorità della libertà. Una confusione da evitare è quella di interpretare il primo principio e la priorità della libertà in riferimento a una sorta di concetto generale e astratto di libertà. In realtà, Rawls ha in mente un insieme di specifiche e concrete libertà al plurale, che ritiene siano più importanti delle altre. Queste libertà devono essere quindi poche, e ogni loro eventuale elenco sarà caratterizzato da un certo livello di genericità, che impedisce di collegarle a forme costituzionali precise. Le libertà fondamentali possono essere così presentate secondo un elenco di questo tipo:

I) libertà di religione e di coscienza;

II) libertà politiche, tra cui libertà di espressione, di stampa, di assemblea, di voto e di associazione;

III) libertà della persona, a cominciare dall'inaccettabilità di schiavitù e asservimento, per andare alla libertà dall'oppressione fisica e psicologica, fino a includere la libertà di tenere proprietà personali, le libertà di movimento e di scelta della propria occupazione;

IV) diritti e libertà previsti dallo Stato di diritto, come il diritto alla libertà personale, l'*habeas corpus* e quello alla retta amministrazione della giustizia.

La priorità assegnata dalla teoria della giustizia come equità a queste libertà implica un loro status particolare (PL, pp. 243 sgg.). Innanzitutto, esse hanno più peso se confrontate con qualsiasi alternativa ispirata al bene pubblico o a valori perfezionistici, e comunque con altri beni. Tali libertà sono inoltre inalienabili, non possono essere cioè barattate o cedute per nessuna ragione che non sia interna al sistema delle medesime libertà fondamentali. Al tempo stesso, però, esse non sono assolute. Non sarebbero altrimenti possibili quelle compensazioni interne al sistema che lo rendono un «sistema pienamente adeguato». Nell'edizione rivista di TJ, Rawls aggiunge esplicitamente: «Dato che possono essere limitate quando sono in reciproco conflitto, si può dire che nessuna di queste libertà sia assoluta» (TJ, p. 77).

L'idea di uno schema adeguato di libertà fondamentali presume, proprio per questo, anche una certa compatibilità

tra di loro. Tale compatibilità dipende dalla situazione storica che pone specifici vincoli e opportunità alla determinazione delle libertà, nonché dagli assetti costituzionali e legislativi che sono in grado di realizzare concretamente lo schema di libertà.

Se sorgessero conflitti tra diverse libertà, come sarebbe possibile risolverli? A tal proposito, Herbert Hart si chiedeva che cosa volesse dire, in concreto, che le libertà potevano essere limitate solo in nome di un più grande «sistema totale di libertà» (TJ, p. 294), oppure che la restrizione di una libertà poteva essere consentita, in ultima analisi, solo a favore di «una maggiore libertà eguale» (TJ, p. 228).

In generale, tutto l'argomento sulla priorità della libertà lascia adito – forse volontariamente – a molti dubbi. C'è in posizione originaria un interesse generale a limitare l'autorità del governo in materie di rilevanza culturale e spirituale. Siamo consapevoli anche che tale interesse aumenta, tendenzialmente, con il miglioramento delle condizioni di vita. Ma siamo anche consapevoli che limitazioni delle libertà fondamentali possono essere proposte in nome dell'interesse comune. Quello che non sappiamo, invece, è in base a quale tipo di argomento teorico sia possibile bilanciare questi interessi. La risposta è che forse qualcosa del genere non può essere fatto a priori, ma richiede una conoscenza dei fatti che non c'è ancora in posizione originaria.

Le libertà e le loro priorità vanno invece sempre pensate nell'ottica di concedere a ogni individuo politicamente considerato un adeguato sviluppo delle sue facoltà morali principali (la capacità di avere una concezione del bene e il senso di giustizia). Da questo punto di vista, si può ipotizzare qui una sorta di divisione del lavoro, laddove le libertà squisitamente politiche sono in funzione del senso di giustizia, mentre quelle civili riguardano in primo luogo la capacità di formarsi criticamente una concezione del bene che serva da guida per la formulazione di un duraturo piano di vita.

Da questi due «casi fondamentali» (PL, p. 277) deriva lo schema «pienamente adeguato» di libertà che Rawls ha in mente. Una volta fornito uno schema di libertà adeguato, bi-

sogna vedere come esso operi negli stadi successivi che determinano l'assetto istituzionale di una società. La libertà di stampa e di espressione servono a rendere stabile la società giusta assicurando la nascita e il rafforzamento di un senso di giustizia, mentre le libertà di coscienza e associazione garantiscono l'effettiva possibilità di scegliere criticamente una concezione del bene e renderla capace di orientare un piano di vita razionale. Le rimanenti libertà, come quella all'integrità della persona e quelle connesse allo Stato di diritto contribuiscono invece a rendere il sistema delle libertà più equilibrato e coerente. Da questa tassonomia orientativa delle libertà emerge il criterio desiderato: una libertà è tanto più essenziale quanto più è utile all'esercizio effettivo delle facoltà morali.

Ci sono due scambi standard tra libertà fondamentali: (I) una libertà meno estesa deve servire a rafforzare il sistema totale di libertà; (II) se c'è un gruppo che vede perdere parte delle sue libertà fondamentali, bisognerà essere in grado di giustificare tale perdita a questo stesso gruppo. Credo che un caso in cui queste due condizioni si realizzino congiuntamente sia quello in cui un gruppo intollerante mette a repentaglio la sicurezza generale e la libertà di tutti. In questo caso, sembra lecito diminuire le sue prerogative di libertà alla luce di entrambi i criteri sopra menzionati. Un'altra eventualità del genere è quella del servizio di leva, soprattutto nell'ottica di una guerra giusta (JFR, p. 53).

Non è vero – lo si può ricavare dall'importanza della partecipazione – che la priorità della libertà escluda a priori il dibattito politico. Il principio dell'eguale libertà (il primo principio), nell'applicarsi alla procedura definita dalla Costituzione, si traduce così in un principio di eguale partecipazione, per cui «esso richiede che tutti i cittadini devono possedere un eguale diritto di partecipare e di determinare il risultato del processo costituzionale che stabilisce le leggi che essi devono osservare» (TJ, p. 221).

L'eguale libertà viene definita dal principio di partecipazione secondo tre criteri, che concernono rispettivamente il significato, l'estensione e l'effettivo valore. Il significato deve rispecchiare l'idea che attribuisce a ogni elettore un voto, sareb-

be a dire un criterio secondo il quale ogni cittadino ha all'incirca lo stesso peso nel determinare il risultato elettorale. L'estensione del principio riguarda, invece, l'uso della regola di maggioranza, che in linea di massima deve governare le vicende più importanti della politica nazionale. Il valore della partecipazione consiste, infine, nella possibilità effettiva che ogni cittadino ha di accedere – indipendentemente da classe e status – alle cariche pubbliche e in genere di influenzare la vita politica. Quest'ultimo vincolo introduce un limite importante, probabilmente più di quanto non si ritenga di solito, alla possibilità delle persone di possedere beni materiali. La ricchezza in quanto tale non è un male per Rawls, naturalmente se può essere giustificata agli occhi degli svantaggiati alla maniera prevista dal principio di differenza (in virtù del quale solo le disuguaglianze che vanno a beneficio dei più svantaggiati sono legittime). Ma essa può determinare esiti politici squilibrati, e quindi deve essere limitata per consentire equità nella politica.

Le libertà politiche costituiscono una notevole eccezione alla tesi generale di Rawls che vieta scambi tra libertà fondamentali e risorse economico-sociali. Nel caso delle libertà politiche, infatti, cessa l'indifferenza della teoria di Rawls per le condizioni materiali che consentono un equo valore della libertà. Dato che la prosperità economica consente vantaggi politici, e dato che le libertà politiche devono essere eguali, allora è possibile in questo caso sacrificare alcune libertà allo scopo di impedire che il denaro influenzi troppo la politica. Questo scopo, secondo Rawls, può essere raggiunto in due modi: (I) tassando la ricchezza e riducendo l'ineguaglianza (in nome del primo principio di giustizia, e non del secondo!); (II) limitando vigorosamente l'impatto del denaro nell'universo della politica.

Rawls non considera mai la libertà solo in astratto. Per lui non conta solo la libertà in quanto tale, ma anche il fatto che i cittadini siano in grado di usufruirne effettivamente, per esempio disponendo di un benessere materiale minimo. Le persone devono avere poteri, risorse e opportunità che consentano loro un effettivo uso delle libertà. Proprio per questo, Rawls distingue nettamente tra libertà e valore della libertà (TJ, p. 204).

La differenza in termini di valore della libertà dipende dal fatto ovvio che, anche se tutti hanno i medesimi diritti, alcuni ne trarranno maggiore vantaggio di altri nel corso della vita. Le libertà, in altre parole, devono essere eguali per tutti, ma – nei limiti del secondo principio – ineguaglianze nel valore della libertà sono permesse. Il valore della libertà viene tutelato dal secondo principio di giustizia, mentre l'eguale libertà dal primo.

5.5. Il secondo principio di giustizia: eguaglianza di opportunità e principio di differenza

I principi di giustizia hanno uno scopo duplice. Da un lato, hanno di mira il migliore assetto delle istituzioni politiche. Dall'altro, invece, riguardano la struttura socio-economica della giustizia distributiva. È facile suggerire che, anche se non mancano sovrapposizioni, il primo principio, basato sulla libertà, concerne principalmente le istituzioni politiche, mentre il secondo, centrato sull'eguaglianza, i rapporti economico-sociali tra cittadini – come del resto Rawls aggiunge, inequivocabilmente, nell'edizione rivista di TJ (TJ, p. 76).

Rawls divide in due parti il secondo principio. Nella prima afferma un criterio di «equa eguaglianza di opportunità» e nella seconda quello che egli chiama «principio di differenza». Il principio di equa eguaglianza di opportunità precede il principio di differenza e si applica prioritariamente (in maniera lessicografica) rispetto a esso, nel senso che per procedere in direzione del principio di differenza il principio di equa eguaglianza di opportunità deve essere già soddisfatto (TJ, pp. 101, 292-94). Per comodità analitica, discuto qui prima il principio di differenza e dopo quello di equa eguaglianza di opportunità.

Il principio di differenza sostiene che le ineguaglianze sociali ed economiche sono necessarie, e sono legittime, solo per assicurare il più grande beneficio dei meno avvantaggiati (o più svantaggiati) della società. Le posizioni socio-economiche rilevanti sono definite in termini di «beni sociali primari». Ci sono dubbi sulla possibilità di strutturare una lista sensata di

beni primari in modo neutrale. Il tutto è connesso con una difficoltà classica che riguarda i confronti interpersonali di utilità. La tesi di Rawls restringe il confronto a un insieme di beni preventivamente selezionato, in misura ordinale. Ciò in effetti supera le più ovvie difficoltà dell'utilitarismo, ma ne crea altre legate al criterio con cui tali beni sono selezionati.

I beni primari costituiscono per Rawls il *distribuendum*, cioè l'oggetto principale da distribuire all'interno di una teoria della giustizia distributiva. I beni primari sono inizialmente definiti da Rawls come «cose che si presume ogni individuo razionale desideri» (TJ, p. 77). Successivamente, e solo dopo la prima versione di TJ, vengono riferiti a «ciò di cui le persone hanno bisogno nel loro status di cittadini liberi ed eguali» (TJ, p. XIII). I beni primari sono beni come il potere associato con la posizione di lavoro, reddito e ricchezza, e le basi sociali del rispetto di sé (TJ, p. 78). In PL (p. 160), Rawls fornisce una lista leggermente diversa che include tra i beni primari sociali:

- (a) libertà e diritti fondamentali;
- (b) libertà di movimento e libertà di scegliere un'occupazione;
- (c) poteri e prerogative derivanti da uffici e posizioni di responsabilità nelle istituzioni politiche ed economiche della struttura di base;
- (d) reddito e ricchezza;
- (e) le basi sociali del rispetto di sé.

Questi beni congiuntamente servono a costituire un «indice», cioè un modo unitario di misurare beni diversi. I più svantaggiati sono quelli che figurano nelle posizioni più basse nell'ambito di un ordinamento costruito sulla base di un indice così concepito. L'espressione «più svantaggiato» non costituisce per Rawls un designatore rigido, non corrisponde cioè a persone specifiche ma a un gruppo indeterminato. L'idea è quella di indicare posizioni sociali rappresentative. E queste ultime sono definite, come detto, in termini di beni primari. Come detto, si deve in realtà distinguere tra due tipi di beni primari: quelli naturali e quelli sociali. I beni primari naturali sono qualità e talenti, come la salute, la bellezza, l'intelligenza e così via: risentono della struttura sociale ma non ne

dipendono direttamente. Rawls non considera questi beni irrilevanti dal punto di vista della giustizia distributiva, tuttavia sostiene che di questi beni «la distribuzione naturale non è né giusta né ingiusta [...]». Ciò che è giusto o ingiusto è il modo in cui le istituzioni trattano questi fatti» (TJ, p. 111).

I beni primari sociali, come reddito, ricchezza, libertà e opportunità, vengono invece distribuiti direttamente dalle istituzioni sociali. Nell'elaborare l'argomento a favore del principio di differenza, Rawls tiene conto solo dei beni primari sociali, e questo può generare ingiustizie, nel senso che talvolta i più svantaggiati potrebbero essere quelli collocati molto male nella distribuzione dei beni naturali, a cominciare dalla salute, anche se non sono gli ultimi nella distribuzione dei beni primari sociali.

In questo modo, il principio di differenza sembra trascurare eccessivamente i destini di chi si trova a soffrire di deficit naturali, a cominciare dagli handicap. Si può qui difendere Rawls, ricordando che i principi di giustizia si applicano alla struttura di base, e hanno di mira i rapporti «normali» tra soggetti che cooperano tra loro in condizioni di reciprocità. Questo stesso fatto esclude che il principio di differenza possa tenere conto di situazioni speciali, ancorché spesso tragiche e moralmente rilevanti, tanto da suscitare in noi, come dice Rawls, «pietà e ansia» (TJ, p. 107). Queste ultime, però, non saranno escluse dall'ambito della giustizia, in quanto esiste un ambito di «giustizia riparativa» (*remedial justice*) in cui è pensabile che situazioni speciali vengano considerate nella loro specificità nel tentativo di riparare i guasti individuali che esse comportano. Rawls in PL chiarisce poi che – data la complessità della questione – è meglio rinviare la soluzione di questo tipo di problemi allo stadio legislativo, piuttosto che in posizione originaria, onde sfruttare un maggior livello di conoscenza.

Il principio di differenza propone di massimizzare le attese delle persone meno avvantaggiate, in termini di beni primari sociali. Tutto ciò, tuttavia, non ci dice automaticamente chi sono i più svantaggiati. A dire dello stesso Rawls, ci sono due modi in cui è possibile individuare la «classe» dei meno avvantag-

giati. Si può, in primo luogo, selezionare una posizione sociale specifica, per esempio quella dei lavoratori disoccupati senza specializzazione, e modellare su di essa la categoria. In secondo luogo, però, è possibile ricorrere a una definizione statistica, che non tenga conto di uno status particolare: per esempio, potrebbero essere definiti come «meno avvantaggiati» tutti coloro che hanno un reddito e una ricchezza minore, diciamo meno della metà, del reddito pro capite medio.

In seguito, Rawls presenta un criterio misto e più generale, che sembra identificare i meno avvantaggiati secondo tre parametri. Sulla base di questa successiva definizione, tra i meno avvantaggiati rientrerebbero tutti i membri della classe di persone che risultano svantaggiate in termini di contingenze storiche, naturali e sociali.

Contrariamente a quanto spesso si pensa del principio di differenza, il problema non consiste solo nel tutelare chi sta peggio, proteggendolo da diseguaglianze inaccettabili. Ma anche, e forse soprattutto, nel consentire alcune diseguaglianze considerate utili nella prospettiva dell'interesse generale, tutelando al tempo stesso chi non ne tragga vantaggio. Se, per esempio, si assume che un sistema di incentivi renda più produttive le persone dotate di talento, e che in generale si possono ipotizzare trasferimenti di risorse economiche dai più pigri e meno abili ai più volenterosi e abili, allora non si vede perché il principio di differenza dovrebbe impedire tutto ciò.

Il principio di differenza, tuttavia, pone un vincolo alle diseguaglianze ammissibili nell'ambito della teoria della giustizia come equità: esse devono poter essere giustificate a tutti, a cominciare dai più svantaggiati. E, naturalmente, l'unico modo per fornire una giustificazione del genere è quello di dimostrare che gli incentivi per i più dotati contribuiscono a creare una situazione migliore per tutti, cominciando come sempre da chi sta peggio. Rawls ragiona come se la cooperazione sociale avesse come esito normale un gioco non a somma zero. Se il gioco fosse a somma zero, in effetti, il principio di differenza avrebbe esiti paralizzanti.

Immaginiamo così un sistema sociale in cui esiste una distribuzione egualitaria, chiamiamola D1, in cui tutti hanno lo

stesso paniere di beni primari. Tale distribuzione è compatibile con il principio di differenza. Ma per Rawls ha senso difenderla intellettualmente se, e solo se, non sia possibile, creando delle differenze in termini di distribuzione che premino i soggetti più produttivi, aumentare l'insieme dei beni primari da distribuire. Siccome una situazione di impossibilità del genere non è molto plausibile, allora possiamo pensare che ci sia un'altra distribuzione, chiamiamola D2, che incentivando i più produttivi e trasferendo loro risorse distribuisca tra i membri della società una somma di beni primari maggiore di quella di D1. Diciamo che in D2 il denaro passa dalle mani dei meno produttivi a quelle dei più produttivi. È D2 compatibile con il principio di differenza? La risposta alla domanda così posta è che, in questi termini, non possiamo saperlo. La risposta dipende infatti dalla percentuale di prodotto distribuita ai membri più avvantaggiati e da quella riservata ai membri più svantaggiati. In sostanza, procedendo con la maggiore semplicità possibile, dobbiamo ritenere che ci siano almeno due alternative possibili, chiamiamole D2A e D2B. Supponiamo poi che D2A distribuisca un'aliquota preferenziale, e maggiore della media, ai membri più avvantaggiati, lasciando però ai più svantaggiati nettamente più di quanto non avessero in D1. E supponiamo ancora che con D2B il maggior beneficio per i più avvantaggiati non si traduca in una condizione, per i più svantaggiati, migliore di quella in D1. Alla luce di queste assunzioni, possiamo allora dire che D2A è compatibile con il principio di differenza, e preferibile a D1, mentre D2B invece non lo è.

In questa ottica, il principio di differenza può consentire grandi diseguaglianze. Limiti alle diseguaglianze consentite possono però provenire da altre parti del sistema complessivo ipotizzato da Rawls: per esempio, dall'equo valore della libertà politica che abbiamo analizzato in occasione della trattazione del primo principio. In questo caso, alcune diseguaglianze socio-economiche non sono ritenute accettabili poiché potrebbero creare conseguenze politiche dannose. Il sistema rawlsiano, che di per sé è certamente egualitario, va analizzato complessivamente, e differenze in termini di vantaggi

socio-economici sono più tollerabili qualora non comportino anche differenze di peso politico con essi coerenti. Questa tesi esce rafforzata considerando tutta la teoria della giustizia come equità nel suo complesso. In sostanza, l'egalitarismo non è legato solo al secondo principio di giustizia e tanto meno solo al principio di differenza.

5.6. *Equa eguaglianza di opportunità*

Un principio di eguaglianza di opportunità costituisce un elemento standard nella prospettiva di una posizione liberale, ma l'interpretazione che ne dà Rawls non si può definire standard. Il principio di differenza si occupa solo degli effetti socio-economici di una distribuzione di beni primari. Nella sua ottica, conta solo che la torta sociale sia massima, compatibilmente con una distribuzione che privilegi quelli che stanno peggio. Ma qualcosa del genere può avvenire senza dubbio anche se alcuni membri della società sono esclusi a priori dalla possibilità di concorrere alle posizioni sociali più importanti e remunerative. Si immagini una società in cui le posizioni sociali rilevanti siano legate al livello di istruzione, e si supponga che in essa il sistema di istruzione sia privato e costoso. In una società del genere, coloro che sono nati da famiglie più povere non avranno la possibilità di accedere alle posizioni sociali più rilevanti, o comunque sarà molto difficile per loro farlo. Nonostante ciò, potrebbe darsi che la distribuzione in atto, pur con questo tipo di discriminazione, passi il test del principio di differenza.

Il principio di eguaglianza di opportunità è destinato a rimuovere questo tipo di discriminazione. Ed è proprio per questo motivo, in sostanza, che esso è da Rawls considerato dotato di una priorità rispetto al principio di differenza. Siamo al cospetto, in altre parole, di una specie di filtro che si applica alle varie distribuzioni possibili di beni primari prima di scegliere quale di esse sia da preferire.

Secondo il principio di eguaglianza di opportunità carriere e posizioni importanti devono essere aperte a tutti. Si tratta, nell'interpretazione standard, di una statuizione formale,

secondo cui «tutti possiedono almeno gli stessi diritti legali di accesso a tutte le posizioni sociali vantaggiose» (TJ, p. 86). Nessuno, se la prendiamo sul serio, può essere per esempio escluso dalla competizione per accedere alle istituzioni educative o per accedere a occupazioni privilegiate e incarichi di responsabilità.

Rawls afferma però che il principio di eguaglianza di opportunità non deve essere meramente formale e individua un principio più sostanziale di eguaglianza di opportunità che chiama principio di «equa eguaglianza di opportunità». Il principio formale di eguaglianza di opportunità consente una pari competizione a tutti in merito alle posizioni e alle carriere più importanti. Ma non dice nulla sulle condizioni di partenza per questa competizione. Per rimediare a questo tipo di ingiustizia, Rawls propone il principio di equa eguaglianza di opportunità: «coloro che hanno lo stesso grado di talento e abilità, e la medesima intenzione di servirsene, dovrebbero avere le stesse prospettive di riuscita, indipendentemente dal loro punto di partenza all'interno del sistema sociale. [...] Le possibilità di acquisire conoscenza culturale e capacità lavorative non dovrebbero dipendere dalla posizione di classe e, allo stesso modo, il sistema scolastico [...] non dovrebbe tenere conto delle barriere di classe» (TJ, pp. 86-87, vedi anche JFR, p. 50).

Il principio di equa eguaglianza di opportunità appare troppo ambizioso, in quanto afferma che tutti quelli egualmente dotati – indipendentemente dai punti di partenza – dovrebbero essere similmente ricompensati dal sistema istituzionale in termini di beni primari. Ci sono, tuttavia, infinite cause che generano differenti «prospettive di riuscita», a cominciare dai maggiori stimoli che una famiglia benestante e intelligente offre ai propri figli. È possibile intervenire su tutti questi fatti diversi senza snaturare la vita sociale?

Rawls fornisce un'interpretazione piuttosto moderata del principio. Quello che gli sta a cuore, nella sostanza, è l'eliminazione delle principali «barriere di classe» che determinano punti di partenza ingiustificatamente diversi. Una conseguenza diretta del principio, in questa sua interpretazione mode-

rata, sarebbe certo non l'abolizione della famiglia con i privilegi che può comportare, ma un sistema scolastico pubblico che consenta a tutti i membri della società un adeguato livello di istruzione.

Da questo punto di vista, altre forme di discriminazione, come quelle sessuali e razziali, sembrano avere minore importanza per Rawls. La ragione di ciò consiste probabilmente nel fatto che le distinzioni naturali dipendono meno direttamente dalla struttura di base.

Un problema a sé deriva da alcuni effetti della priorità del principio di equa eguaglianza di opportunità rispetto al principio di differenza. Si può infatti pensare che non tutte le società – in caso di conflitto tra i due principi – sarebbero disposte a sacrificare una migliore distribuzione di beni primari in nome di un accesso assicurato a tutti all'istruzione pubblica. Si può rifiutare una tesi del genere perché la ragione fondamentale dietro il principio di equa eguaglianza di opportunità non è di natura economica. Non consiste nell'efficienza ma nel raggiungimento di una pari condizione di cittadino libero ed eguale. Anche se una determinata distribuzione fosse accettabile nei termini del principio di differenza, essa non passerebbe il filtro del principio di equa eguaglianza di opportunità nel caso in cui il tipo di diseguaglianza provocato da questa distribuzione mettesse a rischio l'eguale formazione intellettuale e morale dei cittadini.

Un'ulteriore risposta a questo tipo di dilemma può venire dalla centralità dell'istruzione e della formazione nella formulazione del principio di equa eguaglianza di opportunità. Potrebbe essere che cultura e formazione professionale siano beni di natura speciale. Una proposta di questo tipo da parte di Rawls sembrerebbe in qualche modo incoerente con la visione generale della giustizia distributiva e la natura dei beni primari, che non prevede beni primari come l'istruzione.

5.7. Argomento morale a favore del secondo principio

Esiste anche un argomento morale di natura più generale a favore del secondo principio di giustizia. Se seguiamo que-

sta lettura, l'argomento della posizione originaria non si pone come il modo migliore per comprendere il secondo principio. Bisognerebbe invece partire dall'assioma kantiano di eguaglianza: «Tutti i valori sociali – libertà e opportunità, ricchezza e reddito, e le basi sociali del rispetto di sé – devono essere distribuiti in modo eguale, a meno che una distribuzione ineguale, di uno o di tutti questi valori, non vada a vantaggio di ciascuno» (TJ, p. 77).

Giustificare la diseguaglianza diviene così il compito principale di una teoria della giustizia sociale. Il nemico della giustizia diviene da questo punto di vista ogni esito distributivo «arbitrario dal punto di vista morale». L'arbitrarietà dal punto di vista morale riguarda ciò che abbiamo in sorte dalla società e dalla natura, come nasciamo e chi siamo in sostanza. Nessuno merita in senso stretto di nascere in una determinata famiglia oppure di possedere alcune qualità naturali.

Posta in questi termini, la pretesa dell'argomento di Rawls potrebbe apparire eccessiva. Si potrebbe dire – per opporgli – che la competizione sociale genera un'intrinseca necessità di far distinzioni basate sul merito. A me sembra, però, che la pretesa di Rawls sia più moderata. Egli si limita, in effetti, a sostenere la sua tesi non in assoluto ma in rapporto alla distribuzione di beni primari per mezzo di istituzioni principali. L'arbitrarietà di fondo della dotazione naturale e sociale non viene in questo modo attaccata, per così dire, in sé, ma solo alla luce della struttura di base e della distribuzione dei beni primari che ne dipende: «La distribuzione naturale non è né giusta né ingiusta; né è ingiusto che gli uomini nascano in alcune posizioni particolari all'interno della società. Questi sono semplicemente fatti naturali. Ciò che è giusto o ingiusto è il modo in cui le istituzioni trattano questi fatti» (TJ, p. 111).

In altre parole, il fatto di nascere da una buona famiglia o di avere notevole talento naturale è irrilevante dal punto di vista della teoria della giustizia. Ma se tale fatto contingente viene importato nella struttura di base, e diviene la ragione principale per distribuire i beni primari, allora si pone un problema di giustificazione e quindi di giustizia. Il secondo princi-

pio è dunque concepito per escludere la possibilità di riconoscere istituzionalmente i risultati dell'arbitrarietà morale.

La necessità di giustificare una distribuzione di beni primari, dimostrando che essa non è moralmente arbitraria, non va confusa con il punto di vista dei cosiddetti «egualitaristi della sorte» (*luck egalitarians*). Secondo gli egualitaristi della sorte, il compito morale precipuo di una visione della giustizia distributiva consiste nel ricompensare le persone per gli svantaggi sociali e naturali che non dipendono da loro scelte e di cui non sono responsabili. La critica mossa a Rawls è quella di non aver tenuto conto di questa necessità morale di riparare alcune ingiustizie fondamentali. Secondo tale critica, Rawls sarebbe sostanzialmente incoerente, perché tali destini sfortunati sono proprio quelli più tipicamente arbitrari da un punto di vista morale.

In termini generali, l'argomento degli egualitaristi della sorte può essere ricostruito in quattro parti coerenti:

1) le distribuzioni dipendono da un misto di scelte volontarie e circostanze casuali con cui ogni individuo si confronta nella vita;

2) le disuguaglianze nella distribuzione possono quindi essere distinte in disuguaglianze che dipendono da scelte volontarie e disuguaglianze che dipendono da circostanze casuali;

3) esiste un principio di responsabilità per cui si possono imputare a ciascuno i risultati delle sue scelte volontarie, ma non quelli delle circostanze casuali;

4) chiunque si preoccupi dell'eguaglianza dovrebbe tenere conto di quanto detto in (1), (2) e (3), per concludere che le disuguaglianze dovute a circostanze casuali sono particolarmente ingiuste, e che perciò le loro vittime vanno protette in maniera speciale.

Nell'ottica di Rawls si può rispondere con quattro argomenti a questo tipo di obiezione.

Da un lato l'idea stessa di neutralizzare la sorte è in qualche modo impraticabile. Distinguere scelte e circostanze in maniera chiara è discutibile (come sa chi ha letto Freud e Marx).

In secondo luogo, non si può dire che Rawls non tenga conto della sorte. L'egualitarismo della sorte tende però a trat-

tare la diseguaglianza come dovuta a un difetto o a una debolezza di chi gode di meno beni primari rispetto agli altri. In questo senso, questa teoria ha una visione quasi compassionevole della diseguaglianza, e si può dire addirittura che mini l'autostima degli svantaggiati. Al contrario, per Rawls, l'eguaglianza morale e il rispetto per l'altro sono prioritari e non sono messi in discussione, per esempio, dal fatto che qualcuno abbia meno beni materiali.

In terzo luogo, scelte volontarie in un regime di mercato capitalistico possono dare luogo a diseguaglianze non necessariamente giuste. Situazioni strutturali di forza e debolezza possono mettere le persone in condizioni di scegliere male. E, inoltre, come sappiamo, spesso le preferenze individuali possono essere «adattive», e quindi solo in parte autentiche e rivelatrici di intenzioni responsabili.

In quarto luogo, i principi di giustizia, per Rawls, si applicano alla struttura di base. Questa deve avere di mira, attraverso il secondo principio, il modo in cui le istituzioni economiche, a cominciare dai diritti di proprietà, funzionano normalmente. E la teoria della giustizia come equità si applica a una situazione ideale. Tutti i movimenti di beni e risorse, per Rawls, presuppongono un regime di cooperazione standard tra persone capaci di cooperare. È solo entro questo ambito già formato che si applica la redistribuzione. L'eguaglianza, da questo punto di vista, non è tanto una ricompensa per la malasorte quanto una condizione per tenere insieme stabilmente e in maniera equa una società liberal-democratica. Ciò che va redistribuito non è come una manna che scende dal cielo, ma dipende dalla storia di come è stato prodotto a cominciare dai rapporti tra i produttori.

5.8. Interpretazioni del secondo principio

Rawls sostiene una tesi egualitaria nel criticare un'interpretazione del secondo principio di giustizia legata a quello che egli chiama il «sistema della libertà naturale». Quest'ultimo è inteso come un sistema sociale in cui le carriere sono normalmente «aperte ai talenti» e l'efficienza viene applicata co-

me criterio alle istituzioni principali. Il sistema della libertà naturale, che include un importante elemento di giustizia procedurale, asserisce che la distribuzione sociale è giustificabile moralmente quando viene regolata dagli esiti del mercato concorrenziale nel tempo. La critica di Rawls al sistema della libertà naturale è basata sulla tesi per cui il successo, in questo regime, è troppo influenzato dal caso che determina il nascere in un contesto vantaggioso o meno. E naturalmente questo fatto risulta del tutto arbitrario dal punto di vista morale.

Un'interpretazione «liberale» del secondo principio di giustizia tende a correggere l'ingiustizia insita nel sistema della libertà naturale, aggiungendovi la condizione ulteriore dell'eguaglianza di opportunità. Ognuno similmente motivato e dotato dovrebbe avere, in una società giusta e secondo l'interpretazione liberale, eguali prospettive, indipendentemente dalla classe sociale da cui proviene. In questo modo, l'interpretazione liberale del secondo principio intende ridurre la portata delle contingenze sociali e del caso nel determinare le quote distributive dei cittadini. Come conseguenza, al libero mercato bisogna imporre vincoli giuridici che abbiano come scopo quello di preservare le condizioni sociali di base necessarie a garantire l'eguaglianza di opportunità. Si possono immaginare divieti, oppure politiche di sostegno atte a realizzare tali obiettivi, come per esempio l'impedimento a trasferire i diritti di proprietà per via generazionale e l'offerta di istruzione pubblica a tutti.

Secondo Rawls, sebbene l'interpretazione liberale appaia migliore di quella basata sul sistema della libertà naturale, essa tuttavia lascia ancora insoddisfatti (TJ, pp. 87-88). Ciò perché, pur eliminando in parte gli effetti della lotteria sociale, quest'interpretazione consente che abilità e talenti naturali determinino le quote distributive. Queste sono in pratica dipendenti da una «lotteria naturale», il cui esito può essere considerato arbitrario dal punto di vista morale: «non vi è ragione di permettere che la distribuzione del reddito e della ricchezza sia stabilita dalla distribuzione delle doti naturali piuttosto che dal caso storico o sociale» (TJ, p. 87).

Il fallimento dell'interpretazione liberale dipende, per

Rawls, dall'incapacità di mitigare gli effetti della lotteria naturale. E questa conclusione invita a prendere sul serio un'altra interpretazione del secondo principio, che Rawls chiama «democratica». Solo l'interpretazione democratica del secondo principio combina opportunamente il principio di equa eguaglianza di opportunità con il principio di differenza.

La difficoltà teorica, legata all'eventuale accettazione dell'interpretazione democratica del secondo principio, consiste nel passare dalla critica della diseguaglianza basata sulla discriminazione e sulla classe, che molti possono accettare, alla critica dei risultati della lotteria naturale. Questa tesi può essere criticata da due punti di vista opposti:

(I) si può dire che Rawls lasci inalterate alcune importanti diseguaglianze;

(II) si può sostenere che non ha senso ritenere che il frutto dei talenti (cioè i vantaggi o gli svantaggi che si ottengono dalle proprie doti naturali) sia moralmente arbitrario.

Nel primo caso, ci si domanda se le diseguaglianze che il principio di differenza permette siano davvero giustificabili. Si può da questo punto di vista voler estendere la tutela dei più svantaggiati anche ai deficit di beni primari naturali. E per conseguenza si può ipotizzare uno strumento riparatorio, del tipo di un'assicurazione generalizzata pre-natale, che assicuri tutti i futuri cittadini rispetto alle conseguenze della sfortuna nella distribuzione dei beni primari naturali. Abbiamo già detto perché questa soluzione, ispirata a un egualitarismo della sorte, fuoriesca dalla prospettiva di Rawls.

È comunque la seconda delle due critiche, quella sulla natura sociale dei talenti individuali, che ha avuto maggiore impatto. In questo caso, ci si chiede se davvero si possa affermare che avere talento e volontà di svilupparlo non sia sufficiente dal punto di vista della giustificazione. Tuttavia, si può cercare di distinguere tra due cose diverse: da un lato, meritare una ricompensa morale per il fatto di avere talento e aver titolo a un riconoscimento per la decisione di metterlo a frutto; dall'altro, sostenere che tali premesse implicino una ricompensa specifica in termini di beni primari distribuiti attraverso le istituzioni principali.

Da questo punto di vista, si può e si deve distinguere tra il riconoscimento di un talento e del carattere necessario a farlo valere, da una parte, e il proprio titolo personale ad avere uno specifico talento nonché una determinata quota distributiva connessa con esso, dall'altra. Si può riconoscere che non ha senso applicare la nozione di merito al fatto di possedere un talento e il carattere corrispondente. Tuttavia, bisogna anche notare che la meritocrazia non è in opposizione rispetto all'interpretazione democratica del secondo principio, perché Rawls consente al fatto che i più dotati di talento siano ricompensati anche istituzionalmente, ma intende limitare tali ricompense in base al presupposto che i benefici a loro favore coincidano con quelli per gli altri, a cominciare da chi sta peggio.

La tesi finale di Rawls sembra dunque essere che le disuguaglianze in termini di beni primari non possono essere giustificate solo dalla differenza di talento iniziale. Ciò deriva dal principio già ricordato per cui nessuno merita di nascere con un determinato corredo genetico e, in genere, con un particolare insieme di talenti, e soprattutto si deve ammettere l'esistenza di un «merito definito istituzionalmente», che è poi il tramite attraverso cui il merito si trasforma in beni primari. Da questo punto di vista, non esiste un sistema istituzionale innocente o neutrale, nel senso che ogni differente sistema di istituzioni trasforma o non trasforma un insieme di talenti in beni secondo certe regole. Soprattutto, il talento e il carattere in grado di farlo valere sono un titolo idoneo per una ricompensa morale, ma non necessariamente per una ricompensa economica o comunque in termini di beni primari. Persone intelligenti, abili e volenterose sono meritevoli di stima, ma non è detto che ciò implichi una traduzione immediata in beni primari.

Il nucleo del principio di differenza consiste sicuramente nell'asimmetria tra gli svantaggiati e gli altri, e nella maggiore tutela assegnata ai primi. Questa asimmetria – secondo Rawls – costituisce uno degli elementi distintivi della sua posizione rispetto all'utilitarismo. L'utilitarismo impone sacrifici impropri ad alcuni a vantaggio di altri. Ma non si può dire che l'asimmetria rawlsiana crei la possibilità di un sacrificio all'incontrario?

I più dotati di talento – a ben riflettere – potrebbero sostenere che il primato degli svantaggiati, voluto da Rawls, li costringe a sacrifici impropri. Non è facile parare, in una prospettiva rawlsiana, un'obiezione del genere, che renderebbe la teoria della giustizia come equità assai più simile all'utilitarismo di quanto il suo autore avrebbe desiderato. La via d'uscita consiste probabilmente nel considerare che, per Rawls, la cooperazione sociale è la fonte di ogni *surplus* economico e che la reciprocità è la base della cooperazione stessa. Per cui i più dotati non avrebbero ragione di dolersi a causa dell'asimmetria implicita nel principio di differenza, poiché soltanto quest'ultimo sarebbe in grado di creare equi termini di cooperazione, e quindi la fonte dei loro stessi vantaggi.

5.9. *Anti-monismo*

Un elemento essenziale per comprendere il secondo principio di Rawls consiste nella centralità della struttura di base. Rawls non è interessato in TJ a una distribuzione giusta in generale, ma solo a quella che dipende da un determinato sistema istituzionale. Un modo sofisticato per ribadire questo criterio consiste nel dire che Rawls è un anti-monista. Ciò significa che i principi per gli individui, quelli che determinano le loro scelte economico-sociali, sono diversi dai principi per le istituzioni. Vale la pena qui ricordare che Rawls definisce un'istituzione un «sistema pubblico di regole che definisce cariche e posizioni, con i loro rispettivi diritti e doveri, poteri, immunità e via dicendo» (TJ, p. 70).

Il secondo principio si rivolge direttamente alla struttura di base, e per suo tramite alle istituzioni, e quindi solo indirettamente agli individui. Al contrario, l'utilitarismo è tipicamente monista. Quello che si vuole, in un'ottica anti-monista liberale, è che le istituzioni non siano ispirate a un fine dominante ma creino delle regole generali capaci di guidare la vita di cittadini che continuano a pensarla in maniera differente l'uno dall'altro.

Una tesi del genere è controversa. G.A. Cohen ha visto un'incoerenza in questa tesi di Rawls. A suo avviso sarebbe

implausibile un sistema sociale in cui le persone la pensano a un modo e le istituzioni si comportano in un altro. Cohen crede che individui auto-interessati con una mentalità capitalistica non siano in grado di far funzionare adeguatamente un sistema sociale imperniato sulla tutela degli svantaggiati. Perché questo sistema possa davvero funzionare, è necessario invece che le persone che ne fanno parte condividano già dal principio un *ethos* egualitario. Se, quindi, si prende sul serio la tesi di Cohen, allora il sistema di incentivi connesso al secondo principio di Rawls si rivela tutto sommato superfluo. Se davvero credessimo nei principi di giustizia – dice Cohen – non avremmo bisogno di incentivi, e ci comporteremmo anche individualmente da persone che credono nell’eguaglianza.

Una risposta immediata a quest’obiezione consiste nel sostenere che un sistema socialista, o qualcosa di simile a esso, nel cui ambito le persone fossero dotate di un *ethos* egualitario, non sarebbe probabilmente efficiente come un sistema capitalistico. Rawls vuole congiungere efficienza e giustizia. La sua tutela dei più svantaggiati presuppone una divisione equa di un prodotto sociale massimo. E in qualche modo quest’ultimo sembra legato al mercato concorrenziale e quindi al capitalismo.

Questa risposta incontra due ostacoli. Da un primo punto di vista, non è detto in astratto che un sistema di socialismo liberale di mercato debba essere meno efficiente di un sistema capitalistico di mercato. Soprattutto, la questione non si può risolvere con gli strumenti analitici di una teoria della giustizia come quella di Rawls. Ciò implica che non possiamo usare l’argomento della superiorità del capitalismo all’interno di una teoria della giustizia come quella di Rawls per criticare un’obiezione del genere. Da un secondo punto di vista, Cohen potrebbe sostenere che egli non sta facendo una petizione di principio a favore del socialismo, ma che si accontenterebbe di un qualsiasi regime in cui le motivazioni dei singoli fossero più coerenti con quelle che stanno dietro al secondo principio di giustizia.

Cohen critica la natura del senso di giustizia *à la* Rawls. Si può tentare di rispondere in due modi. Il primo e più diretto dei due dice che noi abbiamo collettivamente un certo interesse a mantenere un robusto pluralismo. E che l’anti-moni-

smo *à la* Rawls contribuisce ad affermare il pluralismo. Non ci piace, in altre parole, una società in cui tutti devono, per realizzare una certa forma di giustizia distributiva, pensarla allo stesso modo. Anche se questo modo risulta fortemente ispirato a un *ethos* egualitario, che potremmo condividere.

Il secondo modo, invece, dipende molto da quanto abbiamo già detto sulla necessità di combinare in un unico dispositivo il primo principio e le due parti del secondo. Attraverso la necessità di tutelare le eguali libertà politiche, tramite lo sforzo di assicurare a tutti l'accesso alle posizioni sociali rilevanti e con l'aiuto del principio di differenza, che tutela i più svantaggiati, Rawls crea un sistema di giustizia distributiva significativamente egualitario. Nel tempo, questo tipo di sistema – se ritenuto giusto – diventerà anche stabile, e per buone ragioni. Questo vuol dire che sarà in qualche modo introiettato dagli individui rawlsiani – nella società bene-ordinata così concepita tutti i cittadini «hanno un forte desiderio, normalmente efficace, di agire come i principi di giustizia richiedono» (TJ, p. 429) – e comincerà gradualmente a far parte del loro senso di giustizia. In questo modo, l'apparente incoerenza, denunciata da Cohen, verrebbe in qualche modo meno.

Nel corso degli anni, Rawls insiste sul fatto che la struttura di base esercita nel tempo un'«influenza profonda e onnipresente su coloro che vivono entro il quadro delle sue istituzioni» (JFR, p. 62). In questo modo si può ritenere che le motivazioni degli individui non possano essere, pur nella netta divisione del lavoro tra principi che regolano la struttura di base e massime per individui, del tutto opposte alle direttive di fondo della medesima struttura di base.

6. *Parte seconda: istituzioni*

Nella seconda parte di TJ Rawls si pone il problema di individuare quali leggi e istituzioni favoriscano una plausibile realizzazione dei principi di giustizia. Dicendo istituzioni, intendiamo qui sia quelle politiche, sia quelle economiche. L'inte-

resse prevalente di Rawls in TJ è per una teoria «ideale», caratterizzata da quella che egli chiama «osservanza rigorosa» (*strict compliance*), e non quindi per una teoria che affronti situazioni reali (non ideali) anche dal punto di vista istituzionale. Di certo, però, ci sono aspetti importanti dell'opera – nel quarto capitolo, dedicato all'«eguale libertà» – che danno rilievo alle possibili applicazioni istituzionali della teoria, per esempio allorché viene formulata la cosiddetta «sequenza a quattro stadi». Nel quinto capitolo, intitolato *Quote distributive*, viene presentato il problema della giustizia intergenerazionale, che diverrà classico dopo Rawls, e la tesi, senza dubbio controversa, secondo cui il merito individuale dipende sostanzialmente dal sistema istituzionale. Il sesto capitolo, *Dovere e obbligo*, contiene, infine, nell'ambito di una trattazione dei doveri individuali, divisi in doveri naturali e obblighi politici, due straordinari paragrafi finali sulla disobbedienza civile e sull'obiezione di coscienza in cui Rawls interpreta la protesta, qualora propriamente intesa, come un contributo al retto funzionamento della liberal-democrazia.

6.1. Istituzionalizzazione dei principi di giustizia

Una conseguenza della differenza con l'intuizionismo, su cui ci siamo intrattenuti prima, chiarisce perché – secondo Rawls – la teoria della giustizia come equità abbia maggiori possibilità di tradursi in applicazioni istituzionali, come quelle immaginate nella seconda parte di TJ.

La forma effettiva delle istituzioni viene decisa dal popolo democraticamente, ed è questa la ragione per cui, se avessero letto bene la seconda parte di TJ, alcuni critici di Rawls avrebbero evitato di dire che nel suo modello non c'è spazio per la deliberazione. In sostanza, esiste in TJ una sorta di mediazione necessaria tra la capacità orientativa dei principi di giustizia e la loro realizzazione effettiva in un regime democratico, attraverso la volontà popolare.

La sequenza a quattro stadi – che Rawls immagina – esemplifica questa mediazione. Il primo stadio è quello della posizione originaria, che culmina con l'affermazione dei

due principi di giustizia. Ma ci vogliono tre stadi intermedi prima che gli effetti dei principi arrivino a influire direttamente sulle vite delle persone. Il secondo stadio ha come oggetto la formazione e il funzionamento di una Costituzione giusta. Il terzo stadio riguarda la capacità degli organi legislativi di formulare leggi plausibilmente giuste. Il quarto stadio concerne l'applicazione giudiziaria e amministrativa delle leggi ai cittadini.

Lasciato il primo stadio, si solleva gradualmente il velo di ignoranza. Ciò implica che i decisori – questa volta persone in carne e ossa e non parti immaginarie – siano esposti a maggiore informazione nei tre stadi successivi. Esiste un problema posto dalla questione del rapporto tra i due principi e i quattro stadi. Sembra esserci, in sostanza, una certa affinità tra primo principio e stadio costituzionale. E tra secondo principio e gli altri due stadi, quello legislativo e quello giudiziario-amministrativo. In altre parole, per realizzare il principio di differenza occorrerebbe maggiore informazione e attività politico-istituzionale. In conseguenza di ciò il secondo principio di giustizia non sarebbe materia costituzionale.

La vaghezza collegata all'applicazione concreta dei principi di giustizia raggiunge talvolta livelli straordinari. In TJ, Rawls sostiene che la teoria della giustizia come equità non riesce a scegliere neppure tra capitalismo e socialismo. Per Rawls, socialismo e mercato non sono comunque incompatibili, in quanto per socialismo egli intende solo la proprietà dei mezzi di produzione.

Dalla metà degli anni Settanta, per la verità, il modello economico-politico di TJ diventa più complesso, e prende la forma più specifica di quella che Rawls chiama «democrazia basata sulla proprietà» (*property-owning democracy*), a sua volta preferita a un regime liberal-socialista (che funge da secondo ottimo), sostituendo gradualmente l'iniziale generica propensione per il *Welfare State*.

Nella seconda parte del quinto capitolo Rawls precisa in maniera analitica la differenza tra la sua teoria della giustizia, con tutte le sue priorità, elencate nel § 46, e ogni forma di intuizionismo o concezione mista. Questa differenza è espressa, in mo-

do particolarmente chiaro e convincente, nei §§ 47 e 48 di TJ. Qui Rawls mette in evidenza il carattere subordinato e spesso contraddittorio delle massime di senso comune sulla giustizia. Ciò rende indispensabile qualche principio di più alto livello (TJ, ed. riv., pp. 295-96). Principi di senso comune, come quelli che ritengono giusto assegnare i beni a ciascuno in rapporto allo sforzo compiuto, ai rischi che ha corso e finanche al contributo dato al prodotto totale, appaiono vaghi e dipendenti dalle circostanze. Solo una previa definizione di principi di giustizia e regole di priorità, del tipo di quelli di Rawls, nell'ambito di una struttura di base determinata, rende possibile comprenderne il contenuto. Come si dice nel § 48, una distribuzione basata sul merito o sulla virtù sarebbe priva di senso se non si specifica dapprima il senso dei titoli validi e delle aspettative legittime. In generale, il concetto di valore morale non ha conseguenze dirette di natura distributiva (TJ, pp. 302-303).

Particolarmente interessante risulta quanto Rawls dice, nel § 48, a proposito del merito. La tesi centrale, contro-intuitiva da un punto di vista liberale, sembra sostenere che il merito non abbia un significato morale autonomo nell'ambito della teoria della giustizia come equità. Tutt'al più avrebbe un valore secondario o derivativo, nel senso che spetterebbe solo a istituzioni giuste determinare il significato e il valore di aspettative legittime, che in ultima analisi prenderebbero il posto che di solito attribuiamo al merito. Come anche si potrebbe dire, non avrebbe neppure senso – in questa ottica – parlare di un merito «pre-istituzionale».

Non è detto però che la tesi di Rawls faccia del tutto propria una visione soltanto istituzionalista del merito. In primo luogo, nel citato § 48 di TJ, egli ammette che esista un merito dal punto di vista della giustizia retributiva: il reo può meritare la pena. E quindi ci sono casi in cui il merito ha significato pre-istituzionale. In secondo luogo, il rapporto che Rawls stabilisce tra merito e aspettative legittime non esclude del tutto che queste ultime siano collegate a loro volta a qualche forma di merito più tradizionalmente concepito.

Non si deve mai dimenticare la natura altamente idealizzata della proposta rawlsiana. Siamo nell'ambito di una teoria

ideale in un regime di osservanza rigorosa. Ciò implica che le istituzioni di cui stiamo parlando sono eque. Per conseguenza, le aspettative legittime che da esse dipendono non possono andare sostanzialmente contro il merito. È, in altre parole, come se Rawls dicesse: «una valutazione comparata del merito avrebbe senso se e solo se tutti avessero reali eguali opportunità in una comunità in cui regna il rispetto per tutti in condizioni di sostanziale equità».

Nella seconda parte di TJ (quinto capitolo), Rawls presenta la sua teoria sul problema delle generazioni future. La questione della giustizia intergenerazionale riguarda la maniera in cui le generazioni di oggi decidono anche in nome e per conto di quelle di domani. Ogni generazione, da questo punto di vista, deve preoccuparsi non soltanto di garantire ai suoi membri i benefici dipendenti dal principio di differenza. Essa deve anche assicurare un simile trattamento alle generazioni future. Rawls ha qui un problema specifico: se l'utilitarismo rischia di accantonare troppo per massimizzare l'utilità tra generazioni, le parti in posizione originaria rischiano all'opposto di favorire la generazione cui fanno di appartenere. Per evitare un simile esito, Rawls deve trovare quello che chiama «principio del giusto risparmio». La soluzione proposta da Rawls si basa su due assunzioni: (I) che le parti rappresentino «linee di famiglia», che si preoccupano almeno dei più diretti discendenti; (II) che le parti vorrebbero che le generazioni passate avessero deciso in maniera analoga a come loro stanno per decidere. Queste assunzioni, assieme al velo di ignoranza, dovrebbero garantire che ogni generazione tenga conto di tutte le altre.

6.2. *Principi per individui*

I due principi di giustizia di Rawls si applicano alle istituzioni. Si tratta di una conseguenza della natura «puramente procedurale» del contrattualismo rawlsiano e della selezione della struttura di base come «oggetto principale» della teoria. Ciò lascia aperto il problema di come vadano regolati, in posizione originaria, i principi che riguardano gli individui. Nel-

la teoria della giustizia come equità, Rawls ha optato – lo ricordiamo – per una teoria ideale in regime di «osservanza rigorosa». In sostanza, si assume che lo Stato faccia suoi i principi di giustizia, le leggi siano tutte giuste e tutti vi si adegui. A pensarci, si tratta di una scelta particolarmente impegnativa: è chiaro, infatti, che molti dei problemi più importanti che le persone reali si trovano ad affrontare si collocano di solito in una situazione di osservanza solo parziale. Lo sono, per esempio, i problemi di cui spesso si occupano il diritto penale e la giustizia internazionale. Rawls, però, ritiene che senza la premessa di una teoria ideale non ci sia alcun modo coerente per decidere nei casi reali, che sono più complicati. Solo la teoria ideale, in questa prospettiva, può farci scorgere la presenza di un'ingiustizia nelle pieghe del sistema. In questo caso, noi abbiamo il dovere di porre rimedio all'ingiustizia, cercando di riformare la fonte da cui proviene.

Siamo al cospetto di un'idealizzazione particolarmente robusta. Essa presuppone coerentemente doveri naturali e obblighi rigorosi dal punto di vista del comportamento degli individui. Primo tra tutti, quello di obbedire alle leggi. Come dice Rawls: «nella prospettiva della teoria della giustizia, il dovere naturale più importante è quello di sostenere e promuovere le istituzioni giuste» (TJ, p. 321).

Come mostra il sesto capitolo di TJ, Rawls è però disposto a fare eccezioni nei confronti di una geometria morale e istituzionale così rigida. Anche se c'è un dovere *prima facie* di rispettare una legge ingiusta (TJ, § 53), ci saranno casi interessanti in cui gli individui potranno sospendere il loro obbligo di osservanza rigorosa. Rawls non adotta la posizione estremista per cui tutti i cittadini devono prestare obbedienza a tutte le leggi in tutti i casi.

Il modo di derivare i principi per individui è comunque lo stesso adoperato per adottare quelli per istituzioni: attraverso la posizione originaria. La differenza non banale consiste però nel fatto che – nel caso dei principi per individui – noi abbiamo già optato a favore dei due principi di giustizia e ne siamo consapevoli. I doveri naturali hanno fonti diverse, ma il nucleo principale da cui derivano gli obblighi è il cosiddet-

to «principio di equità» (TJ, cap. 2, § 18), secondo il quale tutti gli individui devono: «fare la propria parte secondo quanto è definito dalle regole di una istituzione quando [...] primo, l'istituzione stessa è giusta (o equa), e cioè soddisfa i due principi di giustizia; e, secondo, le persone hanno accettato volontariamente i benefici dell'accordo, o hanno tratto vantaggio dalle opportunità di promuovere i propri interessi da esso offerte» (TJ, p. 120).

Gli obblighi che derivano dal principio di equità sono più rigidi del generale dovere naturale di osservanza. Ne deriva un obbligo politico coerente con un'applicazione rigorosa del contrattualismo. Ma – come Rawls afferma, sia nel secondo che nel quinto capitolo – tali obblighi non valgono in maniera integrale. Perlomeno, non valgono per quanti non godano a pieno delle conseguenze legali e pratiche che dovrebbero dipendere da un'applicazione puntuale e completa dei principi, che possiamo ritenere di fatto impossibile. In tutti questi casi, il principio di equità cade con gli obblighi che ne dipendono, e resta il solo dovere naturale. In questo modo, si apre uno spazio entro il quale è consentito un atteggiamento più elastico da parte dei cittadini, che possono così sfuggire all'assurda situazione in cui tutti rispettano tutto.

I paragrafi sulla disobbedienza civile e sull'obiezione di coscienza (TJ, §§ 55-59) esemplificano questo spazio di libertà, lasciato alle decisioni dei singoli. Rawls sostiene che prevedere regole precise, in cui si possa fare ricorso alla disobbedienza civile e all'obiezione di coscienza, sarebbe impossibile, tuttavia formula alcune condizioni generali di ammissibilità. Per la disobbedienza civile, egli ne elenca alcune che la renderebbero almeno ragionevole. Essa deve essere limitata alla protesta contro «esempi di ingiustizia sostanziale ed evidente», o comunque contro «violazioni gravi [...] del principio dell'eguale libertà» (TJ, p. 355). E comunque, prima di farvi ricorso, è necessario che tutte le vie legali siano state tentate: in ogni caso, l'appello alla protesta deve essere raro. Simile argomento riguarda l'«obiezione di coscienza» (*conscientious refusal*), la cui natura è però morale rispetto a quella politica che caratterizza invece la disobbedienza civi-

le. Qui Rawls ha chiaramente in mente la resistenza dei giovani americani nei confronti della guerra in Vietnam, cosa che gli consente di tratteggiare in questa sede alcuni principi generali di un «diritto internazionale», che torneremo a discutere.

7. *Parte terza: fini*

Nella terza parte di TJ, il settimo capitolo discute la teoria del bene di Rawls, teoria che era stata già parzialmente adoperata per specificare la natura dei beni primari e gli interessi delle parti in posizione originaria. La teoria del bene, divisa in due parti chiamate «parziale» (*thin*) e «completa» (*full*), si basa sull'idea che il bene di una persona dipenda dalle sue scelte individuali in piena razionalità deliberativa. L'ottavo capitolo, poi, è dedicato alla psicologia morale e sociale, e racconta la nascita e la formazione del senso di giustizia nei cittadini all'interno di un sistema sociale giusto. Il nono capitolo, l'ultimo di TJ, presenta un argomento assai controverso sulla stabilità, destinato a diventare famoso col tempo, argomento basato sulla congruenza tra il bene individuale e il senso di giustizia collettivo.

7.1. *Il bene di una persona*

Il bene di una persona consiste nella realizzazione di un piano di vita razionale alla luce di circostanze ragionevolmente favorevoli (TJ, p. 377). Data la natura deontologica della teoria, il giusto è concepito in maniera indipendente dal bene: tuttavia, senza una teoria parziale del bene sarebbe impossibile pervenire ai principi di giustizia, perché non sapremmo nulla di ciò che le parti vogliono in posizione originaria. Non avremmo, senza la teoria parziale, alcuna idea sulla razionalità delle parti e sulla natura dei beni primari. Una volta, però, che abbiamo a disposizione i principi di giustizia, possiamo avere una visione del bene più ampia, ed è qui che ricorriamo alla versione completa della teoria del bene. Alla luce dei principi

di giustizia, la teoria completa del bene ci consente di esaminare in maniera più attendibile i concetti morali in cui il bene o buono (*goodness*) gioca un suo ruolo. Infine, quando si considera il bene delle attività sociali e il vantaggio che ciascuno trae dall'agire in conformità ai principi di giustizia, possiamo fare appello ancora una volta alla teoria completa. Ma, come dice Rawls alla fine del § 60 (TJ, p. 380), allorché ci poniamo la questione della stabilità, chiedendoci se adeguare il nostro comportamento al senso di giustizia sia un bene, dobbiamo giocoforza – pena la circolarità – ritornare alla teoria parziale. Il bene è visto – da Rawls – come razionalità. Ciò implica che un piano di vita di una persona è razionale se: (I) è coerente con una teoria della scelta razionale; (II) è applicato con piena razionalità deliberativa, cioè con una piena conoscenza dei fatti rilevanti e un'attenta considerazione delle conseguenze (TJ, p. 389).

La definizione di bene applicata ai piani di vita è puramente formale, come formali sono i concetti di razionalità deliberativa e i principi di scelta razionale. Fin qui, nulla ci è stato detto per valutare i fini che ci poniamo quando pensiamo a un piano di vita. Per fare qualcosa del genere si deve iniziare da qualche assunzione sulle vicende generali che caratterizzano desideri e bisogni umani. Rawls comincia con il postulare un principio di motivazione, che chiama «principio aristotelico» (TJ, § 65). Secondo questo principio «gli esseri umani provano piacere nell'esercitare le loro capacità effettive [...] e il loro piacere aumenta via via che la capacità si realizza o cresce la sua complessità» (TJ, p. 404).

Si tratta di un principio di motivazione che esprime una legge psicologica che governa i nostri desideri, anche se ovviamente non dice quale capacità sia effettivamente più complessa e quindi da incoraggiare. Proprio per questo il principio aristotelico è compatibile con la teoria parziale del bene.

Nell'ottica della teoria completa del bene una «persona buona» è quella che possiede al più alto grado quelle qualità morali che noi desidereremmo vedere negli altri. Prima tra queste virtù è il senso di giustizia. Ciò dà significato all'idea di valore morale, che a sua volta consente di rendere conto più

pienamente del bene del rispetto di sé e delle varie forme di eccellenza umana. Tutto ciò senza violare il postulato liberale, tipicamente rawlsiano, secondo cui è normale e opportuno che le visioni del bene mutino da persona a persona, mentre non è così per quelle del giusto (TJ, p. 424).

Il senso di giustizia, definito come un desiderio di rispettare le istituzioni giuste e darsi reciprocamente ciò che è dovuto (TJ, p. 302) è, per Rawls, la virtù più importante di un cittadino, ed è indispensabile per assicurare la stabilità di una società bene-ordinata. Nell'ottavo capitolo di TJ egli si interroga su che cosa si basi: la sua risposta è che si tratti di una generale disposizione umana alla «reciprocità» (TJ, §§ 75-76). Ciò vuol dire che per una sorta di legge psicologica, in condizioni favorevoli a un retto sviluppo morale, se una persona trae beneficio dalle istituzioni, e queste sono giuste ed è pubblicamente noto che lo siano, allora questa stessa persona svilupperà un senso di giustizia. Che a sua volta contribuirà alla stabilità della società.

L'argomento presuppone un ricco retroterra filosofico e psicologico, che include aspetti del pensiero di Rousseau, Kant, Mill, Freud, Piaget e Kohlberg, passando attraverso tre leggi psicologiche del seguente tenore (TJ, § 75):

1) dato che la famiglia è un'istituzione giusta, e i genitori di solito amano in modo manifesto i figli, questi finiscono per riamarli;

2) data la prima legge, e assumendo un assetto sociale giusto, le persone sviluppano sentimenti di amicizia e fiducia nei confronti di coloro con cui sono associati se anche costoro osservano i loro doveri e obblighi;

3) date le prime due leggi, assumendo che le istituzioni di una società siano giuste, allora questa persona acquista e mantiene nel tempo un corrispondente senso di giustizia.

Questo percorso conduce ogni persona da una moralità basata sull'autorità, passando per una associativa, a una moralità coerente con i principi di giustizia. Si crea, in questo modo, una connessione rilevante tra atteggiamenti naturali e morali. Se, per Kant, chi non rispetta la moralità è irrazionale, per Rawls la tesi è meno forte, perché chi difetta di senso di giu-

stizia esprime una difficoltà ad avere questo legame tra natura e moralità.

7.2. *Il bene della giustizia*

Nell'ultimo capitolo di TJ, Rawls propone la tesi conclusiva e più importante del suo argomento in tre parti sulla stabilità. La prima parte tratta dell'importanza della pubblicità all'interno della teoria della giustizia come equità, e la seconda dell'evoluzione psicologico-morale che porta al formarsi del senso di giustizia. La terza parte si basa, invece, sul cosiddetto «argomento della congruenza». Secondo questo argomento, i singoli individui, motivati solo da una teoria parziale del bene, decideranno indipendentemente di convergere sullo stesso senso di giustizia. Quest'ultimo, come abbiamo visto, dipende dalla teoria di Rawls e dai due principi. Il nono capitolo di TJ s'intitola *Il bene della giustizia*, e il suo scopo dichiarato è quello di mostrare che «giustizia come equità e bene come razionalità sono congruenti» (TJ, p. 482, trad. it. leggermente modificata). La tesi di Rawls copre circa cinquanta pagine e i §§ 78-86 di TJ.

Possiamo tentare di ricostruire l'argomento a favore della congruenza in TJ nella maniera seguente:

(I) esiste una connessione di fondo tra agire giustamente e gli atteggiamenti naturali dell'essere umano (TJ, § 74);

(II) il principio aristotelico ci invita a ritenere un bene il partecipare alla vita complessa di una società giusta (TJ, § 79);

(III) l'interpretazione kantiana mostra che agire giustamente è qualcosa che noi vogliamo in quanto agenti liberi e razionali (TJ, § 40);

(IV) gli esseri umani hanno necessità di esprimere la loro natura profonda come esseri morali;

(V) i principi di giustizia scelti in posizione originaria, in quanto scelti da parti che sono esseri liberi ed eguali, corrispondono a quanto richiesto in (I)-(IV);

(VI) in particolare, agire in base a essi dà forma a un desiderio razionale fondamentale chiamato «senso di giustizia»;

(VII) ma il bene è costituito proprio dalla soddisfazione di

un desiderio razionale, coerente con il nostro essere liberi ed eguali;

(VIII) in particolare, questo desiderio è in grado di contribuire a formulare un piano di vita armonico in quanto – data la condizione di definitività (su cui si veda il terzo capitolo di TJ) – è un desiderio regolativo e soverchiante rispetto ad altri (TJ, pp. 536-37);

(IX) dato quanto detto in (I)-(VIII), è bene per ciascuno agire in conformità al senso di giustizia che dipende dai principi della teoria della giustizia come equità;

(X) la conclusione è che la congruenza è possibile e che la teoria della giustizia come equità è in grado di rendere stabile la società.

Due sono i problemi connessi con questa visione della congruenza. Da un lato, si presuppone una forte idealizzazione. Questa visione in TJ presuppone un'osservanza rigorosa rispetto ai dettami della teoria della giustizia come equità, del cui realismo è facile dubitare. La riformulazione, in questo caso, consiste nel ragionare in termini di osservanza parziale, e quindi di maggiore realismo. Il secondo problema riguarda la coerenza interna della teoria. Se si assume un'integrazione tra bene e giustizia del genere di quella proposta dall'argomento della congruenza, si pone il problema ovvio che una determinata concezione, sostanzialmente liberale e ispirata alla teoria di Rawls, prende nettamente il sopravvento sulle altre. E questo crea ovvie difficoltà all'ipotesi di neutralità. La risposta di Rawls sarà imperniata sul tentativo di rendere la congruenza tra bene e giusto relativamente indipendente dalla sua stessa teoria della giustizia come equità, per ancorarla alla cultura pubblica condivisa in liberal-democrazia.

7.3. *L'equilibrio riflessivo*

Nella teoria della giustizia come equità ci sono tre strategie di giustificazione: l'equilibrio riflessivo, la posizione originaria e la teoria della stabilità. Queste tre strategie differenti possono ritenersi tentativi di fornire requisiti per una buona teoria della giustizia. Questa, secondo Rawls, (I) deve corrispon-

dere in qualche modo alle «convinzioni condivise» dei cittadini cui si rivolge; (II) deve garantire un argomento dimostrativo; (III) deve essere capace di creare al suo interno le condizioni morali del suo sostegno nel tempo.

Il concetto di equilibrio riflessivo fa parte di un'ampia visione della metodologia morale su cui Rawls ha concentrato la sua attenzione durante tutta la carriera accademica e intellettuale (si veda la terza parte della sua tesi di dottorato). Lo scopo del metodo dell'equilibrio riflessivo è quello di trovare un criterio generale di accettabilità per una teoria etico-politica, che consiste nella condivisione delle premesse della giustificazione.

La congruenza di questo metodo con le altre due strategie di giustificazione, sopra menzionate, è problematica. Lo è in maniera diversa, però, a seconda che parliamo della posizione originaria o della teoria della stabilità. Con la posizione originaria si può notare una strana asimmetria della forma argomentativa. La posizione originaria offre una metodologia teorica e deduttiva. La struttura dell'equilibrio riflessivo è – al contrario – basata sulle intuizioni in maniera sostanzialmente induttiva. Possiamo, però, ritenere che questa asimmetria offra un supporto alla teoria, nel senso che l'argomento a favore dei principi di giustizia esce rinforzato da questa capacità di operare sia deduttivamente che induttivamente. Nel caso del problema della stabilità, invece, a me sembra che l'impiego del metodo dell'equilibrio riflessivo rischi di complicare le cose. Infatti, c'è la possibilità che, dato il pluralismo di base, l'equilibrio riflessivo di un cittadino non coincida con quello di un altro, cosa che non può non creare problemi dal punto di vista della stabilità.

Rawls, in TJ, introduce la nozione di equilibrio riflessivo nel primo capitolo (TJ, p. 40). Vi torna, poi, nell'ultimo paragrafo del libro (TJ, p. 542). In questa seconda occasione, Rawls sottolinea la differenza tra giustificazione pratica e dimostrazione logica, differenza che consiste soprattutto nel fatto che la prima presuppone un consenso iniziale. Tale consenso riguarda innanzitutto i vincoli apposti alla posizione originaria, che devono poter essere considerati ragionevoli. L'in-

troduzione dell'equilibrio riflessivo serve a chiarire il senso della ragionevolezza di questi vincoli. L'equilibrio riflessivo, così inteso, presuppone un bilanciamento tra i principi di giustizia e i nostri «giudizi ponderati» (*considered judgements*):

Possiamo o modificare la versione della situazione iniziale, o rivedere i nostri giudizi presenti, perché anche i giudizi che prendiamo provvisoriamente come punti fermi sono tuttavia soggetti a revisione. Andando avanti e indietro tra i due, a volte alterando le condizioni delle circostanze contrattuali, a volte modificando i nostri giudizi e adeguandoli a un principio, assumo che potremo infine trovare una descrizione della situazione iniziale in grado sia di esprimere condizioni ragionevoli sia di generare principi in accordo con i nostri giudizi ponderati, opportunamente emendati e modificati. Chiamerò questo stato di cose equilibrio riflessivo (TJ, p. 40).

Ci sono i nostri giudizi morali pre-teorici, ma essi sono presi in considerazione solo se opportunamente «ponderati». I giudizi ponderati sono quelli più sicuri e controllati (TJ, p. 65). Gli esempi che Rawls fa in proposito sono quantomeno poco audaci, come l'ingiustizia della schiavitù o della discriminazione razziale. All'inizio la visione di Rawls dei giudizi ponderati sembra limitarsi a poche idee fondamentali, ma poi nel tempo si allarga fino a includere in PL la cultura pubblica della liberal-democrazia nel suo complesso.

Questi elementi della cultura politica liberal-democratica sono come delle basi da cui ogni concezione della giustizia deve partire. Senza queste convinzioni condivise di partenza, mancherebbe, infatti, quel minimo di accordo per mezzo del quale si può dire che la filosofia politica risponda alle stesse domande anche se poste da punti di vista differenti. Le concezioni della giustizia, e tra queste la teoria della giustizia come equità, devono cercare di essere in armonia con i giudizi ponderati.

Il metodo dell'equilibrio riflessivo è un metodo coerentista. L'idea centrale, infatti, si basa sul fatto che noi cerchiamo coerenza tra il nostro sistema di convinzioni morali e il resto delle nostre credenze. Si tratta di un equilibrio perché principi e giu-

dizi dovrebbero nel tempo tendere a una convergenza, ed è riflessivo in quanto atto a comprendere quali principi si adattano meglio ai giudizi e viceversa. Siamo, a questo punto, al cospetto di una coppia ordinata di: (a) un insieme di giudizi morali ponderati che appaiono accettabili a una determinata persona in un tempo specifico con il requisito di essere confortati da sufficiente informazione, di averci potuto pensare sopra ragionevolmente a lungo, di non essere soggetti a particolari distorsioni e così via; (b) un insieme di principi etico-politici che dovrebbero rendere conto dei giudizi. Ma non si tratta di un equilibrio necessariamente stabile, perché per tratti più o meno lunghi del processo revisioni dei principi o dei giudizi possono rendersi indispensabili. Esiste quindi necessariamente un terzo stadio, in cui si decide come e dove propendere per i giudizi o i principi. Dobbiamo modificare i giudizi ponderati perché contrastano con i principi, o viceversa dobbiamo modificare i principi perché non rendono conto adeguatamente dei giudizi? Non c'è una risposta univoca a questa domanda. Si deve piuttosto lavorare andando avanti e indietro tra giudizi e principi, fino a quando non si giunga a una congiunzione dove regni una certa armonia. Proprio questo stadio finale è quello dell'equilibrio riflessivo.

Non si tratta di una giustificazione deduttiva, come si diceva. E questo è un fatto non banale nella storia dell'etica. Non sono mancate, infatti, teorie morali che giustificavano le proprie tesi in nome di alcune intuizioni fondamentali, oppure in base all'appello divino. Pur essendoci al suo interno uno spazio per le intuizioni, l'equilibrio riflessivo si muove sicuramente in direzione opposta a questo tipo di dottrine (TJ, p. 541).

Da questo punto di vista, l'aspetto induttivo dell'equilibrio riflessivo è innegabile. Il riferimento teorico usuale è costituito qui dalla filosofia dell'induzione di Nelson Goodman (citato da Rawls in TJ, p. 40, n. 7). Siamo di fronte a una giustificazione che propone la coerenza tra teorie e credenze. Ma Rawls non è interessato alla tesi epistemologico-metafisica coerentista in quanto tale. Piuttosto gli importa la plausibilità della metodologia morale basata sull'equilibrio riflessivo, e la

possibilità tramite essa di contrastare con successo dottrine rivali, in specie quelle di natura naturalistica e intuizionistica.

Nell'articolo del 1951, *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, la concezione generale del metodo su cui si basa l'equilibrio riflessivo è presentata in tre fasi: dapprima, isolare i fatti morali; poi, rendere conto di questi; infine, valutare razionalmente gli stadi precedenti. Rawls propone di realizzare questa procedura complessiva ricorrendo a una classe di giudici competenti e a un insieme di giudizi ponderati. Il risultato dell'incontro tra giudici competenti e giudizi ponderati offre una versione plausibile e controllata dei fatti morali.

Con l'equilibrio riflessivo, Rawls cerca di congiungere due tipi inusuali di giustificazione. Il primo tipo distingue tra una giustificazione dei principi e una delle persone. Il secondo tra una giustificazione interna alla teoria e una a essa esterna.

Nel primo caso, si prende da un lato una persona in condizioni particolari, come il giudice competente cui ci riferiamo prima, e dall'altro una tesi teorica che porta a giustificare un principio. È possibile che una persona sia giustificata nell'aver una credenza morale, anche se questa non è difendibile adeguatamente alla luce della teoria. Ma questo stesso fatto sembra rivelare che esiste una «capacità morale» delle persone che precede ed è indipendente dai principi di giustizia. L'equilibrio riflessivo ha senso proprio perché esiste qualcosa del genere.

La seconda distinzione è in parte imparentata con la prima, ma rivela una pretesa più audace da parte di Rawls. Prendiamo, per spiegarci, il tipo di giustificazione più tipico all'interno del modello di TJ, la posizione originaria. Non c'è dubbio che tale giustificazione sia interna all'apparato teoretico di Rawls. È una parte sostanziale, in altre parole, della teoria della giustizia come equità. Ora, la pretesa dell'equilibrio riflessivo da questo punto di vista è audace, perché si cerca un supplemento di giustificazione che – pur essendo ovviamente presente in TJ – provenga dall'esterno della teoria cui pure si rivolge, sia da parte di quei cittadini liberi ed eguali cui la teoria in ultima analisi è destinata, sia da parte nostra come lettori di Rawls, oltre che dell'autore stesso. A questo punto, nasce un

problema formidabile. Se questi valutatori esterni, tra cui anche noi, sono nel complesso d'accordo con i principi di giustizia, e questi ultimi sembrano confermare i loro giudizi ponderati, allora la questione non si pone. Ma se così non fosse e i destinatari della teoria avessero un'altra visione della giustizia?

Il metodo viene riproposto in TJ nel § 9 del primo capitolo dedicato al tema generale «Alcune osservazioni sulla teoria morale» (TJ, pp. 63 sgg.). In questo caso, l'equilibrio riflessivo viene presentato sullo sfondo del nostro senso di giustizia. Quest'ultimo non corrisponde – per Rawls – all'insieme dei giudizi ponderati, considerati in maniera indipendente e prioritaria rispetto alla teoria. Piuttosto, il senso di giustizia di ognuno di noi viene più opportunamente descritto nel momento della coerenza tra principi e giudizi in equilibrio riflessivo. Ciò implica una revisione costante dei giudizi intuitivi, pur se questi sono ponderati, cioè presi in condizioni particolarmente favorevoli e mediamente in grado di farci evitare le più gravi distorsioni.

La nozione di equilibrio riflessivo si complica se teniamo conto di due diversi modi di intenderla. Non è, infatti, immediato comprendere se dobbiamo tener conto di un'unica descrizione adeguata della classe dei giudizi ponderati rispetto soltanto a un insieme di principi, oppure se dobbiamo considerare più descrizioni e più insiemi di principi. Per Rawls, la seconda alternativa è quella corretta.

È divenuto oggi normale distinguere in proposito, all'interno della teoria dell'equilibrio riflessivo, tra un equilibrio riflessivo ristretto (*narrow*) e uno allargato (*wide*). Nel caso dell'equilibrio riflessivo allargato, noi non ci accontentiamo di valutare casi concreti, andando avanti e indietro tra principi e giudizi, ma mettiamo sul piatto tutta la complessità delle convinzioni teoriche. Il primo, l'equilibrio ristretto, è costituito dalla coppia ordinata, sopra menzionata, della classe dei giudizi ponderati e della classe dei principi morali. Il secondo, invece, l'equilibrio allargato, è formato da una tripla ordinata, che aggiunge ai due insiemi precedenti quello delle teorie più idonee a formulare principi morali interessanti da confrontare poi con i giudizi ponderati.

In questo caso, il movimento di oscillazione proposto dal metodo diviene ovviamente più complesso, perché dobbiamo correggere reciprocamente non solo principi e giudizi, ma anche le teorie di sfondo. Inoltre, nell'equilibrio ristretto vengono considerati i progetti di aggiustamento tra teoria e principi che riguardano una persona alla volta, mentre nel caso dell'equilibrio riflessivo allargato vengono prese in considerazione anche le concezioni degli altri. Tra i due tipi di equilibrio riflessivo, il secondo viene considerato da Rawls più proficuo. Nel processo di equilibrio riflessivo allargato vengono infatti inclusi anche gli argomenti filosofici pro e contro i differenti sistemi di principi che fanno parte della società. In effetti, soltanto nell'ambito dell'equilibrio allargato si può pensare che i nostri giudizi siano sottoposti a una seria spinta di revisione. E si può sperare di allargare il metodo a tradizioni intellettuali e culturali diverse dalla nostra.

In sostanza, il confronto interteorico, favorito dall'equilibrio riflessivo allargato, rende possibile insieme una maggiore attività critica e un più robusto pluralismo. Una volta raggiunto l'equilibrio, consente poi una correzione di natura normativa più radicale dei giudizi ponderati. Non è chiaro se sia possibile considerare l'equilibrio riflessivo allargato come un insieme o una sorta di media ponderata di molti e diversi equilibri ristretti. In questo caso, si potrebbe concepire il risultato finale dell'equilibrio allargato come l'esito del confronto di più equilibri ristretti, raggiunti all'interno di quadri teorici diversi.

Possiamo immaginare un livello finale in cui ha luogo l'esercizio dell'equilibrio riflessivo ristretto, e cioè il test di coerenza vero e proprio tra principi di giustizia e giudizi morali ponderati. Ma questo esito è preceduto dal livello in cui si confrontano le teorie di sfondo, che, nel caso di Rawls, sono una teoria della giustizia procedurale, una teoria della persona e una teoria della società bene-ordinata. Gli *output* di queste teorie di sfondo danno a loro volta ragione del modo in cui è costituita la posizione originaria. Per esempio, i vincoli sostanziali sulla motivazione e sulla conoscenza, collegati al «velo di ignoranza», dipendono in primo luogo da una teoria della giustizia procedurale, ma essi derivano anche da una pecu-

liare concezione politica della persona. I vincoli formali sul concetto di giusto, invece, dipendono oltre che dalla teoria della giustizia procedurale, da una visione delle istituzioni nell'ambito di una società bene-ordinata.

Non si tratta di una mera riscrittura della teoria della giustizia come equità in un gergo che tenga maggiormente conto dei processi di aggiustamento in equilibrio riflessivo. Perché è tutto l'esito di questo complesso apparato a essere testato in equilibrio riflessivo allargato. In particolare, un'interpretazione del genere rende evidente che la teoria della giustizia come equità non deriva soltanto da un'ipotesi di giustizia procedurale. Ci sono tesi sostantive sullo sfondo, che giustificano il contratto rawlsiano. Non soltanto, quindi, i principi scelti in posizione originaria devono superare il test di coerenza con i giudizi ponderati, ma anche il modo in cui è costruita la posizione originaria costituisce di per se stesso un espediente giustificatorio particolarmente interessante alla luce di un insieme indipendente di convinzioni di sfondo.

Questo ulteriore passo non è gratis. Se, infatti, esso fornisce nuova forza argomentativa e normativa al contrattualismo rawlsiano, al tempo stesso introduce al suo interno ulteriori ipotesi teoriche di sfondo da controllare e valutare. Ciò vuol dire spostarsi dall'ideale kantiano del contratto: quest'ultimo non è quel contratto che verrebbe *sic et simpliciter* accettato da ogni essere razionale in grado di riflettere serenamente. E l'accettazione proposta diviene ora più carica di premesse teoriche, nel senso che bisogna accettare uno sfondo di teorie certamente plausibili ma non per questo immediatamente condivisibili. Proprio l'ultimo paragrafo di TJ sembra in qualche modo suffragare tale interpretazione estensiva dell'equilibrio riflessivo allargato. Intendo riferirmi a quell'idea di permanente circolarità della giustificazione in etica, che Rawls sembra qui fare sua. Non ci sono punti fissi che giustificano un teorema morale. I nostri giudizi intuitivi ponderati sono importanti, ma sono sempre rivedibili. E lo stesso può dirsi per i principi di giustizia. Ma anche le teorie profonde, che a loro volta consentono di formulare i principi come sono, non risultano immutabili, ma al contrario devono subire anch'esse

un test di coerenza con i giudizi ponderati. Tutto ciò in un equilibrio permanente instabile e tuttavia indispensabile per comprendere il rapporto fondamentale tra la costruzione teorica e il senso della moralità.

III. DA «UNA TEORIA DELLA GIUSTIZIA»
A «LIBERALISMO POLITICO»

TJ va rivisto non solo alla luce della letteratura critica ma anche alla luce delle idee di PL e dei saggi a questo precedenti che lo preparano. In particolare, la dottrina della giustizia come equità, cioè il cuore di TJ, diventa con il tempo – anche agli occhi di Rawls – una dottrina comprensiva ragionevole, e cioè più una specifica concezione della giustizia che un’interpretazione neutrale del concetto di giustizia. Rawls chiarisce sempre più che lo scopo principale della teoria della giustizia come equità – così come presentata in TJ – non è tanto quello di fornire una visione etico-politica buona per tutte le stagioni, quanto quello di esaminare alcune questioni di giustizia che riguardano le istituzioni principali di società liberal-democratiche.

Questa lettura prevede numerosi passaggi intermedi, tra cui:

– le numerose revisioni apportate alla prima edizione di TJ dal 1975;

– la pubblicazione di JFR nel 2001 (ma il testo è precedente);

– le *Dewey Lectures* del 1980, intitolate *Kantian Constructivism in Moral Theory*;

– i vari articoli degli anni Settanta e Ottanta in cui diversi aspetti di TJ sono rivisti criticamente, e che preparano la pubblicazione di PL.

1. *L'edizione rivista di TJ*

L'edizione che normalmente si legge oggi di TJ è quella inglese in uso dal 1999. Questa edizione riprende le correzioni

apportate da Rawls al testo originale del 1971, apparse a cominciare dall'edizione tedesca del 1975. Rawls ha rivisto, spesso in maniera sostanziale, 130 delle circa 600 pagine del testo di TJ (l'edizione in inglese riporta una tavola di conversione delle pagine della prima nella seconda).

Rawls stesso ci dice che sono due gli aspetti principali della teoria della giustizia come equità che ha inteso riprendere nell'edizione rivista. Il primo aspetto concerne il primo principio di giustizia e il concetto di libertà che ne costituisce il nucleo. Le libertà fondamentali e le priorità loro connesse sono destinate a rendere possibile per tutti i cittadini la realizzazione dei loro poteri morali (TJ, p. XII). Il secondo aspetto concerne la natura dei beni primari. Nella prima versione questi erano presentati come beni che tutte le persone razionali vogliono indipendentemente dai loro scopi. Questa visione oscura, a detta di Rawls stesso, la concezione morale della persona che sta dietro la formulazione di una lista di beni primari. Se si parte invece dai due poteri morali – concezione del bene e senso di giustizia –, allora si capisce come le persone necessitino dei beni primari per esercitare e sviluppare i loro stessi poteri morali. Da questo momento in poi i beni primari sono giustificati in nome di ciò che persone libere ed eguali richiedono per portare avanti rapporti durevoli di reciprocità e cooperazione (TJ, § 15).

Ci sono poi modifiche meno generali. Tra queste, viene ridotto lo spazio dedicato alla «concezione generale» della giustizia come equità, in questo modo ridimensionando il ruolo stesso del principio di differenza (TJ, §§ 26, 46, 82). La stessa natura della posizione originaria appare mutata dalla prima alla seconda edizione. Sempre meno la posizione originaria viene proposta come modello di un argomento deduttivo, capace di determinare autonomamente la natura dei principi di giustizia, e sempre più viene presentata come un semplice «artificio espositivo» (*device of representation*). In generale, sempre più elementi di contesto, che specificano la natura di un sistema liberal-democratico, vengono a far parte di questa versione aggiornata del famoso modello della posizione originaria. Il prezzo che Rawls intende pagare per difendere

l'interpretazione kantiana della teoria della giustizia come equità consiste in una lettura empiristica della visione di Kant, che ha luogo soprattutto in articoli della seconda metà degli anni Settanta.

Tra tutte queste revisioni rawlsiane, c'è n'è una, infine, che implica una riconsiderazione di carattere generale. Si tratta del rapporto tra teoria della giustizia come equità e teoria della scelta razionale. Presentata in origine come parte della teoria della scelta razionale, la teoria della giustizia come equità fuoriesce progressivamente da quest'ambito. Il mutamento si manifesta anche nell'aspetto lessicale del testo: per esempio, il verbo «scegliere» (*choose*) e i suoi derivati vengono sempre cambiati in «concordare» (*agree*). Sempre più si apre un abisso tra principio di differenza, difeso nel tempo, e regola decisionale del *maximin*, messa da parte. Un segno tangibile di questo mutamento sta nella distinzione tra «ragionevole» (*reasonable*) e «razionale» (*rational*), e nella subordinazione del razionale al ragionevole.

La revisione del principio di libertà, quella del concetto di beni primari, il ridimensionamento deduttivo della posizione originaria, la fuoriuscita della teoria dal dominio della scelta razionale e il maggior ricorso alla tradizione istituzionale e alla storia della liberal-democrazia sono tutti segni coerenti di una lettura dove l'elemento della stabilità del sistema prende il sopravvento su quello della sua desiderabilità normativa, e in genere il realismo affianca l'utopia in maniera più esplicita. Per arrivare ai principi di giustizia si deve partire sempre più dalla natura morale dei cittadini che sono persone libere ed eguali. Questo mutamento di enfasi riduce la portata della giustizia distributiva, e rafforza l'aspetto della teoria legato ai poteri morali (concezione del bene e senso di giustizia).

2. «Giustizia come equità: una riformulazione»

Parte di JFR trae origine dal corso di filosofia politica che Rawls teneva regolarmente a Harvard (l'altra parte è costitui-

ta dalle lezioni sulla storia della filosofia politica poi pubblicate postume). È stato pubblicato nel 2001, quindi dopo PL (prima edizione, 1993; seconda edizione, 1996), ma il contenuto è all'incirca lo stesso di quello dei testi delle lezioni dal 1980 in poi.

Il libro riprende molti temi provenienti dagli scritti tra TJ e PL (in pratica tra il 1984 e il 1989), rendendoli omogenei. Leggendo JFR non si avverte affatto un rifiuto delle tesi principali di TJ, e neppure una modifica sostanziale della visione della giustizia ivi presentata. Si nota piuttosto una riformulazione della stessa struttura argomentativa in una prospettiva diversa. Ciò è confermato soprattutto dall'ampio spazio riservato alla riproposizione dell'egualitarismo di sfondo del progetto intellettuale nel suo complesso (JFR, pp. 108 sgg.), nonché dall'enfasi sul secondo principio di giustizia che viene difeso per pagine e pagine nel testo.

Si possono distinguere due percorsi di revisione dell'impianto teorico di TJ. Da un lato, viene riproposta una lettura *lato sensu* kantiana basata sulla priorità del giusto che, insieme alla replica ad alcune critiche, dovrebbe servire a una più retta comprensione del progetto. Dall'altro lato, si fa avanti una visione sempre più politica, cioè non metafisica ed etica, della teoria della giustizia. Si potrebbe anche dire che, in questo testo, l'interpretazione rawlsiana di Kant si giova dell'interpretazione rawlsiana di Hegel. La cosa è abbastanza evidente se si leggono le pagine di Rawls dedicate a Kant e a Hegel nei suoi scritti di storia del pensiero morale (LHMP, pp. 155-397).

Rawls fissa gli scopi principali di JFR nel desiderio di difendere i due principi dagli attacchi ricevuti da numerosi critici: per esempio, difende il primo principio dalle critiche di Herbert Hart e il secondo da quelle di Amartya Sen e John Harsanyi. Egli divide le critiche ai principi di giustizia in due categorie generali: critiche rivolte alla formulazione dei due principi e al loro contenuto; critiche rivolte al modo in cui i principi stessi sono dedotti dalla posizione originaria. Molto spazio è dedicato alla posizione originaria stessa, sempre più presentata come artificio espositivo. La posizione originaria

diviene così una «concezione modello» destinata a mediare tra le altre due, quella di persona morale e quella di società bene-ordinata (KCMT, p. 87).

3. «*Kantian Constructivism in Moral Theory*»

Nelle tre lezioni che compongono KCMT, Rawls agisce in maniera sistematica su due fronti contrapposti: da una parte, propone una rilettura profonda e complessa di alcune parti di TJ; dall'altra, presenta una versione innovativa di temi e problemi che saranno al centro di PL. Nella prima parte possiamo includere: un'audace reinterpretazione kantiana della posizione originaria, una ridefinizione delle persone come libere ed eguali nei termini dei loro interessi di ordine sommo (*highest order interests*) e una riproposizione più chiara dell'idea di società bene-ordinata. Nella seconda parte, invece, possiamo includere: l'idea centrale di costruttivismo kantiano, una nozione originale di oggettività che è collegata a questo tipo di costruttivismo, l'introduzione con un ruolo importante della distinzione tra i due termini complementari di ragionevole e razionale. A metà strada tra la re-interpretazione di TJ e le anticipazioni di PL sta infine l'articolata riproposizione della nozione di «pubblicità» (*publicity*). Inoltre, si può dire che la formulazione del «costruttivismo» rappresenta per Rawls un modo idoneo per mettere insieme le sue diverse strategie di giustificazione (la posizione originaria e l'equilibrio riflessivo).

Il costruttivismo di Rawls è di ispirazione kantiana: anche Rawls, come Kant, aspira a una giustificazione etica che sia anti-realista pur preservando in sostanza l'oggettività morale. Ma nell'insistenza sulla condivisione di una cultura pubblica democratica, che Rawls indica come tipica della sua visione della giustizia, più difficilmente si possono trovare origini kantiane.

Queste basi nella cultura pubblica sono tuttavia significative, per Rawls, perché esprimono una volontà di collegare

l'oggettività morale a un punto di vista sociale, e più in generale propongono una versione della giustificazione in filosofia politica che non poggi su una base epistemologica ma pratica.

La vera novità del testo risiede nella concezione modello costruita attorno alla nozione di persona, che qui diventa il perno di tutta la rilettura della teoria della giustizia come equità. Il costruttivismo kantiano è quello che incorpora adeguatamente una concezione kantiana della persona. Le persone rawlsiane sono così dotate dei due poteri morali, e possiedono un senso di giustizia e una concezione del bene. Ma questi poteri morali si esprimono nella formazione di interessi di ordine sommo. Proprio questi interessi superiori sono il punto da cui dipende tutto il resto della dottrina della giustizia come equità. In essi si esprime la capacità morale delle persone, che rappresenta il nucleo dell'ideale di persona. Da essi dipende anche la scelta dei beni primari, che non era stata motivata in questo modo in TJ.

Ma l'originalità più notevole di KCMT sta indubbiamente nella decostruzione del concetto di autonomia della persona, che viene diviso in due: un'autonomia razionale e un'autonomia completa. L'autonomia completa è destinata a fornire una sorta di versione procedurale dell'imperativo categorico e dell'autonomia kantiana. La funzione della posizione originaria è quella di tradurre le caratteristiche della persona in una procedura che le asseconi. Il ragionevole è espresso nei condizionamenti e nei vincoli che determinano la struttura della posizione originaria e di conseguenza limitano le possibilità di scelta delle parti. Il risultato è che i principi di giustizia non dipendono dalla posizione originaria in quanto tale, ma dal modo in cui la posizione originaria è in grado di rappresentare sia la dialettica di ragionevole e razionale, sia l'ideale di persona che vi è implicito. La stessa cooperazione sociale è possibile solo se ragionevole e razionale sono in un rapporto armonico. Tutte le caratteristiche principali della posizione originaria, a cominciare dal velo di ignoranza, tendono allora a proceduralizzare le qualità della persona rawlsiana. Ecco perché la posizione originaria rappresenta un modello di giustizia procedurale pura. Solo in

questo senso, qualsiasi sia l'esito della scelta delle parti in posizione originaria esso è da ritenersi giusto. Questa stessa nozione di giustizia procedurale pura serve comunque a enfatizzare l'autonomia della persona. Se la scelta in posizione originaria non fosse in termini di giustizia procedurale, infatti, le parti sarebbero guidate da qualcosa di esterno a esse e alle loro motivazioni, e quindi non rappresenterebbero più soggetti autonomi ma eteronomi.

In KCMT la pubblicità acquista un ruolo centrale: essa riguarda innanzitutto i modi di indagine, che devono essere sempre commisurati al senso comune e all'andamento della ricerca scientifica. In secondo luogo, sotto le restrizioni poste dal velo di ignoranza, le parti devono conoscere elementi di teoria sociale e psicologia morale, per così dire alla luce del sole, cioè in modo che ognuno sappia quello che gli altri fanno. Tutto ciò implica l'esclusione di alcune credenze dalla posizione originaria, tra cui quelle religiose e metafisiche.

I cittadini di una società bene-ordinata si guardano reciprocamente come persone libere ed eguali. La nozione di persona sottostante è sempre quella di persona dotata dei due principali poteri morali, e concepita in termini di razionalità e ragionevolezza. In che senso i cittadini si ritengono liberi? Rawls lo spiega in tre modi (KCMT, pp. 99-100):

1) in quanto sono in grado di formulare la struttura della società bene-ordinata in base ai loro interessi di ordine più alto nei limiti posti dalla giustizia, e in questo senso sono «fonti auto-originanti di rivendicazioni valide»;

2) in quanto, come persone libere, i cittadini si riconoscono reciprocamente la capacità di avere una concezione del bene, concezione che possono cambiare quando lo desiderano;

3) in quanto responsabili per i propri fini, e quindi capaci di auto-limitarsi.

L'eguaglianza dei cittadini di una società bene-ordinata consiste invece, innanzitutto, nel fatto che tutti sono «persone morali eguali» (KCMT, p. 101). In secondo luogo, sono in grado di comprendere e di avere a che fare con una concezione pubblica della giustizia, ritenendosi tutti in grado di contribuire a costruire una società bene-ordinata a partire dai propri in-

teressi principali. Infine, tutti ottemperano ai medesimi requisiti di giustizia, essendo dotati di un simile senso di giustizia.

Nella terza parte di KCMT, Rawls affronta due problemi importanti del costruttivismo kantiano. Lo scopo principale di questo metodo è quello di collegare una concezione della persona come libera ed eguale ai principi di giustizia idonei a regolare una società bene-ordinata. Il collegamento è costituito da una procedura di costruzione opportunamente definita. Rawls contrasta in primo luogo il costruttivismo kantiano con l'intuizionismo morale. Questa tesi, secondo Rawls, è stata dominante nella filosofia morale sin dai tempi di Platone e Aristotele, e nella tradizione in lingua inglese è stata sostenuta da Clark, Price, Sidgwick e Moore, per essere rifinita da Ross. Nella tradizione tedesca, invece, la tesi intuizionistica è stata grosso modo sostenuta da Leibniz e Wolff, e in questo modo è pervenuta fino a Kant. La tesi dell'intuizionismo morale si basa, per Rawls, su due postulati: (I) i concetti fondamentali del giusto, del buono e del valore morale delle persone non sono analizzabili in termini di concetti non morali: (II) i principi della morale sono verità auto-evidenti (KCMT, p. 116). Fondandosi su questi due postulati, gli intuizionisti sostengono che «l'accordo nel giudizio (un accordo essenziale per una concezione di giustizia che sia pubblica ed efficace) si fonda sul riconoscimento di verità auto-evidenti a proposito delle buone ragioni» (KCMT, p. 116).

Nell'ottica del costruttivismo kantiano questa visione appare eteronoma. La ragione dell'eteronomia dell'intuizionismo consiste nel fatto che esiste un ordine dato di oggetti morali che precede le scelte delle persone in materia. Al contrario, in una concezione costruttivistica un ideale di persona gioca un ruolo centrale. La persona morale, così come intesa dagli intuizionisti, è sostanzialmente vuota in quanto si limita ad assorbire una verità che proviene da fuori. Il compito morale, in questo caso, si riduce a un compito epistemologico. Ed è esattamente questa riduzione che Rawls intende evitare.

Il costruttivismo, al contrario dell'intuizionismo e in genere del realismo morale, sostiene che le deliberazioni che avvengono nel suo ambito siano molto influenzate dalle capacità

umane di riflessione e giudizio. E queste «non sono date una volta per tutte: a svilupparle è la cultura pubblica condivisa, da cui sono dunque modellate» (KCMT, p. 120). Questo vuol dire che la concezione morale che ne deriva deve giocoforza avere un ruolo preminentemente sociale come parte della cultura pubblica. Ciò comporta come conseguenza che, per esigenze di pubblicità, i principi di giustizia e i metodi per arrivarci devono essere, nell'ambito del costruttivismo, relativamente semplici e comprensibili.

In che cosa consiste allora l'oggettività morale connessa a questa posizione? Nella procedura di costruzione contrattualistica, illustrata nella teoria della giustizia come equità. Non ci sono ragioni di giustizia indipendenti e diverse da quelle che derivano dalla congiunzione tra la posizione originaria che perviene come risultato ai principi e il loro controllo tramite l'equilibrio riflessivo. Tutta l'oggettività consiste così nella capacità di mappare adeguatamente nella posizione originaria le due concezioni modello di persona e società bene-ordinata.

Il risultato della procedura di costruzione trova poi conforto nel fatto che i suoi esiti vanno controllati in equilibrio riflessivo, e si suppone che siano più coerenti con i giudizi ponderati di quanto non lo siano gli esiti di altre teorie. Il costruttivismo kantiano di Rawls è da questo punto di vista epistemologicamente coerentista, così come è metafisicamente anti-realista. Una verità morale nell'ottica del contrattualismo dipende dalla riuscita corrispondenza tra le scelte dettate dal metodo decisionale e l'ideale di persona. L'intersoggettività per Rawls è sempre il fondamento dell'oggettività e quindi la base di ogni accordo. Nel caso di Rawls, questo accordo consiste poi, in ultima analisi, in una versione del contratto sociale. Come abbiamo visto, però, il medesimo accordo dipende dalle convinzioni condivise nella cultura pubblica di una società bene-ordinata.

4. *PL: un libro difficile*

Quando gli studiosi pensavano che Rawls non sarebbe mai stato in grado di scrivere nulla di importante dopo TJ,

nel 1993 è uscita la prima edizione di PL. PL non intende soltanto rivedere criticamente TJ, ma anche affrontare nuove e rilevanti questioni in grado di gettare luce sull'opera di Rawls tutta.

Rawls introduce due concetti fondamentali in PL, quelli di «consenso per intersezione» (*overlapping consensus*) e di «ragione pubblica» (*public reason*). Solo un consenso di differenti dottrine comprensive ragionevoli, o meglio, dei cittadini che credono in esse, renderà possibile l'affermarsi di una giustificazione pubblica garantita dalla legittimazione liberale. Un delicato equilibrio del genere ha i suoi costi, primo tra questi l'obbligo di rispettare, su alcune questioni base di natura costituzionale e di giustizia fondamentale, gli obblighi della ragione pubblica. In questi ambiti importanti e delimitati di natura politica, i cittadini non esprimeranno se stessi nei termini delle loro convinzioni ultime, ma piuttosto in un gergo pubblico adatto a tutti gli altri cittadini in un regime di pluralismo.

Le linee guida di questa nuova visione riguardano una teoria politica liberale che rimane al fondo una teoria morale della politica, ma che al tempo stesso formula una visione dell'autonomia della politica. In PL, l'impegno etico in politica viene concepito come relativamente indipendente dalla propria visione etica o metafisica della vita, ma legato a un'interpretazione della prassi dei regimi liberal-democratici.

PL è un libro difficile. Secondo lo stesso Rawls, ci sarebbe una difficoltà concettuale in PL che consiste nel «non riuscire a identificare in maniera esplicita la questione filosofica che affronta» (PL, pp. XXXVIII-XXXIX).

In TJ, l'autore prendeva di mira due strategie filosofiche dominanti: dal punto di vista metodologico, le teorie semantiche e formali dell'etica e della politica; dal punto di vista sostanziale, l'utilitarismo. Inoltre, Rawls trattava un oggetto del tutto esplicito, una teoria etico-politica della giustizia sociale basata su un'interpretazione egualitaria del liberalismo.

In PL non ci sono invece avversari metodologici e teorici chiaramente definiti. Un obiettivo critico di Rawls avrebbe potuto essere il comunitarismo. Ma, notoriamente, le tesi comu-

nitariste per Rawls non hanno avuto un rilievo critico paragonabile a quello dell'utilitarismo in TJ. Come egli dice esplicitamente: «I cambiamenti apportati agli ultimi saggi sono stati spesso considerati risposte alle critiche dei comunitaristi e di altri critici. Non penso ci siano ragioni per sostenere una tesi del genere» (PL, p. XVII, n. 6).

In PL, si propone una sorta di meta-teoria della legittimazione politica basata sulla tolleranza liberale, con un curioso effetto, che talvolta può indubbiamente confondere il lettore. Sembra che Rawls intenda evitare una fondazione unitaria del liberalismo politico, includendo al suo interno dottrine comprensive ragionevoli che non sono tipicamente liberali, a cominciare dalle dottrine sociali religiose o dall'utilitarismo. Da qui, il paradosso fondamentale di PL, che può apparire come un libro dove si sostiene una teoria in cui non si crede fino in fondo. In realtà non è così: Rawls difende una meta-teoria liberale che è capace di contenere le altre. La meta-teoria di cui si parla non è moralmente neutrale, ma presuppone il consenso su alcuni principi liberali di fondo ispirati al liberalismo di TJ. Questi principi sono quelli che ben conosciamo: una lista di libertà fondamentali con connesse priorità, la possibilità per tutti di accedervi, così come tutti devono godere di un'equa eguaglianza di opportunità, e la possibilità di usufruire di un minimo sociale per i più svantaggiati (i cui termini Rawls non definisce, in quanto dipendono dal tipo di società considerata).

In PL, il liberalismo svolge una funzione duplice. Se ricorriamo alla metafora di quadro e cornice, possiamo dire che in PL c'è un liberalismo-cornice, meta-teorico, e un liberalismo-quadro, etico-politico. Il primo permane, mentre il secondo può ispirarsi a diverse dottrine comprensive ragionevoli. Un indubbio elemento di complessità è costituito dal fatto che la teoria della giustizia come equità di TJ fa parte sia del quadro che della cornice.

Il secondo problema nell'interpretazione di PL consiste nel fatto che il libro si pone due scopi diversi: da un lato, la revisione di alcuni punti controversi di TJ; dall'altro, la presentazione di un'originale visione filosofico-politica del liberalismo.

5. *Continuità nel pensiero di Rawls, prima e dopo gli anni Ottanta*

Nell'opera di Rawls esiste un intento comune tra PL e TJ. Questo vuol dire che: (I) le pur significative revisioni di TJ in PL non trasformano il quadro generale del pensiero di Rawls tanto da far pensare a un mutamento radicale; (II) si può leggere PL seguendo un filo rosso che viene da TJ, sarebbe a dire in termini di priorità del giusto.

(I) Nel sostenere che i cambiamenti apportati in PL non snaturano il progetto di TJ si intravede una difficoltà. Non è chiaro, infatti, quanto del paradigma egualitario di TJ, e della stessa teoria della giustizia come equità, sopravviva in PL. Naturalmente, la versione del liberalismo politico, in PL, qualora fosse priva degli aspetti distributivi tipici di TJ, non sarebbe compatibile con l'ipotesi della continuità. Questo dubbio nasce dal fatto che, in PL, Rawls tratta la sua stessa teoria della giustizia come un caso particolare di liberalismo ed espunge il secondo principio di giustizia dagli «elementi costituzionali essenziali». La risposta di Rawls su questo punto, e la riconferma di una continuità sostanziale in PL con il liberalismo egualitario di TJ, sta soprattutto nell'Introduzione alla seconda edizione del 1996 e nelle Lezioni V e VI di PL.

Nell'Introduzione, Rawls insiste sulle caratteristiche minimali che contraddistinguono il liberalismo-cornice. Tali caratteristiche non sono solo formali, ma sostanziali, e includono: finanziamento pubblico delle elezioni, equa eguaglianza di opportunità soprattutto nell'educazione, una decente distribuzione di reddito e ricchezza, politiche di governo a sostegno dell'occupazione, sanità pubblica di base per tutti (PL, p. LIX).

Nella altre parti di PL, c'è innanzitutto una risposta più tecnica (Lezione V), che prende la forma di una replica ad Arrow e Sen sulla necessità di specificare meglio un indice dei beni primari nella visione della giustizia come equità. Il problema principale qui consiste nel dare valore alle «variazioni tra persone dal punto di vista delle loro capacità» (PL, Lezione V, § 3). Rawls, in questa sede, distingue da un lato tra differenze

che collocano alcuni individui sotto il livello minimo di abilità per essere ritenuti normali, nel senso che malattie o handicap non li rendono in grado di competere con gli altri sui beni primari, e dall'altro tra differenze diverse da queste. Per le seconde, saranno le istituzioni standard della liberal-democrazia a provvedere. Per le prime, invece, è lecito pensare che un sistema di sanità pubblica gratuito per tutti possa costituire la base per l'equa eguaglianza di opportunità.

Nella Lezione VI, infine, Rawls distingue la difesa dell'eguaglianza sociale da quella delle libertà fondamentali: la prima giudicata risultato di un processo di accettazione più complesso di quello necessario nel caso della seconda.

(II) Sul secondo problema, se cioè Rawls conservi in PL la priorità del giusto affermata in TJ, una risposta positiva sembra più semplice. A molti critici era sembrato che Rawls, in TJ, attraverso la priorità del giusto avesse voluto presentare, senza riuscirci, una teoria politica indipendente da ogni specifica visione del bene. In realtà, le premesse liberali e individualiste, che caratterizzano la visione del bene dello stesso Rawls, secondo i critici sarebbero state invece introdotte surrettiziamente nella teoria della giustizia come equità. Tutta la dialettica di stabilità e pluralismo – intorno a cui ruota PL – rappresenta un modo per ribadire la possibilità di una neutralità liberale e della priorità del giusto a un livello più sofisticato di indagine. Credo si possa così affermare che, da questo punto di vista, TJ e PL difendono entrambi, sia pure in maniera diversa, la priorità del giusto. In sostanza, la visione della giustizia come equità di TJ resta importante in PL, sebbene non sia soltanto su di essa che può costruirsi il nucleo del liberalismo politico rawlsiano. Al tempo stesso, essa continua a costituire il modello di congiunzione tra libertà ed eguaglianza.

Queste difficoltà concettuali sono tra le ragioni per cui PL è stato inizialmente ricevuto con minore entusiasmo di TJ, in molti casi proprio da quanti avevano apprezzato maggiormente il libro del 1971. Con il passare degli anni le iniziali perplessità si sono però tendenzialmente trasformate in una diffusa convinzione della centralità di quest'opera.

6. *La questione della stabilità*

Nel 1985, dopo una giornata di convegno a Napoli, avemmo una sera una lunga discussione con Rawls sui mutamenti avvenuti dopo TJ. Erano presenti Nagel, Dworkin, Scanlon e Veca, oltre a Rawls e al sottoscritto. Nella discussione, la questione della stabilità emerse come il problema dei problemi in quella fase della ricerca. Ritornato a Harvard, Rawls mi inviò un biglietto in cui era scritto semplicemente: «certe volte bisogna andare così lontano [a Napoli da Cambridge] per accorgersi di qualcosa che è così vicino [la centralità della questione sulla stabilità]».

In effetti, tra le motivazioni profonde di PL, c'è il fatto che la terza parte di TJ lasciava da tempo Rawls insoddisfatto. Attraverso la formulazione della tesi a favore della stabilità, la teoria della giustizia come equità si rivela – almeno per quanto riguarda la sua terza parte – una «dottrina filosofica comprensiva». E in PL si sostiene che una dottrina comprensiva non può essere il cemento di una moderna società democratica.

La stabilità, quando è basata (come quella che Rawls ha in mente) sulle «giuste ragioni», presuppone una convergenza tra gli interessi morali delle persone e la teoria della giustizia che si ritiene teoricamente migliore. Quest'ultima, ovviamente, è per Rawls la teoria della giustizia come equità, presentata in TJ. Gli interessi morali, cui Rawls si riferisce, sono la capacità di avere una concezione del bene e la capacità di avere un senso di giustizia. In TJ, la coerenza tra questi interessi morali e la teoria della giustizia costituisce la base della stabilità di una società bene-ordinata, perché i soggetti, in una società relativamente giusta, trovano una corrispondenza tra la propria visione del bene, da un lato, e la teoria della giustizia come equità dall'altro.

La questione della stabilità ha una sua notevole rilevanza già in TJ. Rawls non è particolarmente interessato a una stabilità di tipo hobbesiano, cioè all'aspirazione alla pace sociale in quanto tale, ma a una stabilità morale nell'ambito di una società riconoscibile come giusta o quasi-giusta. Non si può negare tuttavia che il problema diventi davvero centrale solo in

PL. Rawls stesso, per sottolineare la distinzione centrale tra TJ e PL, sul punto in questione scrive: «Per comprendere la natura e la misura delle differenze le si deve vedere come frutto di un tentativo di risolvere un serio problema interno alla teoria della giustizia come equità, sarebbe a dire che la visione della stabilità nella terza parte della *Teoria della giustizia* non è coerente con il resto della teoria» (PL, pp. XVIII-XVIII).

In realtà, Rawls presenta la tesi a favore della stabilità in TJ tramite due argomenti differenti, in due parti diverse del libro. A suo stesso avviso, il primo dei due argomenti, legato alla «condizione della pubblicità», non rappresenta un problema. Per Rawls, in una società bene-ordinata ognuno accetta e conosce gli stessi principi di giustizia e sa che gli altri fanno altrettanto.

Il secondo argomento sulla stabilità, invece, presentato nella terza parte di TJ, è quello che Rawls intende più profondamente rivedere in PL. Questo argomento si può a sua volta dividere in due sottoparti. La prima – presentata nell’ottavo capitolo di TJ – riguarda più esplicitamente la psicologia morale evolutiva, e parte dal presupposto che i principi di giustizia in una società bene-ordinata promuovono la formazione presso i cittadini di un senso di giustizia coerente con il rispetto delle istituzioni. Gli ultimi due paragrafi della Lezione II di PL, discutendo questioni di psicologia morale, insistono sull’aspetto strettamente politico di questa psicologia, prendendo le distanze dall’argomento più psicologico di TJ.

La seconda parte dell’argomento – nel nono capitolo di TJ – presuppone la prima, assume quindi l’esistenza di un senso di giustizia dei cittadini, e tende a dimostrare che questo senso di giustizia promuove nel lungo periodo il bene dei cittadini. Si tratta qui del cosiddetto «argomento della congruenza». Come si è detto nel § 7.2 del capitolo precedente, la congruenza di cui si parla è quella tra il punto di vista del bene e il punto di vista della giustizia. Rawls intende sostenere che in una società bene-ordinata il senso di giustizia si impone all’insieme delle motivazioni razionali delle persone.

Come abbiamo visto nel § 7.1 del capitolo precedente, il bene dei cittadini è ricondotto da Rawls alla nozione di ra-

zionalità sviluppata all'interno di un piano di vita. La conclusione di questo argomento sulla stabilità è quindi che per ogni singolo cittadino favorire il modello di istituzioni, previsto dallo schema della teoria della giustizia come equità in TJ, è razionale all'interno del suo piano di vita. In tal modo, si rinforza il senso di giustizia. La psicologia morale, implicita nell'argomento, è poi – secondo Rawls – irrobustita tramite l'appello al cosiddetto «principio aristotelico» (TJ, § 79), che ci invita a perseguire gli aspetti più alti e sofisticati della nostra personalità, e consolidata dall'interpretazione kantiana della teoria della giustizia come equità (TJ, § 40).

Il problema che una simile posizione crea è abbastanza evidente. Non ci sono garanzie che, pur supponendo che ogni cittadino di una società bene-ordinata abbia un generico senso di giustizia, tutti trovino opportuno osservare nel loro interesse razionale proprio gli stessi principi di giustizia (quelli proposti da Rawls). Questo è, in effetti, il problema cui deve rispondere l'argomento della congruenza. I piani razionali di vita dei singoli individui si formano, per Rawls, sulla base della «teoria parziale del bene». La stessa teoria parziale è poi presupposta, però, dalla posizione originaria. La differenza è che la teoria del bene svolge una funzione diversa quando parliamo di razionalità deliberativa invece che di posizione originaria. Nel primo caso si rivolge agli individui, e ai loro interessi, nel secondo perviene a un risultato che ha pretese di universalità. L'argomento della congruenza dovrebbe riuscire a dimostrare che seguire i principi di giustizia, che derivano dalla posizione originaria, è anche nell'interesse individuale di tutti dal punto di vista della razionalità deliberativa.

Se anche si riuscisse a mostrare il primato della giustizia – ci avverte Rawls in PL – sorgerebbero a questo punto problemi insormontabili, a cominciare dalla mancanza di realismo della costruzione nel suo complesso. Il primo di questi problemi riguarda, come sappiamo, il pluralismo, che contraddistingue una società bene-ordinata. I cittadini di una società bene-ordinata potranno essere d'accordo su alcuni principi generali della convivenza democratica, ma ben difficilmente concorderanno tutti sulla medesima giustificazione.

Dal punto di vista della giustificazione, ognuno farà ricorso alla sua dottrina comprensiva preferita.

7. PL: domande fondamentali e concezione politica

Il problema principale posto da PL è così quello di trovare una forma di stabilità morale per una società bene-ordinata alla luce del pluralismo. Dal punto di vista filosofico, occorre trovare un argomento che renda compatibili le differenti dottrine comprensive dei singoli con i principi fondamentali di giustizia, che stanno alle spalle della struttura di base.

Rawls, in PL, parte dall'idea che esista una concezione politica «autonoma», come distinta da una dottrina comprensiva, dove quest'ultima corrisponde a una visione onnipervasiva che copre anche ambiti diversi dal politico, da quello religioso-metafisico a quello morale. La concezione politica è invece limitata per l'appunto all'ambito del politico, e corrisponde a una giustificazione *pro tanto*. Come è possibile, allora, che persone nella pienezza di sé, alla luce delle proprie visioni comprensive, la accettino? Per farlo – sostiene Rawls – devono essere persone «ragionevoli».

Per comprendere in che senso, bisogna risalire all'inizio di PL. PL parte dal tentativo di rispondere a una domanda fondamentale: «Come è possibile che permanga continuamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi e uguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?» (PL, p. 23).

Il primo passo, se vogliamo rispondere alla domanda, consiste nel cercare di restringere, tramite il ricorso a una base condivisa (*shared basis*) che caratterizzerebbe le convinzioni dei cittadini liberal-democratici, l'ambito e la natura del disaccordo. La strategia, logica e retorica assieme, di PL consiste infatti nell'assumere un interesse collettivo all'accordo sulla liberal-democrazia per poi restringere progressivamente il disaccordo nel suo ambito. Si tratta della medesima strategia adoperata nell'ultimo paragrafo di TJ, quando si dice che la giusti-

ficazione è destinata a superare una diversità di convinzioni ma partendo da premesse parzialmente condivise (TJ, p. 542).

Se si entra nell'ottica di Rawls, questo primo ma decisivo passo può essere fatto innanzitutto ricordando come ci sia da tempo un consenso tutto sommato unanime su questioni morali che nel passato hanno costituito drammatici fattori di divisione, quali la schiavitù e la tolleranza religiosa. Lo stesso potrebbe essere vero ora per il nucleo politico della liberal-democrazia. Se si accetta una convergenza di ideali diversi intorno al nucleo della liberal-democrazia, allora possiamo contare su quella base condivisa, senza di cui il problema centrale del liberalismo politico sarebbe irrisolvibile.

Per proseguire in questa direzione, ci suggerisce Rawls, dobbiamo guardare alla «cultura pubblica» liberal-democratica in cui ci sono le premesse della concezione politica (PL, pp. 26-27). Quest'ultima deve essere indipendente rispetto alle confliggenti dottrine filosofiche e religiose affermate dai cittadini.

La concezione politica è composta di tre elementi caratteristici: (I) il presupposto che si tratta di una concezione morale, «una concezione morale però elaborata per un tipo specifico di oggetto» (PL, p. 29), cioè la struttura di base di una società democratica; (II) il suo essere presentata appunto come una visione autonoma (PL, p. 30); (III) il fatto che «è espressa in termini di certe idee fondamentali considerate implicite nella cultura politica pubblica di una società democratica» (PL, p. 31).

Il primo dei tre elementi – il vincolo posto dalla struttura di base – contiene un'assunzione importante perché include nella concezione politica le condizioni di partenza degli individui (famiglia, educazione ecc.). Nella valutazione dei meriti e dei titoli delle persone conta anche la loro provenienza. Più in generale, la concezione politica presuppone l'appartenenza, nel senso che se non si è membri di una struttura di base non si ha titolo alla distribuzione. La cultura pubblica è unitaria in quanto riguarda l'interpretazione costituzionale e la tradizione storica di una comunità politica, come la si ricava dalla sua struttura di base.

Il secondo requisito riguarda il rispetto reciproco fra cittadini, e prevede che la concezione politica sia autonoma, cioè diversa e distinta da ogni visione comprensiva applicata alla struttura di base. La concezione politica non viene fatta dipendere solo dalle dottrine comprensive. Queste sono diverse le une dalle altre e appartengono alla «cultura di sfondo» (PL, p. 31), che è fondamentale ma è, e resta, la cultura del sociale e non del politico, quella che è tipica di chiese, università, associazioni scientifiche e club.

Il terzo requisito chiarisce che nonostante coesistano, in una società liberal-democratica, differenti visioni comprensive, ci sono alcune idee fondamentali che fanno parte della cultura politica, idee capaci di raccogliere un vasto consenso. La terza caratteristica riguarda il contenuto della concezione politica, che è limitato ad alcune idee condivise all'interno della sfera pubblica liberal-democratica.

La distinzione tra cultura politica e cultura di sfondo è nella pratica terribilmente impervia. Un modo per distinguerle è comunque basato sulla differenza di scopi: mentre un'associazione o una Chiesa tendono di solito a promuovere un fine predeterminato che viene elaborato nell'ambito della cultura di sfondo, la concezione politica non ha fini specifici che non siano quelli dei suoi cittadini.

8. *Reciprocità e società bene-ordinata*

La prima idea fondamentale implicita nella concezione politica è quella di società come equo sistema di cooperazione. Tale cooperazione dura nel tempo, da una generazione all'altra, e presuppone «termini equi» (*fair terms*): «termini che ogni partecipante possa ragionevolmente accettare a patto che tutti gli altri li accettino allo stesso modo» (PL, p. 32).

I termini equi di cooperazione presuppongono una sostanziale reciprocità di base. La reciprocità è «una relazione fra cittadini di una società bene-ordinata, relazione espressa dalla concezione politica pubblica di tale società» (PL, p. 33). C'è un legame tra primato della struttura di base e reciprocità

così intesa, che in qualche modo contribuisce a farci comprendere il senso della concezione politica. La struttura di base limita il campo d'azione della concezione politica in relazione all'appartenenza, dato che la reciprocità tra cittadini costituisce un motivo strutturale per concepire un'appartenenza comune.

L'idea fondamentale di concezione politica della persona è esposta nel quinto paragrafo della Lezione I. In TJ non è presupposta – dice Rawls rispondendo questa volta ai comunitaristi – una particolare visione metafisica della persona: «Per capire che cosa significhi definire politica una concezione della persona dobbiamo considerare che nella posizione originaria i cittadini sono introdotti come persone libere» (PL, p. 42). Persone libere sono quelle che «riconoscono a se stesse, e si riconoscono reciprocamente, il potere morale di concepire il bene» (PL, p. 42); si vedono come «fonti autoautenticanti di rivendicazioni valide» (PL, p. 44); sono capaci di riconciliare le proprie pretese con i beni disponibili.

Questi aspetti descrivono un'idea di cittadinanza coerente con la concezione politica della società, intesa come sistema equo di cooperazione: «diciamo che è persona chi può essere un cittadino, cioè un membro normale e pienamente cooperativo, per tutta la vita, della società» (PL, p. 34).

I cittadini sono concepiti come persone libere ed eguali, dotate dei due poteri morali, il senso di giustizia e una concezione del bene. Esiste così una connessione tra essere dotati dei poteri morali, la reciprocità di base in una società liberal-democratica ed essere un cittadino capace di osservare i termini equi di cooperazione.

9. *Giustificazione e legittimazione*

Quando parliamo di concezione politica e pluralismo, di consenso per intersezione e ragione pubblica, parliamo di pratiche collettive, legate ai regimi liberal-democratici, oppure ci riferiamo alle raccomandazioni che derivano dalla teoria etico-politica presentata in PL? Come è naturale, la risposta

alla domanda così posta è: «entrambe le cose». Sarebbe, però, interessante dire con quale intenzione teorica Rawls presenti come contigui e sovrappoventesi il livello descrittivo e quello normativo in PL. L'ipotesi ermeneutica basata sulla complementarietà di giustificazione-legittimazione, già presentata nell'Introduzione (si veda il § 3), equivale a un tentativo di sciogliere questo nodo importante.

Il punto di partenza rawlsiano in TJ consiste nella centralità della giustificazione all'interno del suo quadro teoretico generale. Nella sostanza, per Rawls, giustizia vuol dire capacità di giustificare reciprocamente tra cittadini gli assetti sociali fondamentali. Nel paragrafo 87 di TJ, intitolato *Osservazioni conclusive sulla giustificazione*, Rawls spiega come il suo concetto di giustificazione sia diverso – perché costruttivo – da quello implicito in due tradizionali modelli di filosofia morale. Il primo di questi parte da premesse auto-evidenti, ed è proprio dell'intuizionismo morale (viene qui definito «cartesiano», TJ, p. 540). Il secondo, invece, è «chiamato impropriamente naturalismo» (*ibid.*): introduce in un primo momento concetti primitivi non morali, e poi cerca di dimostrare che la migliore teoria morale è quella che, attraverso il senso comune e argomenti scientifici, arriva a tesi che corrispondono ai concetti primitivi non morali. A questi due modelli si contrappone il modello di giustificazione *à la* Rawls, genericamente basato sul «reciproco sostegno fra numerose considerazioni» (TJ, p. 541).

In PL, data l'esigenza di salvaguardare realismo e pluralismo, abbiamo tre distinte e concorrenti nozioni di giustificazione. La giustificazione *pro tanto* è tipica della concezione politica. La sua caratteristica principale è che tiene in considerazione *solo* valori politici. Esclude quindi qualsiasi riferimento ad altri valori, come quelli etici, religiosi e metafisici. Rawls suppone che i valori politici abbiano una loro tipica indipendenza, e che perciò sia possibile bilanciarli reciprocamente. In questo modo, una concezione (puramente) politica può anche risolvere molti problemi. Ma questa giustificazione si chiama *pro tanto*, proprio perché non esaurisce il processo di giustificazione. Quando entrano in gioco le dottrine

comprehensive dei cittadini, di cui fanno parte quei valori fondamentali che la giustificazione *pro tanto* esclude, essa non è più sufficiente.

Questo processo rende conto della complessità delle persone. Per una teoria politica, le persone sono innanzitutto cittadini, e quindi si muovono come tali coerentemente con la concezione politica. Ma vivono anche, nella società civile, vite che si realizzano nell'ambito di una rete di relazioni plurime, pubbliche e private, di «unioni sociali», come le chiama Rawls in TJ. All'interno di questo reticolo le persone coltivano le loro dottrine comprehensive. Ma i cittadini sono quelle stesse persone. E traggono, quindi, dalle concezioni comprehensive le energie morali e intellettuali che servono per giustificare anche le concezioni politiche. Questo tipo di giustificazione si chiama «giustificazione completa».

Le dottrine comprehensive possono – per Rawls – essere ragionevoli o non ragionevoli. Nel caso siano ragionevoli, il passaggio dalla tesi contenuta nella dottrina comprensiva alla giustificazione della concezione politica implica una seria considerazione di quello che credono gli altri. Nel caso, invece, di cittadini che fanno proprie dottrine comprehensive non ragionevoli, la giustificazione politica avviene indipendentemente da quanto pensano gli altri cittadini. Che quest'ultimo non sia un caso auspicabile sembra abbastanza evidente. Resta comunque nelle mani dei cittadini, e solo nelle loro mani, il modo in cui devono costruire un equilibrio tra dottrine comprehensive di sfondo e concezioni politiche. Al limite, ogni cittadino ha un suo modo di mettere in ordine e bilanciare i valori di giustizia con quelli puramente politici. La concezione politica non può però aiutare nel caso in questione. Semplicemente, essa resta opaca rispetto ai valori che fanno parte delle dottrine comprehensive, e la giustificazione *pro tanto* cede il passo a quella completa.

Fin qui, sussiste un certo stallo: la giustificazione *pro tanto* è insufficiente, ma quella completa non può valere per tutti. Esiste perciò un terzo livello di giustificazione, la «giustificazione pubblica». L'equilibrio tra concezione politica e dottrine comprehensive funziona se, e solo se, accade che i cittadini

«ragionevoli» facciano propria la medesima concezione politica, a partire però da dottrine comprensive differenti. Come vedremo, solo in questo modo è possibile vincere la sfida posta dal pluralismo alla stabilità, e risolvere così il problema centrale di PL.

Il problema principale che questa soluzione implica è chiaro (primo tra tutti a Rawls): come si passa dai limiti della concezione politica, che è solo *pro tanto*, alla giustificazione pubblica? I cittadini devono in primo luogo rendersi conto che i valori politici sono più importanti degli altri, e che perciò devono sacrificare in parte le esigenze delle loro dottrine comprensive in nome di questa priorità. E lo faranno, in quanto cittadini ragionevoli, proprio dall'interno delle loro dottrine comprensive ragionevoli.

Un aspetto irrisolto – se accettiamo il ragionamento di Rawls – ha a che fare con l'idea di «legittimità» (*legitimacy*), che Rawls stesso adopera per offrire maggiore sostegno alla sua soluzione. Il concetto rawlsiano di legittimità oscilla tra due versioni. Da un lato, c'è la versione formale e procedurale, di tradizione weberiana, per cui – per fare un esempio – mentre la legge e la Costituzione sono legittimate, non sarebbe così per i due principi di giustizia di Rawls (anche se si assumesse una loro piena giustificazione). Dall'altro lato, però, Rawls insiste su una legittimità liberale, che è poi quella che congiunge autorità legittima e consenso in un modo specifico. Questo secondo senso di legittimità non è, al contrario del primo, puramente formale. Per Rawls, quello che conta alla fine sono i nostri giudizi sostantivi di giustizia, che sono in grado di provocare, in caso di mancata corrispondenza, un ritiro di legittimità. Nella Lezione IV di PL, egli dice con frase oramai assai nota:

noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi e uguali, ne accolgano, alla luce di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali. È il principio liberale di legittimità (PL, p. 126).

In questo caso il richiamo non è al *pedigree* che sta dietro una norma o una politica, ma al suo contenuto sostanziale. Proprio questa seconda e più ricca nozione di legittimità – come vedremo – consente a Rawls di ottenere il consenso per intersezione, e quindi la soluzione del problema centrale posto da PL. Il mio suggerimento è quello di mettere perciò da parte per un momento la prima versione di legittimità, e di rafforzare la seconda, chiamandola *legittimazione*. In sostanza, ci sarebbe una legittimità di tipo descrittivo e una di tipo normativo, che appaiono non adeguatamente distinte nel modello di Rawls, e che invece io distinguo, rafforzando l'aspetto della legittimazione normativa, ma non facendo coincidere quest'ultima con la giustificazione. La legittimazione, come da me intesa, suppone un'accettazione diffusa delle norme (per le giuste ragioni) nell'ambito di un gruppo di riferimento socialmente e politicamente identificato.

Questa definizione enfatizza l'aspetto pubblico e morale della legittimazione, che confina con la giustificazione, così come l'abbiamo prima presentata. C'è una sovrapposizione parziale tra i due concetti, ma non si tratta della stessa cosa perché la legittimazione costituisce un titolo a esercitare la coercizione, titolo che in democrazia passa attraverso il consenso dei governati, mentre la giustificazione provvede una ragione (un insieme di ragioni) perché ci sia un soggetto istituzionale sottoposto poi al test della legittimazione.

C'è tra questi due concetti anche un'altra differenza. La giustificazione, per la sua stessa natura, non può essere quasi generale o ampiamente diffusa come la legittimazione. Questo, naturalmente, se assumiamo pluralismo. In un universo giuridico-morale in regime di pluralismo coesistono diverse giustificazioni, ma esiste una sola legittimazione (almeno esiste una legittimazione prevalente). Il che poi vuol dire che esiste un ambito in cui il disaccordo è ammesso e incoraggiato, ma anche uno in cui così non è. Sappiamo che quest'ultimo – per Rawls – ha a che fare con la priorità del giusto in generale. Ma in PL questo problema si presenta più nitidamente che in TJ, data l'enfasi sul pluralismo.

La giustezza che sta dietro le giustificazioni proviene da diversi orizzonti culturali, metafisici ed etici in regime di pluralismo. L'idea di legittimazione, invece, è pensata proprio in termini di convergenza e unitarietà. La legittimazione fa conto sull'accettazione morale diffusa di un sistema giuridico e politico. In questo modo, dà una risposta plausibile al problema hobbesiano dell'ordine: una stabilità durevole presuppone la combinazione di un punto di vista socio-politico con uno etico-giuridico. Ciò avviene perché noi siamo sostanzialmente convinti che alcune norme fondamentali debbano essere necessariamente accettate, se non da tutti, da quasi tutti per dare un senso compiuto all'ordine giuridico e morale.

10. *La centralità del ragionevole*

Essere ragionevoli costituisce, per Rawls, una caratteristica standard degli agenti nella vita politica di una democrazia. Persone ragionevoli sono disposte a regolare la propria condotta in base a principi che tengono conto anche degli altri. In questo modo, le persone ragionevoli rendono possibile la cooperazione in termini equi e ciò consente una giustificazione reciproca delle norme di comportamento.

Esistono proprietà delle persone ragionevoli e proprietà delle dottrine comprensive ragionevoli. Le due versioni si possono conciliare se si pensa che cittadini ragionevoli non reprimerebbero «dottrine comprensive non irragionevoli, benché diverse dalla loro» (PL, p. 66). Si può così affermare che le proprietà ragionevoli dipendono dal comportamento di cittadini in quanto persone ragionevoli.

Il ragionevole si comprende per differenza specifica con il razionale. Il razionale si applica a individui singoli o associazioni nel perseguimento dei propri fini e interessi. Questi non sono necessariamente egoistici (si può razionalmente volere il bene degli altri), e la razionalità non è limitata al ragionamento mezzi-fini. Quello che manca agli agenti in quanto razionali è la sensibilità che consente di entrare in una cooperazione

equa. Rawls dice addirittura che un agente puramente razionale assomiglierebbe a uno psicopatico (PL, p. 59).

Il ragionevole e il razionale sono distinti ma complementari, e «né il ragionevole né il razionale possono reggersi l'uno senza l'altro» (PL, p. 60): persone puramente ragionevoli sarebbero vuote, non avrebbero fini propri, mentre persone puramente razionali non riuscirebbero ad accedere alla cooperazione. Detto in termini molto generali, la ragionevolezza stabilisce i termini di un accordo politico di base su cui i soggetti si incontrano, mentre il razionale costituisce la possibilità di azioni dirette a scopi. La dicotomia razionale-raZIONALE riproduce quella tra concezione del bene-senso di giustizia. Anche «il giusto e il bene sono complementari» (PL, p. 155).

Il ragionevole è eminentemente pubblico, mentre il razionale non lo è. Il ragionevole è strettamente connesso alla reciprocità, nel senso che persone libere ed eguali si rendono conto della diversità delle proprie pretese e si accordano sui termini equi della cooperazione. Tramite il ragionevole partecipiamo alla vita del mondo collettivo, ci rendiamo conto che lo scopo della politica non consiste solo nell'ottenere dei risultati ma anche nella capacità di mettere le persone opportunamente in relazione tra loro.

L'idea di ragionevole è un presupposto della tolleranza liberale, che consente il pluralismo appunto ragionevole delle dottrine comprensive. Se la prima ragione a favore della tolleranza è la capacità di scambiare ragioni con gli altri in regime di reciprocità, la seconda ragione è a metà tra epistemologia e politica. Essa è costituita dalla presenza di quelli che Rawls chiama «oneri del giudizio», oneri che sono particolarmente gravosi quando si trattano questioni morali e politiche. Gli oneri del giudizio spiegano perché il disaccordo ragionevole in etica e in politica sia perdurante, diversamente da quanto avviene talvolta nel campo della ricerca scientifica, e perché l'unico modo di evitare il disaccordo ragionevole in politica sia costituito dall'uso del potere coercitivo. Gli oneri del giudizio presuppongono l'esistenza di fonti o cause (PL, p. 63). Queste sono alcune tra le più comuni cause del disaccordo etico-politico:

- (a) le prove sono difficilmente reperibili;
- (b) anche quando si è d'accordo sulle considerazioni rilevanti, si può essere in disaccordo sul peso da attribuire a ciascuna di esse;
- (c) i nostri concetti in questo ambito sono spesso vaghi;
- (d) il modo in cui ragioniamo moralmente e politicamente dipende in maniera notevole dall'esperienza che ognuno di noi ha fatto;
- (e) spesso i casi sono controversi perché considerazioni normative di peso simile gravano da entrambi i lati;
- (f) in uno spazio sociale limitato, talvolta risulta impossibile dare priorità a differenti valori.

Tutto ciò fa sì che un agente ragionevole lasci spazio al disaccordo ragionevole. Rawls assume che le persone ragionevoli facciano proprie soltanto «dottrine comprensive ragionevoli». Nell'ottica della ragionevolezza, le dottrine comprensive si possono definire secondo tre caratteristiche:

- 1) coprono gli aspetti fondamentali di tipo religioso, filosofico e morale della vita umana in maniera complessivamente coerente;
- 2) ciascuna si distingue dalle altre per la scelta di alcuni valori come fondamentali e prioritari;
- 3) appartengono normalmente a tradizioni di pensiero più o meno univoche.

Se si aggiunge quanto detto sul disaccordo ragionevole alle caratteristiche delle dottrine comprensive, si capisce bene che non tutti in una società democratica possono condividere la stessa dottrina comprensiva ragionevole.

Persone ragionevoli accettano questo pluralismo di dottrine comprensive ragionevoli e non pretendono di costringere gli altri – tramite l'uso del potere coercitivo – a credere nella propria dottrina comprensiva preferita. Le persone ragionevoli, conoscendo gli oneri del giudizio, sono favorevoli alla libertà di pensiero e di coscienza. Da questo punto di vista, la ragionevolezza non è una virtù epistemica – anche se alle sue origini ci sono motivazioni di natura cognitiva –, ma etico-politica, ed è proprio per questo un aspetto della cittadinanza democratica (PL, pp. 67-68). Ciò implica che si può essere ir-

ragionevoli sul piano epistemico e metafisico, rimanendo però ragionevoli su quello politico.

La difficoltà di un accordo sui grandi temi della politica non è frutto di un'analisi filosofica sullo scetticismo, ma dipende dall'esperienza storica del pluralismo. D'altra parte, come si è già detto, anche se c'è un senso epistemico del ragionevole, quello che insiste sugli oneri del giudizio, è chiaro che il termine ha per Rawls un preponderante significato morale. Nell'ambito di un progetto cooperativo di società, i cittadini democratici – assumendo un atteggiamento di ragionevolezza – considerano gli altri come cittadini liberi ed eguali. Sullo sfondo del concetto c'è anche il principio – alla base della legittimazione liberale – secondo cui essere in democrazia implica che la coercizione pubblica sia esercitata solo sulla base di ragioni condivisibili, in linea di massima, da parte di tutti i cittadini. Le persone – per dirla con Rawls – «hanno diritto a eguale considerazione e rispetto nella progettazione della loro società» (CP, p. 259).

11. *Problemi della ragionevolezza*

Cerchiamo di riepilogare in astratto il tipo di argomento di Rawls:

I) in un regime liberal-democratico convivono diverse dottrine comprensive ragionevoli;

II) non si può chiedere a un cittadino a che crede nella dottrina comprensiva ragionevole x di abiurare, per accettare liberamente una struttura di base in cui gli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia fondamentale siano basati su una dottrina comprensiva ragionevole y sostenuta dal cittadino b (dove x e y sono in qualche modo incompatibili);

III) si richiede, invece, per evitare quanto in (II), un principio di legittimazione liberale, secondo il quale l'accordo sugli elementi costituzionali essenziali e sulle questioni di giustizia fondamentale può essere potenzialmente ottenuto da parte di tutti i cittadini ragionevoli (che sono i titolari delle analoghe dottrine comprensive);

IV) dato quanto detto in (II) e in (III), si può affermare che non esiste alcuna visione politica in grado di rispettare il requisito di legittimazione liberale facendo leva su di una sola dottrina comprensiva ragionevole;

V) ma la concezione politica – come l’abbiamo presentata nel paragrafo precedente – è in grado di ottenere l’accordo di tutte le dottrine comprensive ragionevoli;

VI) proprio per questo, l’accordo sulla concezione politica consente di non violare il principio di legittimazione liberale.

Il problema posto da questo argomento consiste – dato quanto affermato sul disaccordo ragionevole in (II) – nella possibilità che esso presume di poter affermare (V) e (VI), cioè il principio di legittimazione liberale tramite una concezione politica, che pretende di essere indipendente da ogni dottrina comprensiva ragionevole. Da un lato, la concezione politica potrebbe non essere indipendente, dall’altro, all’opposto, potrebbe essere soltanto il frutto di un semplice compromesso.

La ragionevolezza costituisce la base per raggiungere il consenso su un «principio liberale di legittimazione». In quest’ottica, i cittadini non sono necessariamente d’accordo sul tipo specifico di giudizio politico che, in un dato momento, può essere giustificato. Sono tuttavia d’accordo che, nel giustificarlo, si devono prendere reciprocamente sul serio, ritenendosi ragionevoli l’un l’altro. Solo così facendo, apparterranno davvero alla stessa società politica democratica: possono ben trovare incoerenti o semplicemente sbagliate le tesi degli altri, ma, in un clima di ragionevolezza, accettano la loro natura pubblica. I cittadini ragionevoli, in altre parole, si riconoscono l’un l’altro come membri pienamente cooperativi della società. Se, invece, i cittadini mettono da parte la ragionevolezza e insistono per far valere le proprie tesi in quanto tali, rompono questo cerchio di mutuo riconoscimento e rispetto.

Si possono presentare – in una simile ottica – numerosi casi di stallo (*stand off*), cioè casi in cui questo metodo ha difficoltà di completezza, e non riesce a scegliere, coerentemente con i suoi propri criteri, tra diverse alternative. In questi casi,

la via d'uscita sembra difficile: o si opta per una certa continuità tra la dottrina comprensiva preferita e la concezione politica, e si tradisce il liberalismo politico; oppure si resta fedeli al liberalismo politico, ma si rinuncia a decidere in maniera teoricamente accettabile.

La prima opzione è impegnativa, anche poiché su di essa si basa la possibilità di un'esclusione di opinioni diverse in nome della ragionevolezza liberale. Il rischio implicito in una scelta del genere è chiaro: non si nasconde sotto la dottrina del ragionevole una forma di liberalismo kantiano comprensivo, sia pure *sui generis*, e come tale meno tollerante di quanto Rawls stesso pretende che sia?

Come vedremo, il consenso per intersezione su cui si basa la riconciliazione liberale di Rawls è uno strumento morale, e non può accontentarsi di un'adesione solo apparente. Ma come fare a imporlo, in un'ottica liberale, a chi ha motivo – nella prospettiva della sua dottrina comprensiva – per dubitare di principi legali e costituzionali di matrice liberale? Imporre con la coercizione la soluzione liberale, semplicemente considerando costoro *a priori* irragionevoli, sembra una soluzione pesante e gravida di conseguenze rischiose dal punto di vista della stessa stabilità.

Per quanto riguarda la nozione di ragionevolezza di Rawls si può, però, ricordare che l'esclusione che essa comporta è molto limitata. Innanzitutto, questa esclusione non riguarda la «cultura di sfondo», e quindi c'è un'ampia gamma di istituzioni e temi, di assoluta rilevanza politica, che non ne sono toccati. In secondo luogo, l'esclusione riguarda nella sostanza pochi e generalissimi aspetti della vita pubblica. Si tratta di quegli argomenti su cui – in una prospettiva liberal-democratica – appare inopportuno insistere. Il fatto che Rawls, dovendo fare un esempio di argomento irragionevole che, in quanto tale, andrebbe escluso dal dibattito pubblico, faccia l'esempio della schiavitù, la dice lunga su quanto prudente e limitata sia l'esclusione liberale *à la* Rawls. Non c'è, in altre parole, una sostanziale rimozione di temi pubblici controversi dall'agenda politica democratica in nome della ragionevolezza.

Una seconda obiezione a Rawls è di tenore opposto alla precedente. Ci si domanda in questo caso come mai egli non aspiri alla verità ma solo alla ragionevolezza. Una difesa della posizione rawlsiana consiste nel delimitare appropriatamente l'ambito dei suoi interessi in proposito. Intendo dire che, mentre la verità riguarda l'ambito della conoscenza in generale, Rawls in PL discute nella concezione politica solo alcuni valori che riguardano la *struttura di base*.

In questa ottica, il controverso «metodo dell'evitare» (*methods of avoidance*) di Rawls, che consiste nell'evitare impegni ontologici ed etici troppo forti, può essere compreso assumendo, con lo stesso Rawls, che la disputa filosofica sulla verità sia troppo «intrattabile» per inserirla in un argomento teorico-politico. Dato un retroterra fatto di pluralismo dottrinale, come quello di PL, e data l'esigenza di uno spazio comune di ragioni, su cui si basa l'idea di stabilità, il concetto di verità sembra effettivamente diventare problematico. Ma forse è possibile distinguere la verità di alcune tesi politiche specifiche e le dispute filosofiche sulla natura della verità dal concetto stesso di verità, salvando il secondo pur negando le prime.

La tolleranza viene per Rawls prima della filosofia, perché a suo avviso è una virtù politica dei sistemi liberal-democratici da cui non si può prescindere. In maniera non sempre chiara, sembra che per Rawls sia proprio la partecipazione al gioco della politica democratica a rappresentare la base della ragionevolezza. Si diventa ragionevoli perché si coglie lo spirito della democrazia, che per Rawls è costituito essenzialmente da uno scambio continuativo di ragioni tra cittadini consapevoli degli oneri del giudizio e muniti di un solido rispetto per gli altri.

Assumiamo che sia possibile scindere da una parte il liberalismo come dottrina dei principi e dall'altra la democrazia come pratica del consenso. Il problema consiste nel vedere come i due livelli si intersechino al fine di optare per una teoria mista della giustificazione e della legittimazione. Ora, il punto su cui, a mio avviso, Rawls insiste consiste nel sostenere che tra liberalismo e democrazia, e tra giustificazione e legittimazione, ci debba essere un nesso strutturale.

12. *Costruttivismo politico*

La ragionevolezza presuppone il consenso ideale sul pluralismo liberale di fondo, ma si conquista nella pratica della democrazia. Quest'ultima viene, da Rawls, riscattata dalla sua fatticità e dotata di un significato normativo autonomo. Le regole interne al gioco democratico costituiscono anche un elemento di legittimazione dall'esterno della democrazia stessa. La democrazia come pratica viene «normativizzata» in PL. In questo modo arriviamo a quella che è forse la tesi centrale di quest'opera: persone che mantengono una distinzione di fondo in materia di principi possono tuttavia partecipare con pari dignità e simili risultati al gioco democratico. La stabilità che ne consegue, e che si rende evidente nel costituirsi progressivo di un consenso per intersezione, sarà a sua volta la base per una cultura comune condivisa che costituisce insieme la premessa e la conseguenza della ragionevolezza.

In questo modo, il liberalismo politico diviene l'orizzonte entro il quale si incontrano diverse famiglie teoretico-politiche accomunate dalla condivisione di principi e pratiche democratiche. Il liberalismo diviene così meno etico e più politico, mentre al tempo stesso la democrazia si fa meno procedurale e più normativa. Qui sta anche la differenza tra TJ e PL: in TJ l'accettabilità di principio costituisce la base dell'accettazione di fatto della teoria liberale; in PL invece è l'accettazione di fatto che si solleva in parte al livello dei principi. In altre parole, in PL la giustificazione cede in parte il passo alla legittimazione.

La concezione politica della giustizia è formulata da Rawls attraverso un'opzione metodologica che egli chiama «costruttivismo politico» (Lezione III). Secondo il costruttivismo politico, i principi che regolano una società bene-ordinata non descrivono una verità ma dipendono da una procedura di costruzione. Quest'ultima non è basata sulla ragione teoretica ma sulla ragione pratica.

Nel costruttivismo politico si parte dalle concezioni modello di persona e società, di cui si è detto prima (si veda il § 3 di questo stesso capitolo), e si applica l'idea di ragionevole (come

diversa dal razionale). Le differenze dalla posizione kantiana dipendono dal fatto che il costruttivismo politico non costituisce una dottrina comprensiva, non condivide un'idea costitutiva di autonomia, non assume concezioni di persona e società che derivano dall'idealismo trascendentale e non hanno scopi paralleli. Invece, il costruttivismo politico parte da un accordo originario e cerca di fornire i modi in cui i cittadini giustificano reciprocamente le proprie pretese in materia di giustizia fondamentale. In questo modo, Rawls cerca di raggiungere l'oggettività della sua peculiare concezione politica.

13. *Consenso per intersezione e ragione pubblica*

13.1. *Dalla concezione politica al consenso per intersezione*

Nella seconda parte di PL, Rawls cerca di risolvere la questione posta nella prima, sarebbe a dire quella della compatibilità tra pluralismo e stabilità. Nelle prime tre lezioni di PL, Rawls ha presentato gli elementi fondamentali della visione della teoria liberal-democratica concepita come «autonoma». Il pluralismo ragionevole non permette di immaginare che tutti i cittadini saranno d'accordo sulla medesima teoria della giustizia.

Il nucleo dell'argomento per riconciliare stabilità e pluralismo si fonda sull'idea di «consenso per intersezione». L'attacco alla nozione di stabilità impiegata in TJ e la concezione politica «autonoma» presentata in PL si possono considerare premesse per raggiungere il consenso per intersezione. Una concezione politica autonoma richiede due condizioni: (I) deve essere sviluppata per la struttura di base; (II) il potere politico deve essere coercitivo (PL, p. 125).

Il fatto che nella struttura di base si imponga di regola un potere coercitivo, tenendo presente che i cittadini credono in diverse dottrine comprensive e che esiste in materia un disaccordo ragionevole, genera, in ogni regime liberal-democratico, la questione che Rawls chiama della «legittimità liberale». Il

potere coercitivo non può essere esercitato in nome di una sola dottrina comprensiva, ma richiede il consenso generale da parte di cittadini liberi ed eguali sulla struttura della società, a cominciare dagli elementi costituzionali essenziali. Come confermato nella seconda Introduzione a PL – si veda in particolare p. XXXIX –, la questione della legittimità liberale rende più specifico, trasformandolo in una specie di controllo democratico, ma non muta il problema centrale, che viene infatti chiaramente delineato come quello di raggiungere un sufficiente grado di stabilità da parte di una collettività i cui cittadini sono divisi secondo le loro concezioni comprensive ragionevoli. Tale fine dovrebbe realizzarsi attraverso condizioni istituzionali e politiche tali da consentire l'affermarsi progressivo di un consenso per intersezione. La realizzazione del liberalismo politico, in regime di pluralismo, dipende così direttamente dalla creazione di un consenso per intersezione, di cui la legittimità liberale rappresenta una sorta di prova.

Nella visione di Rawls, il consenso per intersezione caratterizza una situazione in cui cittadini che aderiscono a concezioni comprensive differenti arrivano ad accettare, in una società bene-ordinata, una stessa visione politica liberale. Questo complesso processo non si afferma per così dire dall'esterno, ma avviene piuttosto per ciascuno «a partire dalla propria visione comprensiva», sfruttando di questa «le motivazioni religiose, filosofiche e morali che essa fornisce» (PL, p. 134). Ogni cittadino, musulmana o cattolica, laica o buddista, utilitarista o kantiana, scettica o pluralista che sia la sua dottrina comprensiva di sfondo, dovrebbe pervenire a un accordo su principi liberali ed egualitari di giustizia politica, trovando qualche ragione per farlo dall'interno della propria dottrina comprensiva. Il consenso che ne risulta è, per Rawls, un consenso non superficiale o prudentiale, ma al contrario di natura schiettamente morale. Per Rawls non siamo di fronte a un compromesso, a quello che lui chiama un puro e semplice «modus vivendi», nel senso che questo consenso per intersezione non dipende da un equilibrio di potere qualsiasi che si potrebbe ottenere in ogni momento tra varie dottrine comprensive ragionevoli: «chiaramente un consenso per interse-

zione è ben diverso da un *modus vivendi* [...] viene affermato per motivi morali [...]. Un consenso per intersezione non è soltanto un consenso sull'«accettazione di certe autorità» (PL, p. 134).

Piuttosto, come si diceva, il consenso per intersezione si afferma per ragioni morali, e presuppone di creare un suo supporto di natura psicologica che non è troppo differente da quello previsto a proposito del «senso di giustizia» in TJ, nella terza parte sulla stabilità.

La tesi basata sulla concezione della giustizia come equità – cioè il nucleo di TJ – non può qui essere la base esclusiva per un simile consenso (il consenso per intersezione), anche se ne costituisce una premessa importante. Piuttosto, la continuità può lavorare all'incontrario, ed è la tesi centrale di PL che può risolvere alcuni problemi posti da TJ. In questo senso, si può persino arrivare a dire che PL riprende la teoria della giustizia come equità di TJ, ma la riformula in maniera appropriata come dottrina comprensiva, consentendo così di tenere adeguatamente conto del pluralismo ragionevole.

L'idea di fondo consiste nello scindere in due parti la moralità degli individui. Da un lato, ci sarebbe la moralità delle persone nella sua integrità, che poggia su basi profonde, etiche o religiose, e fa capo alle diverse dottrine comprensive. Dall'altro, si collocherebbe una più ristretta moralità istituzionale, che riguarda i cittadini piuttosto che le persone, e non è radicata nella profondità etica o religiosa di ciascuno, ma piuttosto nella lealtà di tutti al sistema politico-costituzionale entro cui vivono la loro vita pubblica (PL, p. XLV). La concezione politica basata sulla moralità istituzionale consente poi di governare il pluralismo delle concezioni del bene, concepito come una virtù della società aperta. Ciò avverrebbe tramite la formazione per l'appunto di un consenso per intersezione tra cittadini, che pur restando convinti delle proprie convinzioni ultime, e anzi nutrendosi di esse, le mettono da parte nella sfera pubblica (meglio, in alcuni aspetti di essa), e accettano una moralità istituzionale comune e preponderante (PL, p. XLVII). A sua volta il consenso per intersezione sarebbe reso possibile dal fatto che i cittadini di una comunità liberal-

democratica si comportano reciprocamente in maniera ragionevole, tenendo conto cioè del pluralismo e rispettandolo, e al tempo stesso si esprimono pubblicamente nel gergo della ragione pubblica.

Si riafferma in questo modo, ancora una volta, la priorità del giusto. In una società bene-ordinata vige un sano pluralismo, ci dice Rawls. È non solo un fatto che constatiamo nella vita di tutti i giorni, ma anche un bene per la maggior parte di noi, che in una società aperta differenti visioni estetiche, etiche e religiose si incontrino e, quando è il caso, si scontrino. Ma questo stesso pluralismo non può riguardare tutto l'ordine istituzionale e le strutture fondamentali della politica. Qui, al contrario, abbiamo bisogno di una certa unità. Questa unità, lo abbiamo visto, non può essere fondata su una sola teoria etico-politica, come la teoria della giustizia come equità. Abbiamo bisogno perciò, in questo caso, di un consenso che sia al tempo stesso meno profondo e più vasto, che abbia come oggetto proprio una concezione politica della giustizia.

Il liberalismo non può essere separato, in questa lettura, dalla tolleranza, e la tolleranza a sua volta dalla perdita della certezza che ci sia una sola verità. Se il liberalismo della tradizione europea, che è quello cui Rawls pensa, apparve come la conseguenza di una perdita di ortodossia, allora una teoria politica liberale deve essere caratterizzata ancora oggi da una certa perdita di fede. Naturalmente, non è strano ritenere che questa separazione tra liberalismo e certezza (per non dire verità) sia stata – dal punto di vista storico – traumatica e abbia richiesto molto tempo, passando attraverso vari stadi intermedi, prima di raggiungere quella maturità che Rawls pretende. In qualche modo è stato così naturale che un primo tipo di liberalismo abbia fondato tutta la sua certezza proprio sulla mancanza di fede e, come voleva Voltaire, sia stato sostanzialmente scettico. Oppure, che un secondo tipo di liberalismo abbia operato con la convinzione ultima di trovare fondamenti alternativi, come nel caso di Kant e Mill, a quelli delle fedi religiose. Il liberalismo politico di Rawls, come già sappiamo, rifiuta queste due strade, e imbecca una via intermedia, che è poi quella che conduce al consenso per in-

tersezione. Proprio per questo vale la pena di citare Rawls quando sostiene: «Il liberalismo politico non nega che molti giudizi politici e morali, di certi tipi ben specificati, siano corretti, e molti di questi li considera ragionevoli. [...] quella che dobbiamo riconoscere è l'impossibilità pratica di raggiungere un accordo politico ragionevole e praticamente utilizzabile nel giudicare la verità delle dottrine comprensive» (PL, p. 68).

In qualche modo, però, la situazione storica in cui è nato il liberalismo si ripete anche oggi. Come succedeva un tempo per la religione, ora è la politica a essere divisa da aspri conflitti. Proprio questi conflitti generano la necessità di trovare una visione che renda i diversi gruppi e individui capaci di convivere cooperando in pace e armonia. Questo anzi rappresenta il compito precipuo della filosofia politica, dato che noi ricorriamo a essa principalmente «se c'è [...] un collasso dei nostri orientamenti politici condivisi» (PL, p. 53). Il consenso per intersezione rappresenta il momento *clou* di questo progetto di riconciliazione.

13.2. *Quattro obiezioni al consenso per intersezione*

Secondo Rawls, ci sono quattro obiezioni che si possono muovere al consenso per intersezione. La prima di queste obiezioni è forse la più significativa, ed esamina la questione della riduzione del consenso per intersezione a un mero *modus vivendi* (PL, p. 134). Molti hanno sostenuto che tramite il consenso per intersezione si perda definitivamente di vista la possibilità di una comunità politica (PL, p. 133). Rawls ribadisce che si perde di vista solo una comunità politica illiberale, e che gli altri scopi, sia pure fondamentali, di una società permangono *al di fuori della politica* (PL, pp. 146, 330, n. 13). Questo è un punto importante: il liberalismo politico crede nei valori profondi della comunità, ma li vede crescere nelle associazioni e nei movimenti, comunque fuori dalla sfera politica in senso stretto.

Che il consenso per intersezione sia diverso da un *modus vivendi* è chiaro, secondo Rawls, per il fatto che la concezione politica della giustizia presentata in PL è una concezione morale ed è accettata per ragioni morali. Presuppone così un oggetto morale e un fondamento morale. L'accettazione del consenso per intersezione non dipenderebbe quindi dall'accettazione di un'autorità superiore o di un compromesso. La stabilità stessa della liberal-democrazia è collegata a questa visione morale: l'assetto della società liberal-democratica e l'atteggiamento dei suoi cittadini non cambiano secondo le convenienze dell'ultim'ora, per esempio se mutano i rapporti di forza. Ciò diversamente da quanto avverrebbe nel caso di un *modus vivendi*, che per Rawls assomiglia a una specie di tregua negoziata per ragioni prudenziali.

Per distanziarsi dal *modus vivendi*, il consenso per intersezione deve essere profondo e ampio. La prima questione, quella della profondità, riguarda quanto il consenso per intersezione deve penetrare all'interno delle singole dottrine comprensive. La seconda, quella dell'ampiezza, concerne il campo d'azione istituzionale su cui si applica. La profondità arriva fino alle idee fondamentali, e presuppone un accordo di massima sui termini equi della cooperazione tra cittadini liberi ed eguali. L'ampiezza è quella della concezione politica e si indirizza, come sappiamo, alla struttura di base (PL, p. 135).

Alla seconda obiezione al consenso per intersezione, per cui ci sarebbe sullo sfondo del consenso per intersezione un retroterra di tipo scettico o indifferentista (PL, p. 136), Rawls risponde che ogni cittadino ragionevole può accettare come vera la concezione politica della giustizia presentata in PL a partire dalla *sua concezione comprensiva*.

Ciononostante, lo stesso evitare alcuni temi, escludendoli a priori dalla lotta delle idee e rimuovendoli dall'agenda politica democratica, può sembrare sbagliato. Rawls risponde che «per distinguere i problemi che è ragionevole cancellare da quelli per i quali non è ragionevole farlo, noi ci appelliamo a una concezione della politica» (PL, p. 137).

Le guerre di religione, per esempio, ci hanno fatto comprendere che la libertà di coscienza deve essere tenuta fuori

dalla politica democratica, e lo stesso vale per la schiavitù. Come spiega la n. 16 della Lezione IV di PL (pp. 329-31), le questioni nei confronti delle quali si impiega questo metodo sono quelle su cui non si dovrebbe decidere votando a maggioranza. Ciò non vuol dire che noi non adoperiamo le nostre convinzioni profonde – che derivano da dottrine comprensive ma ragionevoli – nella costruzione della concezione politica. Ma possiamo farlo solo entro certi limiti.

La terza obiezione dice che, anche se non confondiamo il consenso per intersezione con un *modus vivendi*, tuttavia «si potrebbe ancora dire che una concezione politica praticabile deve essere generale e comprensiva» (PL, p. 139). Senza di questa non sarebbe possibile mettere ordine tra i vari conflitti sulla giustizia che nascono nella vita pubblica. Anzi, quanto più profondi sono tali conflitti tanto più generale e comprensiva deve essere la concezione politica che pretenda di risolverli. La risposta di Rawls, basata sulla nozione di «dottrina comprensiva parziale», rappresenta un altro punto complesso di PL (pp. 140 sgg.). In sostanza, la concezione politica dipende dalla dottrina comprensiva – dice Rawls – ma non dagli aspetti non politici di questa. Il consenso sarà, per conseguenza, limitato ai soli elementi costituzionali essenziali e alle questioni di giustizia fondamentale. Questo consente di escludere dal dibattito politico altre questioni intrattabili, perché troppo profonde e controverse.

Come è possibile – si chiede a questo punto Rawls – che una concezione politica, solo parzialmente comprensiva, sia in grado di esprimere valori destinati a prevalere (*overriding*) sugli altri? La risposta è che simili valori devono essere valori *liberali*. Il liberalismo così inteso assicura i diritti fondamentali, ma anche «garantisce a tutti i cittadini mezzi materiali sufficienti a rendere effettivo l'uso di questi diritti fondamentali» (PL, p. 141).

L'ultima obiezione al consenso per intersezione sostiene che esso è utopico (PL, p. 142): la stabilità non potrebbe dipendere – secondo tale obiezione – dal consenso per intersezione perché non ci sono sufficienti forze psicologiche, politiche e sociali a consentirlo. Qui la risposta di Rawls è strana

perché non affronta direttamente l'obiezione (forse perché non c'è una risposta adeguata). Piuttosto, per sostenere la sua tesi, Rawls preferisce discutere due stadi successivi di consenso politico (pp. 143 sgg.). Il primo dei due stadi finisce con un «consenso costituzionale» e il secondo con il consenso per intersezione vero e proprio.

Il consenso costituzionale presuppone un consenso sulle «procedure politiche del governo democratico» (PL, p. 143). Nell'ambito del consenso costituzionale, si accettano per esempio alcune procedure elettorali per ridurre la rivalità implicita nelle diverse dottrine comprensive. Questo consenso è però insufficiente perché dipende più da una sorta di abitudine e dalla vaghezza delle dottrine comprensive che da un reale convincimento etico (*ibid.*). Nel gergo di Rawls, la difficoltà in questo caso consiste quindi nel fatto che «il consenso costituzionale non è profondo, e nemmeno è ampio: ha un ambito ristretto, poiché non comprende la struttura di base ma soltanto le procedure politiche del governo democratico» (PL, pp. 142-43).

Non è profondo perché si rivolge solo a procedure e regole, e non a concezioni profonde della politica; non è ampio perché non entra nel merito delle libertà fondamentali e della giustizia distributiva. Da un punto di vista storico il consenso costituzionale è frutto di una prassi consolidata. Ciò comporta anche un indebolimento delle dottrine comprensive mantenute in precedenza, e quindi il consenso costituzionale, ancorché insufficiente, svolge una funzione preparatoria nei confronti del consenso per intersezione. In ogni caso, i principi della concezione politica guadagnano nel tempo la fedeltà nei loro confronti svolgendo un compito politico fondamentale, in una prima fase proprio tramite la stabilità che deriva da un consenso costituzionale duraturo (PL, p. 144).

Nel tempo, i principi liberali, all'inizio magari accettati con riluttanza, si consolidano fino a raggiungere un consenso per intersezione (PL, p. 146). La profondità del consenso per intersezione implica che esso debba presupporre una concezione politica autonoma che adoperi idee di società e persona tratte dalla teoria della giustizia come equità. L'ampiezza pre-

tende di coprire tutta la struttura di base. Il solo consenso costituzionale si mostra – secondo Rawls – insufficiente col passare del tempo.

Rispetto a diverse concezioni liberali quella basata sul consenso per intersezione deve avere due capacità:

- deve impernarsi sulle idee davvero fondamentali di una cultura liberal-democratica;
- deve essere stabile nei confronti di diversi interessi possibilmente tra loro rivali (PL, p. 150).

13.3. *Un doppio criterio?*

Ci sono due tipi standard di disaccordo politico-culturale. Da un lato, ci sono disaccordi che riguardano principalmente le concezioni del bene, e dall'altro disaccordi che riguardano essenzialmente le concezioni della giustizia. Nel novero dei primi possiamo inserire in primo luogo i disaccordi di natura religiosa, ma non mancano quelli di altra natura, diciamo quelli tra concezioni secolari del bene. Nel novero dei secondi possiamo annoverare quelli che concernono vari modi di concepire la giustizia sociale, come per esempio il conflitto tra liberali e socialisti.

È ovviamente interessante chiedersi che tipo di rapporto possiamo immaginare tra questi due tipi di disaccordo intellettuale. Ci sono due ipotesi principali. Secondo la prima, c'è una continuità profonda tra i disaccordi sul bene e i disaccordi sulla giustizia. In questo caso, l'eventuale conflitto politico dipende sostanzialmente dal fatto che le parti avverse hanno due concezioni differenti del bene, per esempio una basata sulla sacralità della vita e l'altra sull'autonomia kantiana dei soggetti. La seconda ipotesi, invece, assume una discontinuità tra i due tipi di disaccordo intellettuale. In questo caso, le teorie della giustizia sono separate dalle teorie del bene. Sono, anzi, in qualche modo asimmetriche rispetto alle concezioni del bene (sul giusto si tende a convergere, sul bene a divergere). In questo caso la loro precipua funzione è proprio quella di

regolare i conflitti che nascono inevitabilmente, dato il pluralismo, nell'ambito delle concezioni del bene.

Se ci chiediamo quale dei due modelli di rapporto tra disaccordo sul bene e disaccordo sulla giustizia Rawls faccia proprio in PL, non possiamo far altro che rispondere che la sua posizione è più vicina al secondo modello. I conflitti sul bene – sia in TJ sia in PL – sono separati e diversi da quelli sulla giustizia. E si può anche dire che questo è il modo in cui si rivela normalmente la priorità del giusto sul bene: «Un secondo contrasto esistente tra il giusto e il bene è che è buona cosa, in generale, che le concezioni che gli individui hanno del loro bene differiscano tra loro in modo significativo, mentre non è così per le concezioni del giusto. In una società bene-ordinata i cittadini rispettano gli stessi principi di giusto» (TJ, p. 424).

In PL, Rawls introduce nuovi concetti e un apparato categoriale più sofisticato. La concezione politica non è identica al giusto di TJ, e la dottrina comprensiva, che è una concezione collettiva, non è la stessa cosa di quello che è il bene, che varia per individui, in TJ. Tuttavia, secondo molti lettori di PL, queste pur importanti distinzioni non riescono a eliminare il contrasto strutturale tra bene e giusto, e finiscono in ultima analisi per riprodurlo al livello più complesso della differenza tra concezione politica e dottrina comprensiva. È proprio in questa distinzione il problema più evidente. Così facendo, Rawls sembra immunizzare la nozione di giustizia (in TJ) e di concezione politica (in PL) dai conflitti. Il suo elogio del pluralismo, tutta l'insistenza sugli oneri del giudizio, che troviamo in PL, sembrano in altre parole riservati ai disaccordi sul bene, se vogliamo adoperare il linguaggio di TJ, o sulle dottrine comprensive, se entriamo in quello di PL. Ma, poi, le convinzioni condivise (*shared convictions*), le idee fondamentali, la stessa costruzione della concezione politica della giustizia e, più che mai, il consenso per intersezione – gli altri pezzi del mosaico che reperiamo in PL – sembrano confermare l'impressione che, a fronte dei disaccordi profondi sul bene, che si rivelano nel passo indietro che le dottrine comprensive dovrebbero fare, esista una certa unità di vedute su almeno alcune caratteristiche generali della giustizia. Di qui, la reazione istintiva dei critici: è mai pos-

sibile concepire un mondo come quello in cui viviamo senza pensarlo alla luce di violenti conflitti di natura politica e morale *anche* sulla giustizia?

Io credo che, per capire la proposta di Rawls, si possa partire dall'assunzione che egli adopera contemporaneamente due interpretazioni diverse di liberalismo. Nella prima, il liberalismo è una dottrina comprensiva, e possiamo identificarlo con la teoria della giustizia come equità (in parte), ma anche con una concezione kantiana basata sull'autonomia, o con altro ancora. Questo riguarda, però, solo il livello di quella che io chiamo giustificazione, che trova il suo fondamento nelle dottrine comprensive di ciascuno. Si tratta di un livello profondo, ma altrettanto certamente è un livello esposto agli attacchi che vengono dal pluralismo ragionevole. Se ci muovessimo solo a questo livello, sarebbe impossibile ritrovare quella unitarietà della giustizia, cui pure Rawls aspira. Da questa constatazione nasce l'idea di adoperare il liberalismo in un secondo significato, che non ha a che fare tanto con la giustificazione quanto con quella che io chiamo legittimazione. In sostanza, questa seconda idea di liberalismo ci suggerisce che ci sono istituzioni e pratiche della liberal-democrazia cui nessuna persona «ragionevole» se la sentirebbe di rinunciare. Queste riguardano gli elementi essenziali di una Costituzione liberale e le questioni di giustizia fondamentale. La mia tesi è che il consenso per intersezione è tanto importante perché mette insieme queste due visioni del liberalismo, quella basata sulla giustificazione e quella basata sulla legittimazione.

Al tempo stesso l'idea di legittimazione rende conto del fatto che Rawls cerca di inserire nella sua teoria elementi dell'esperienza storica che, per così dire, qualificano il consenso con il conforto di un sostegno esterno e indipendente dall'approccio teoretico favorito. In questa ottica, la via d'uscita non potrà che essere ispirata all'esperienza reale che, nel dominio politico, è costituita dal modo in cui la *struttura di base* funziona nell'ambito di un regime liberal-democratico. È questo, a pensarci bene, il punto di vantaggio da cui, alla fine del XX secolo, Rawls guarda alla teoria della tolleranza rispetto ai classici del pensiero moderno quali Bayle e Locke.

14. *Ragione pubblica*

14.1. *Natura e limiti della ragione pubblica*

L'argomento della pubblicità (*publicity*) ha sempre giocato un ruolo importante nella teoria di Rawls fin da TJ. Il tema della pubblicità è poi ripreso in maniera originale nelle *Dewey Lectures*. E finalmente assume un significato decisivo alla luce della questione posta dal pluralismo in PL. Al fondo, si tratta di una ripresa del tema kantiano della ragione pubblica, ragione pubblica che è poi quella attraverso cui una società democratica formula i suoi piani collettivi e decide nel merito.

Il concetto di ragione pubblica non riguarda un oggetto definito, ma piuttosto i limiti del dibattito pubblico allorché è coinvolta su temi fondamentali la nozione di cittadinanza in una società democratica, egualitaria e pluralista. Dal punto di vista di questa sua funzione regolativa, la ragione pubblica è la ragione dei cittadini, ed è pubblica in tre modi: (I) è, in quanto ragione dei cittadini, ragione del pubblico; (II) il suo oggetto è il bene del pubblico quando sono implicati elementi essenziali della Costituzione e questioni di giustizia fondamentale; (III) la sua natura e il suo contenuto sono pubblici in quanto dati dalla concezione politica (PL, pp. 183-84).

Il primo limite imposto alla ragione pubblica è istituzionale: è necessario, per parlare di ragione pubblica, che siano in discussione in maniera formale gli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia fondamentale. La ragione pubblica non si applica così ai ragionamenti che si svolgono nello spazio di strutture diverse da quelle strettamente istituzionali, quali chiese, famiglie, università e altre associazioni. Ciò fa parte, infatti, di quella che Rawls chiama «cultura di sfondo». I criteri della ragione pubblica si applicano invece alle deliberazioni propriamente politiche nei «fori pubblici» e quando i cittadini discutono sulle elezioni e sul voto, e più in generale degli elementi costituzionali essenziali e di questioni di giustizia pubblica (PL, pp. 184-85).

La dottrina rawlsiana della ragione pubblica, al di là dei vincoli di contenuto, si rivolge in maniera diversa alle persone. Ri-

guarda principalmente i pubblici ufficiali, le cui decisioni siano vincolanti (in particolare i giudici). Quali sono le argomentazioni consentite a costoro? E su quali basi?

Ci sono insomma due tipi di ragioni per i requisiti della ragione pubblica. Un primo tipo è oggettivo: dipende dal contenuto. Rawls confina i requisiti della ragione pubblica ad argomentazioni che discutono gli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia fondamentale. Il secondo tipo è soggettivo: dipende dalle persone e dai ruoli che ricoprono (un giudice o un ministro hanno un impegno maggiore). Ma i vincoli richiesti dal contenuto appaiono più importanti degli altri.

L'idea della ragione pubblica ripropone la priorità della giustificazione, centrale nell'intera opera rawlsiana e fondamentale per l'idea centrale di contratto sociale. La natura della ragione pubblica è più comprensibile se si esaminano le ragioni non pubbliche (Lezione VI, § 3). Come si è visto nel § 7 precedente, queste fanno parte della cultura di sfondo, e i loro standard di correttezza e criteri di giustificazione derivano dalla natura del tema trattato e dal tipo specifico di associazione o attività che si ha in mente. Al contrario, il contenuto della ragione pubblica dipende dalla concezione politica della giustizia e presuppone l'autorità dello Stato. Come è stato notato, non bisogna confondere la ragione pubblica con la sfera pubblica, perché quest'ultima include anche la cultura di sfondo, ed è certo che i vincoli imposti dalla ragione pubblica non si impongono nell'ambito della cultura di sfondo. Rawls afferma chiaramente in IPRR che «i vincoli della ragione pubblica si applicano nei fori politici pubblici, e non nella cultura di sfondo» (CP, p. 575).

14.2. *Un meccanismo costituzionale*

La ragione pubblica non riguarda tutto il dominio del politico, ma solo parte, e una piccola parte, di esso, a cominciare dagli elementi costituzionali essenziali. Tali elementi sono di due tipi:

(a) principi che stabiliscono la struttura generale dello Stato e del processo politico;

(b) diritti e libertà eguali dei cittadini che le maggioranze legislative sono tenute a rispettare, del genere della libertà di coscienza, di pensiero e di associazione, di voto e di partecipazione, oltre alla protezione connessa allo Stato di diritto (*rule of law*).

C'è una profonda differenza tra gli elementi costituzionali essenziali relativi ad (a) e (b). Quelli di (a) possono variare ampiamente, mentre quelli di (b) non possono (PL, p. 195). Esiste anche una distinzione importante tra questi diritti e libertà fondamentali relativi a (b) che costituiscono gli elementi essenziali della Costituzione e i principi «che regolano le basi della giustizia distributiva» (PL, p. 196). Sia nella Prefazione all'edizione rivista di TJ, sia in JFR, Rawls aveva insistito sul fatto che, avendo la possibilità di riscrivere TJ, avrebbe marcato con forza la distinzione tra primo e secondo principio di giustizia. Questo perché, col tempo, si era convinto che l'accettazione delle libertà fondamentali può essere più generale di quanto non lo sia l'accettazione di altri aspetti della sua visione della giustizia distributiva, a cominciare dal principio di differenza. Le libertà fondamentali, secondo questa tesi, sono legate in maniera più evidente ai poteri morali che caratterizzano il cittadino democratico. Come conseguenza, in PL, gli aspetti di giustizia distributiva che caratterizzano la teoria della giustizia come equità non possono essere garantiti costituzionalmente al pari delle libertà fondamentali, se non entro i limiti di una soglia minimale di benessere. Il principio di differenza, dunque, non rientra negli elementi costituzionali essenziali (PL, p. 197). Ciò non vuol dire che, nell'ottica di PL, si possa essere politicamente liberali pur essendo meno egualitari di quanto non preveda la teoria della giustizia come equità in TJ. In JFR, pubblicato dopo PL, Rawls difende con dovizia di argomenti il principio di differenza. Si può supporre così che la giustificazione del principio di differenza sia ancora valida anche per il Rawls di PL, mentre invece sarebbe problematica la sua legittimazione. E potrebbe esserci in materia un disaccordo ragionevole.

Indipendentemente dalla difesa del principio di differenza, il liberalismo costituzionale di PL include al suo interno aspetti estremamente egualitari, come istruzione pubblica gratuita, cure mediche per tutti, finanziamento pubblico delle campagne elettorali, garanzie di un minimo sociale. Non è in realtà facile comprendere perché simili aspetti della teoria di Rawls dovrebbero far parte della ragione pubblica, se non forse considerandoli come requisiti necessari per avere cittadini liberi ed eguali in un regime di reciprocità. Una ragione della differenza tra libertà fondamentali e tutela economico-sociale consiste anche nel fatto che violazioni delle prime possono essere facilmente notate, mentre è complicato ottenere simile risultato con l'eguaglianza economico-sociale (oltre un certo minimo). Ciò comporta, secondo Rawls, maggiore facilità di accordo sulle libertà fondamentali (PL, p. 197).

La Corte Suprema costituisce il caso esemplare di funzionamento della ragione pubblica, in un regime di revisione giudiziaria. «La ragione pubblica è la ragione della Corte Suprema», dice esplicitamente Rawls (PL, p. 198). Per chiarire questo punto, Rawls distingue cinque principi generali del costituzionalismo:

(a) differenza tra potere ordinario politico e potere costituente;

(b) differenza tra legge ordinaria e costituzionale;

(c) concezione della Costituzione come espressione di un ideale politico democratico che si articola nella ragione pubblica;

(d) natura tendenzialmente permanente degli elementi costituzionali essenziali;

(e) appartenenza al livello costituzionale del potere politico ultimo che non può essere lasciato al legislativo.

In questo senso, una Costituzione democratica è strutturalmente dualista, perché il potere democratico del popolo è mitigato da quello della Corte e del sistema giudiziario. Il potere della Corte Suprema da questo punto di vista non è anti-democratico ma anti-maggioritario. La Corte dovrebbe applicare i canoni della ragione pubblica nell'interpretazione costituzionale (PL, p. 200).

A mio avviso, però, l'esemplarità della Corte Suprema rischia di far sembrare la ragione pubblica troppo istituzionale. L'imprigiona, in un ambito quasi angusto, mettendo da parte la maggiore ricchezza della nozione di ragione pubblica, che è legata alla sua capacità di promuovere un dialogo tra eguali cittadini su questioni ampiamente controverse. In questa ottica, la ragione pubblica è piuttosto l'anticamera di un processo di deliberazione collettiva. Un tale processo non potrebbe avere luogo, nell'ottica di Rawls, se i cittadini non discutessero su di un piano di parità e in base al reciproco rispetto, cosa che è loro assicurata per l'appunto dalla ragione pubblica. In conclusione, la pratica della ragione pubblica consente la piena reciprocità tra cittadini, contribuisce a separare la politica dall'etica, conferma la centralità della struttura di base, e ribadisce la natura discorsiva e democratica dell'approccio tutto di PL.

14.3. *Il paradosso della ragione pubblica*

Sulle questioni che riguardano le vicende politiche fondamentali – questo ci sembra dire la ragione pubblica – non può mai essere introdotta una ragione basata direttamente ed esclusivamente su di una dottrina comprensiva (PL, p. 209). Questa è la cosiddetta «tesi esclusiva», secondo la quale la dottrina che sostiene sullo sfondo la ragione pubblica non può essere presa in considerazione. Ma questa visione appare troppo restrittiva, ed esiste anche una «tesi inclusiva» che Rawls finisce con il preferire. Questa consente di richiamare la dottrina comprensiva di sfondo nei fori pubblici, sempre alla luce però dei criteri di ragione pubblica. Un'eventualità del genere dipende anche dalle specifiche condizioni storiche. In generale, quanto più stabile è l'accordo di base tra cittadini, tanto più facilmente si può fare appello alla concezione politica senza ricorrere alle dottrine comprensive di sfondo. Al contrario, quando c'è grande divisione sociale l'appello alle dottrine comprensive può essere maggiormente giustificato. Rawls, proprio per menzionare un caso di appello necessario alle dottrine comprensive, richiama il caso degli anti-abolizionisti religiosi nel dibattito precedente alla guerra di secessione.

Il problema della ragione pubblica ha a che fare con quello che lo stesso Rawls chiama il «paradosso della ragione pubblica». Il paradosso della ragione pubblica consiste nei limiti, in termini di verità e giustificazione, dell'approccio basato sulla ragione pubblica. Non è chiaro, in particolare, come si debba regolare il cittadino quando i doveri collegati alla ragione pubblica confliggono con quelli che gli vengono dalla sua fiducia nelle dottrine comprensive d'origine. L'ideale della ragione pubblica rimane a metà strada tra normatività morale e storia istituzionale. D'altronde, simile posizione caratterizza tutta la concezione politica di PL, che vuole difendere l'autonomia della sfera politica da quella morale attraverso questo delicato equilibrio. Probabilmente, tale equilibrio dipende dal desiderio di rendere convergenti giustificazione e legittimazione.

14.4. *Ragione pubblica e religione*

Ci si può chiedere: in che forme la ragione pubblica rawlsiana opera come un vincolo sugli argomenti che presentiamo nello spazio pubblico? Ed è accettabile che esistano simili vincoli e che, per conseguenza, alcuni argomenti vadano evitati nel dibattito politico? E, ancora, è corretta la maniera in cui tali vincoli sono formulati da Rawls in PL? Queste domande di carattere generale sono diventate di attualità durante un acceso dibattito sul rapporto tra religione e ragione pubblica. Per riprendere questa discussione efficacemente, c'è bisogno di due premesse: la prima riguarda la distinzione tra ragione secolare e ragione pubblica; la seconda la distinzione tra liberalismo tradizionale e liberalismo *à la* Rawls in materia di religione. Mentre una visione secolare presuppone il fatto che la ragione pubblica basti in quanto tale a esprimere le motivazioni di chi sostiene una tesi su un tema di rilevanza politica, la ragione pubblica *à la* Rawls richiede una sorta di complementarità tra lo sfondo religioso e la sua espressione pubblica. In sostanza, la ragione pubblica pretende un sacrificio molto minore dei sentimenti e dei valori religiosi di quanto non faccia una visione secolare. Il credente, per Rawls, non è una sorta di fondamentalista, e può darsi anzi che il suo re-

trotterra religioso contribuisca a risolvere questioni pubbliche complesse, come nel caso di Martin Luther King. Tuttavia, per Rawls, un cittadino religioso non può essere sicuro che gli altri cittadini comprendano immediatamente le sue motivazioni basate sulla fede che professa, anche se non deve per questo negarle in quanto tali. Piuttosto, in alcuni casi particolari e limitati – che hanno comunque a che fare solo con gli elementi costituzionali essenziali e le questioni di giustizia fondamentale –, il cittadino religioso ha l'obbligo di sforzarsi di rendere il suo credo compatibile, se non altro dal punto di vista della comunicazione, con le esigenze etico-politiche degli altri cittadini. Parlare nel caso di Rawls di «fondamentalismo secolare» è semplicemente sbagliato.

In secondo luogo, in Rawls la relazione tra religione e politica è differente da quella del liberalismo tradizionale. I filosofi liberali tradizionali vedono la relazione tra religione e politica in termini di conflitto potenziale. Per ragioni storiche, concepiscono la religione come fonte di instabilità e il liberalismo come un antidoto. Da questa ermeneutica del sospetto deriva l'idea di mettere vincoli sulla religione. Perciò la religione, nel liberalismo classico, è confinata all'ambito del privato. Questa etica del vincolo è essenzialmente diversa da quella del rispetto reciproco di Rawls. Per l'etica del rispetto non si parte dal presupposto che la religione minacci la stabilità, ma piuttosto dal fatto che abbiamo bisogno di un cemento della società basato su di un consenso potenzialmente universale. Questo lascito kantiano presuppone a sua volta premesse istituzionali condivise. In questo modo, la ragione pubblica di Rawls incorpora la moralità istituzionale di una meta-comunità ideale. Essa è la parte più significativa «del capitale politico della società» (PL, p. 141).

Rawls era di sicuro un uomo profondamente religioso, anche se il suo rapporto con la religione divenne più difficile nel tempo. Tale rapporto è diventato poi trasparente con la pubblicazione postuma della sua tesi di laurea (BIMSF). Questa opera minore rende esplicita l'importanza notevolissima della religione nella vita e nel pensiero di Rawls. Una delle motivazioni principali di PL consiste nel dare ai cittadini reli-

giosi il massimo spazio possibile nella repubblica liberal-democratica.

Ciononostante ci sono state numerose obiezioni religiose all'idea rawlsiana di ragione pubblica. Queste obiezioni possono essere divise in tre classi:

(I) la ragione pubblica di Rawls può avere dei vantaggi, ma a costi troppo alti;

(II) i liberali impongono alla religione un onere eccessivo, tale che neanche loro stessi sarebbero in grado di sopportare;

(III) gli argomenti religiosi da soli sono in grado di sostenere pretese di natura pubblica.

(I) Secondo alcuni critici, la pretesa esclusione di alcuni argomenti religiosi dalla politica sarebbe frutto di una «ipersemplificazione», che a sua volta dipenderebbe da un modo semplicistico di vedere la politica. In questa visione semplicistica la politica verrebbe identificata con le decisioni politiche capaci di coercizione. La politica però – sostengono alcuni critici religiosi – è più di questo, avendo una dimensione sociale che non si può trascurare. Proprio all'interno di questa dimensione, il ruolo della religione sarebbe ineliminabile.

La risposta a questa critica è che non c'è alcun bisogno di negare questo ruolo sociale alla religione, alla luce del rilievo dato da Rawls alla cultura di sfondo. Come già detto nel § 14.1 precedente, la ragione pubblica è solo una piccola parte della sfera pubblica, e naturalmente la politica ha luogo in tutta la sfera pubblica. In conclusione, Rawls non sembra essere in contrasto con i suoi critici sul punto in questione.

All'interno della stessa discussione, si può anche sostenere – come fa Paul J. Weithman – che la pretesa esclusione della religione comporti un costo tremendo per la comunità in termini di energia civica e politica. Anche questa tesi, però, non sembra in contrasto con Rawls, la cui visione inclusiva, in particolare, non esclude in pratica gli argomenti religiosi dalla politica. Al contrario, alcuni argomenti religiosi, come quelli di Lincoln e King, sono tenuti nella più grande considerazione.

(II) La seconda critica può essere distinta in tre parti.

In primo luogo, Rawls intende limitare l'uso pubblico delle dottrine comprensive (e degli argomenti religiosi) a un domi-

nio estremamente ristretto. Tramite una «clausola» si può fare altrimenti affidamento sugli argomenti religiosi in politica, una volta avuta la possibilità di riformularli coerentemente con i dettami della ragione pubblica. I critici religiosi possono però protestare per questa clausola. Possono, per esempio, sostenere che essa crei un'asimmetria tra laici e religiosi: perché i primi non dovrebbero farvi ricorso, mentre i secondi sì. Questa tesi però, a ben vedere, non è difendibile. La clausola in effetti non si applica solo alle dottrine religiose ma a tutte le dottrine comprensive. In altre parole, il problema non riguarda la religione in quanto tale. E la stessa clausola va applicata ai cittadini laici, per esempio ai kantiani, agli utilitaristi e – perché no? – ai rawlsiani. Così intesa, la ragione pubblica non crea alcuna asimmetria tra religiosi e laici. La ragione pubblica di Rawls vuole piuttosto porsi contro ogni forma di interpretazione settaria della vita politica liberal-democratica. E le interpretazioni settarie poggiano su dottrine comprensive, che possono a loro volta essere indifferentemente laiche o religiose.

In secondo luogo, i critici religiosi possono sostenere che neppure i liberali sarebbero in grado di mantenere gli standard troppo esigenti della ragione pubblica. In un regime di pluralismo, anche i liberali non sarebbero in grado di sopporre l'esistenza di visioni condivise, in grado di creare sostegno pubblico, indipendentemente dalla presenza di specifiche virtù, del tipo di quelle coltivate dalle persone religiose. Le virtù civiche provengono dalle tradizioni, e le tradizioni includono le religioni. La meta-comunità ideale istituzionale che i liberali immaginano semplicemente non esiste se la si vuole fondata su una base volontaristica (come il contrattualismo). Detto in maniera più radicale, il liberalismo rischierebbe di essere un'altra forma di teologia politica.

In terzo luogo, esiste un altro modo per concepire una possibile asimmetria contro i cittadini religiosi in materia di onere della prova. Si può così riconoscere l'utilità dello sforzo teoretico di Rawls sulla ragione pubblica, negando al tempo stesso la tesi secondo cui gli argomenti religiosi non siano in grado da soli di svolgere questo stesso compito di giustificazione. Accusare di irragionevolezza chiunque opti per una soluzione diffe-

rente da una *lato sensu* contrattualista equivarrebbe a dare per scontata un'opzione liberale. Inoltre, sarebbe offensivo pretendere che persone religiose non possano esprimersi partendo da premesse che provengono direttamente dalla loro fede. Se volesse qualcosa del genere, Rawls sottostimerebbe l'importanza degli impegni collaterali per le persone religiose in nome del diritto della comunità liberal-democratica ad auto-proteggersi.

Questa critica può essere affrontata in due modi. Primo, è controverso che Rawls voglia semplicemente porre vincoli a quanti pensino sulla base di dottrine comprensive. Forse, invece, egli intende offrire loro un'opportunità in più: continuare a credere nella loro visione accettando al tempo stesso una moralità istituzionale nel momento in cui tratteranno alcuni temi fondamentali nel dominio pubblico. Secondo, nei termini della mia tesi precedente, si potrebbe accettare l'idea che una certa uniformità del discorso pubblico derivi dall'esigenza della legittimazione, al tempo stesso riconoscendo la forza di giustificazione degli argomenti di natura religiosa.

(III) Nella terza obiezione si sostiene che un approccio religioso sia sufficiente da solo a difendere una tesi su aspetti fondamentali della politica. In qualche modo, la si può ritenere una conseguenza dell'argomento precedente. Secondo questa critica, la sostanza etica e quella epistemica dell'argomento liberale e religioso non sarebbero così differenti, e quindi si potrebbe optare per l'uno o per l'altro indifferentemente. Inoltre, virtù come l'autonomia personale e la lealtà istituzionale possono ben avere un'origine religiosa. Talvolta questo stesso argomento è rinforzato da una tesi basata sull'eccezione. Questa tesi sostiene che anche i liberali accettano eccezioni alla strategia della ragione pubblica. Eccezioni di questo tipo sono simili a quella – accettata da Rawls – in cui l'abolizionismo della schiavitù si basa, nella ragione pubblica, sull'argomento per i diritti civili *à la* Martin Luther King. E si potrebbero aggiungere casi simili, come per esempio gli argomenti a favore della famiglia e contro la poligamia, o contro la pratica del duello. Questa tesi non è priva di senso. Si potrebbe solo obiettare che il pro-

blema posto dalla ragione pubblica è più normativo che descrittivo. Ciò implica che, anche accettando il ruolo positivo della religione nella società civile, non si rimane obbligati a dire che in principio la religione può avere un ruolo come quello della ragione pubblica.

14.5. *Una visione inclusiva*

La distinzione tra una «tesi inclusiva» e una «tesi esclusiva» aiuta a comprendere quanto detto nel precedente paragrafo. Attraverso la tesi inclusiva si indicano modi e forme in cui ragioni non pubbliche – ragioni che occupano lo spazio della cultura di sfondo e della società civile – possono essere adoperate con successo anche nel momento in cui il dibattito politico riguarda questioni fondamentali. In PL, da questo punto di vista, sono indicate due classi di casi in cui il contributo delle dottrine comprensive in politica appare giustificabile:

(I) il caso di una società sufficientemente bene-ordinata, in cui l'appello alle ragioni ultime e profonde, contenute nelle dottrine comprensive, può aiutare a creare un clima di maggiore fiducia reciproca tra cittadini che espongono l'un l'altro le ragioni profonde su cui basano le proprie convinzioni;

(II) il caso di una società manifestamente ingiusta, in cui l'appello a convinzioni comprensive può contribuire a porre sull'agenda politica questioni fondamentali di giustizia.

Obiettivo di queste ragioni non pubbliche è quello di fornire un supplemento di giustificazione ad argomenti già presentati nella forma della ragione pubblica. In questi casi, la presentazione di ragioni non pubbliche può portare a un chiarimento reciproco. Ma, ovviamente, non è detto che sia così e in alcune occasioni, per esempio sul tema dell'aborto, potrebbe succedere anche il contrario, nel senso che l'offerta di ragioni non pubbliche può contribuire ad aumentare la conflittualità. In ogni caso, la presentazione da parte dei cittadini delle proprie convinzioni profonde avrebbe significato ai fini della creazione di un clima di reciproco rispetto.

Rawls stesso, nella seconda edizione di PL, riconosce il merito di questa interpretazione estensiva (PL, p. LI). In que-

sto modo, si arriva alla precisazione della clausola generale che riguarda il discorso pubblico: le dottrine comprensive ragionevoli, religiose o non religiose che siano, possono essere introdotte nella discussione politica pubblica a patto che al momento opportuno ragioni politiche – e quindi non solo ragioni fornite da dottrine comprensive – siano presentate (PL, p. LI-II).

La tesi puramente esclusiva viene quindi messa da parte. Naturalmente, anche la precedente clausola non è del tutto priva di ambiguità: non è chiaro, per esempio, come debbano essere presentate le ragioni non pubbliche affinché siano ritenute ammissibili. Non è forse neppure scontato se le ragioni pubbliche debbano essere aggiunte a quelle non pubbliche di necessità, oppure se debbano essere solo potenzialmente disponibili come un complemento auspicabile, magari utile ma non indispensabile.

Si potrebbe, però, sostenere che l'ideale della ragione pubblica sia troppo vago per costituire una guida affidabile nel dibattito politico. È anche evidente del resto che, presentato nei suoi termini generali, l'appello alla ragione pubblica difficilmente basta a risolvere i problemi più significativi della vita pubblica. D'altra parte Rawls afferma con chiarezza, in proposito, che questo non è lo scopo specifico della ragione pubblica: «La ragione pubblica non costituisce una tesi su specifiche istituzioni o politiche, ma piuttosto una tesi sul modo in cui queste devono essere argomentate e giustificate al cospetto del corpo dei cittadini che poi deve decidere» (PL, p. LVI, n. 28).

Ma allora si pone la domanda: perché fare ricorso a una strategia tanto complessa, se poi alla fine proprio questa strategia non risolve i problemi più importanti? Spesso i critici hanno fatto riferimento al caso dell'aborto per enfatizzare questa vaghezza e incapacità decisionale della strategia rawlsiana basata sulla ragione pubblica. Sembra, infatti, che il filtro della ragione pubblica non sia in grado di determinare né l'esclusione di una tesi a difesa della vita né quella di una scelta abortista. In realtà si può qui obiettare che una problematica come quella dell'aborto possiede una sua indecidibilità intrinseca, e che la versione delle tesi pro e contro in termini

di ragione pubblica non risolve la disputa, ma la rende tuttavia più coerente con un generale «dovere di comportamento civile» che caratterizza i rapporti tra cittadini in democrazia. Insomma, non è detto che raggiungere il livello della ragione pubblica equivalga a porre le condizioni necessarie e sufficienti per risolvere un problema, ma al tempo stesso può ben darsi che qualcosa del genere sia utile per favorire un clima migliore nei rapporti tra cittadini che si riconoscono reciprocamente come membri di una società democratica.

14.6. *Giustificazione pubblica*

Il concetto di ragione pubblica ci richiede in qualche caso di esprimere da un punto di vista politico ciò che non necessariamente corrisponde a quanto noi stessi come persone pensiamo in ultima analisi sia vero e buono. Tutto questo avviene, ovviamente, perché, per definizione, ogniqualvolta noi ricorriamo alla ragione pubblica ci distacciamo altresì dalle nostre dottrine comprensive religiose e filosofiche. La ragione pubblica rappresenta così una specie di pre-condizione per avere accesso alla sfera politica, ma essa richiede un certo distacco dal nostro essere profondo. Da questo punto di vista, è persino lecito dubitare che una strategia del genere, con la scissione a essa implicita, possa favorire l'esercizio di un dovere morale paragonabile a quello che Rawls chiama «dovere di comportamento civile» (*duty of civility*), e che potrebbe pretendere un atteggiamento di maggiore integrità e coerenza da parte del cittadino.

Molte obiezioni sono rivolte in ultima analisi a negare la possibilità di distinguere nettamente tra «giustificazione completa» (quella che fa appello alle visioni comprensive) e «giustificazione pubblica», sostenendo, in maniere diverse, che la seconda senza la prima perde di significato. Si può anche presentare un ulteriore tipo di obiezione, secondo cui il prezzo della ragione pubblica consiste principalmente in una sorta di riduzione di complessità delle nostre convinzioni profonde. Ci sarebbe, in sostanza, un *trade-off* tra interiorità profonda, filosofica e religiosa, ed esteriorità politica che fungerebbe da

strumento per giocare il gioco politico democratico. Ciò significa anche che la politica, se si assume un regime di pluralismo, è un dominio distinto dall'etica, e lo è in maniera più netta di quanto solitamente si possa ritenere.

L'obiezione che si può fare a questa, del resto comprensibile, visione consiste nel notare che le ragioni che rendono significativo il progetto di ragione pubblica *à la* Rawls sono pur sempre ragioni di natura morale e filosofica. Esse poggiano, poi, su un appello alla legittimazione liberale a sua volta basato sulla ragionevolezza dei cittadini. Ma, come si è notato, anche il concetto di ragionevolezza ha una fondazione normativa problematica, che, in questo modo, si ripercuote pure sulla nozione di ragione pubblica. Resta, così, difficile dire se sia possibile separare l'oggetto su cui si discute, per esempio un caso di rilevanza costituzionale, dalla forma di giustificazione pretesa dalla strategia della ragione pubblica.

Ritorniamo quindi sul tema della giustificazione. Rawls considera – come abbiamo visto – tre tipi di giustificazione, che chiama giustificazione *pro tanto*, giustificazione completa e giustificazione pubblica. La giustificazione *pro tanto* è limitata alla concezione politica (PL, p. 107). La giustificazione completa è invece quella che il cittadino considera valida anche alla luce dei suoi legami e delle sue convinzioni extrapolitici. Infine, la giustificazione pubblica parte dal presupposto che ogni cittadino sia consapevole del fatto che anche gli altri cittadini abbiano compiuto un percorso analogo al suo, e quindi siano passati attraverso una giustificazione completa. In questo modo, i cittadini usano la loro capacità di raggiungere un equilibrio riflessivo allargato per accettare almeno alcuni aspetti della stessa concezione politica, pur partendo da ragioni profonde differenti. Quindi, mentre allo stadio della giustificazione completa Rawls evita quell'astinenza epistemica, cui facevamo prima riferimento, allo stadio della giustificazione pubblica egli non fa sue pretese di verità ma piuttosto di coerenza (legate all'equilibrio riflessivo). La giustificazione pubblica, da questo punto di vista, realizza una sorta di ideale democratico: il potere in democrazia dipende da una comunicazione simmetrica tra cittadini reciprocamente rispet-

tosì e pronti a limitare le proprie pretese di verità e giustizia in nome del diritto degli altri.

14.7. *Ragione pubblica e contrattualismo*

Abbiamo visto che l'idea di ragione pubblica sembra chiedere notevoli sforzi in nome di modesti risultati. Questo può apparire un difetto fondamentale. Ma lo è solo se si parte da una visione *lato sensu* consequenzialista della teoria politica, una visione in cui ciò che conta in politica è l'insieme dei risultati che si portano a casa. Non è così invece se si presuppone una visione relazionale e deontologica della politica, come è alla fine quella di Rawls. In questo secondo caso, le conseguenze della ragione pubblica diventano importanti, perché consentono un maggiore rispetto reciproco tra i cittadini e, più in generale, rafforzano la reciprocità tra loro. Se contrattualismo vuol dire privilegiare i rapporti tra persone, allora la ragione pubblica è tutt'altro che uno strumento banale, e si comprendono gli sforzi che Rawls le ha dedicato.

I tre diversi tipi di giustificazione (*pro tanto*, completa, pubblica) lavorano dunque in combinazione. Non possiamo così dire che Rawls faccia un appello diretto a valori morali e a principi metafisici, come pure avviene in parte nella giustificazione completa, perché nell'ambito della giustificazione pubblica questo appello è messo da parte a favore della creazione di un ambito determinato dalla legittimazione politica. Al tempo stesso, però, non possiamo negare una pretesa filosofica, che è presente sia nella giustificazione completa, in maniera più tradizionale, sia in quella pubblica. Si può concludere che la giustificazione pubblica nel suo complesso non aspira alla verità e alla giustizia ma neppure si basa sul consenso, che deriverebbe dalla legittimazione politica. Piuttosto, essa media tra queste due posizioni diverse. La giustificazione rawlsiana si muove in quanto tale a due diversi livelli, presupponendo la legittimazione politica, e tendendo alla giustificazione.

Tuttavia, si può e si deve notare che per Rawls – in un regime liberal-democratico e in una società pluralista – non è

pensabile che il potere coercitivo dello Stato discenda da una sola verità o visione della giustizia. Quello di Rawls è in fondo un tentativo molto sofisticato di assumere un'esigenza come questa per rendere conto di un modo alternativo di giustificare il potere. Questo modo è basato sul rapporto comunicativo non diseguale tra cittadini liberi ed eguali in un regime di reciproco rispetto. Il potere politico liberal-democratico è intrinsecamente collettivo, e il suo esercizio dipende dalla riuscita intesa tra i cittadini.

Sin dagli inizi della sua vita filosofica Rawls ha preteso di lavorare su un doppio livello di giustificazione. Questo è costituito da una parte dalla teoria normativa in senso stretto e dall'altra dal riscontro esterno che si ottiene tramite equilibrio riflessivo e stabilità. Ne segue che – per Rawls – una giustificazione oggettiva non è mai puramente interna alla teoria, ma è sempre anche parzialmente esterna a essa. Per cui, lo sdoppiamento dei livelli – in PL – su cui abbiamo insistito, quello di base condivisa contro normatività, di persona contro cittadino, di giustificazione contro legittimazione, per adoperare la mia distinzione, e così via, non è uno stratagemma dell'ultima ora, ma la conseguenza concettuale di un lungo *iter* teoretico.

IV. «IL DIRITTO DEI POPOLI»

1. *Dalla giustizia statale alla giustizia internazionale*

Rawls ha trattato la questione della giustizia internazionale raramente nelle sue opere principali dal 1950 al 1993. I suoi libri e articoli più importanti, in questo periodo, discutono temi e problemi di giustizia all'interno di una «struttura di base», i cui confini coincidono sostanzialmente con quelli dello Stato-nazione. In TJ ci sono, tuttavia, accenni alla possibilità di estendere il modello centrale di giustizia a questo ambito ulteriore, battezzato qui «diritto internazionale» (TJ, pp. 360-62). Negli

ultimi anni della sua carriera, infine, Rawls ha dedicato esplicitamente due suoi scritti a questioni di giustizia internazionale. Si tratta di un saggio sulla *Law of Peoples* scritto in occasione di un convegno oxoniense di Amnesty International (pubblicato nel 1993) e di un breve articolo del 1995 sull'immoralità del lancio della bomba atomica in Giappone da parte degli Stati Uniti.

Rawls lavorò molto sul tema negli anni successivi, basandosi anche sul testo di tre seminari dati a Princeton nell'aprile del 1995, fino a completare il manoscritto di quello che ora è LoP nel 1997-98. Il manoscritto stesso non fu mai del tutto adeguatamente rivisto da Rawls in seguito al sopraggiungere di un ictus, con conseguenze molto dannose che accompagnarono la vita di Rawls fino alla sua morte.

Rawls stesso, nell'Introduzione a LoP, sottolinea la continuità del suo pensiero: «Sia *A Theory of Justice* sia *Political Liberalism* cercano di spiegare come sia possibile una società liberale. Il *diritto dei popoli* ha la speranza di spiegare come sia possibile una società mondiale dei popoli liberali e decenti» (LoP, pp. 6-7).

Il modello teorico-politico che LoP adopera è ripreso da PL (1993). Questa continuità crea un problema. Dal punto di vista politico, la compresenza di individui che hanno diverse concezioni del bene, sia pure ragionevoli, all'interno di un regime politico nazionale presuppone, infatti, una struttura di base unitaria che il regime politico globale non può pretendere di possedere. In primo luogo, lo Stato nazionale è caratterizzato da un'autorità centrale, che è in grado di far valere la legge. In secondo luogo, anche le minoranze culturali hanno un interesse a permanere nell'ambito di uno Stato liberale, capace di garantire spazi di libertà e autonomia. Nell'ambito della comunità internazionale, invece, non esiste un'autorità centrale liberale in grado di far valere la legge e di tutelare le minoranze e gli oppressi.

Dal punto di vista socio-economico, il problema centrale dell'estensione del modello nazionale al livello globale riguarda la possibilità di difendere una relativa eguaglianza socio-economica tra i popoli. Rawls espunge da LoP i tre pi-

lastri su cui aveva basato la sua «tendenza all'eguaglianza» in TJ, sarebbe a dire: (I) l'equo valore delle libertà fondamentali; (II) l'equa eguaglianza di opportunità; (III) il principio di differenza. La ragione per escludere questi modi dell'egualitarismo è chiaramente legata al fatto che una struttura di base globale non è paragonabile, secondo Rawls, a quella nazionale.

2. *Un'utopia realistica*

Il soggetto del diritto dei popoli è una particolare concezione politica della giustizia, che si possa applicare al diritto e in generale alle relazioni tra i popoli. Per «diritto dei popoli» Rawls intende «una particolare concezione politica del giusto e della giustizia valida per i principi e le norme del diritto e della pratica internazionale» (LoP, p. 3). L'idea centrale è che esista una «società dei popoli» costituita da quei popoli che rispettano in linea di principio il diritto delle genti. L'idea di giustizia implicita nel comportamento della società dei popoli è all'incirca quella nota come «giustizia come equità», basata sul contratto sociale. Questa idea deve tenere conto, però, delle differenze del caso, a cominciare dal fatto che ciascun popolo ha un suo governo politico autonomo. Il risultato consiste in una teoria che fonda i rapporti internazionali su una sorta di «utopia realistica».

Esistono cinque tipi differenti di società nazionali rilevanti per la teoria delle relazioni internazionali, cui il diritto dei popoli si applica in maniera diversa. Ci sono in primo luogo i popoli liberali e poi i popoli «decenti», che sono entrambi «bene-ordinati» («bene-ordinato» è un termine che Rawls riprende da Jean Bodin). La differenza consiste nel fatto che, a differenza di quelli liberal-democratici, i popoli decenti sono di solito gerarchicamente organizzati anche se esistono, in maniera differente da un popolo all'altro, strategie di consultazione popolare con cui si forniscono ai cittadini modi per partecipare alle scelte politiche (è lecito pen-

sare che esistano anche popoli decenti non gerarchicamente organizzati, ma Rawls non ne parla). Popoli liberali e decenti sono membri della società dei popoli, e i loro rapporti costituiscono la parte ideale della teoria di Rawls. I rapporti tra la società dei popoli e gli altri tipi di nazioni, che non sono chiamati di solito popoli ma Stati o società, costituiscono invece la parte non ideale della teoria stessa. Oltre ai popoli liberali e a quelli decenti, ci sono in terzo luogo Stati fuorigiure (*outlaw*), e in quarto luogo società caratterizzate da condizioni sfavorevoli (*burdened societies*). Infine, esistono società che vivono in regime di benevolente assolutismo, che pur onorando i diritti umani non possono dirsi ben ordinate perché – contrariamente ai popoli decenti – non hanno strutture decisionali che consentono ai cittadini di partecipare alle scelte politiche.

All'origine del diritto dei popoli, Rawls vede un'estensione dell'idea di contratto sociale. Il contratto prevede però in questo caso un doppio livello di accordo e di posizione originaria. Da una parte, si prevede una posizione originaria per la teoria ideale, che si applica ai popoli liberali e ai popoli decenti. Dall'altra, invece, gli altri tre tipi di società o di Stati, per ragioni diverse, non sono in grado di far parte della società dei popoli, e in ogni modo non riescono a rispettare i principi del diritto delle genti. Si deve perciò applicare loro una teoria non ideale, che Rawls discute nella seconda parte di LoP, e una corrispondente seconda posizione originaria, in cui si insiste sulle condizioni storiche e istituzionali che non consentono a queste società o Stati di partecipare al diritto delle genti.

L'elemento utopico di LoP consiste comunque nel considerare l'ingiustizia politica come la madre delle maggiori tragedie umane, insieme concependo più realisticamente il progresso istituzionale delle relazioni internazionali come il sistema tipico per ridurre tali nefaste ingiustizie. Da questo punto di vista è importante notare che – differentemente da TJ – in LoP la duplice posizione originaria non è concepita come simmetrica tra le parti. La politica internazionale che interessa Rawls non è, così, la migliore politica dal punto di

vista di tutti i popoli, delle società e degli Stati nel complesso, ma piuttosto un'estensione del modello liberale. Rappresenta, in altre parole, un modello astratto di politica estera per i popoli liberali. Rawls intravede tre differenti livelli di giustizia:

– quello sostanziale, individuato nella struttura di base nazionale;

– quello dei rapporti tra società bene-ordinate, in cui i soggetti delle diverse società non hanno obblighi reciproci particolari;

– quello internazionale generale, in cui tutti i popoli, qualunque sia il tipo di società cui appartengono, devono mantenere rapporti reciproci.

3. *La centralità dei popoli*

Il contenuto del diritto delle genti viene ricavato, come si è visto, da un impiego estensivo della posizione originaria. Le parti contraenti però non sono più rappresentanti di cittadini singoli ma rappresentanti di popoli. Si immagina così una posizione originaria che valga per le norme del diritto dei popoli liberali e decenti. Naturalmente, questa assunzione appare intrinsecamente problematica, a cominciare dal livello fondazionale: di solito la teoria politica delle relazioni internazionali assume come parti rilevanti o gli Stati o gli individui. Il modello realista parte dagli Stati, mentre quello cosmopolitico dagli individui. La scelta dei popoli, da parte di Rawls, dovrebbe corrispondere a un modello intermedio.

Rawls non prende in considerazione un modello di politica globale che abbia come soggetti gli individui, probabilmente perché contrasta con la sua assunzione iniziale secondo cui la politica globale è un luogo di incontro di differenti governi politicamente autonomi e di diverse culture relativamente indipendenti l'una dall'altra. Si domanda, invece, perché scegliere popoli e non Stati. I popoli sono solitamente solo quelli liberali (o tutt'al più decenti). Questo gli consente di enfatizzare la comunanza di cultura, storia e linguaggio che

caratterizza un popolo e di sottolinearne la natura morale: «I popoli liberali hanno tre caratteristiche di base: un governo democratico costituzionale ragionevolmente giusto al servizio dei loro interessi fondamentali; cittadini uniti da quello che Mill chiamò un 'comune sentire'; e infine una natura morale» (LoP, p. 30).

È lecito però porsi il problema: concessa la premessa del governo liberal-democratico, e ammessa la presenza di qualche tradizione culturale comune, in che senso esiste una natura morale dei popoli? La risposta più plausibile è che, mentre la cultura dell'etica pubblica all'interno dello Stato ha una base interpersonale, la cultura dell'etica pubblica globale ha per Rawls una base internazionale. Rawls tende, in questo modo, a sottolineare l'influenza che le istituzioni politiche e la cultura che esse generano possono avere sulla formazione del carattere morale collettivo. Adoperare come unità primitiva i popoli, invece degli Stati, enfatizza anche il primato di questi aspetti etico-politici rispetto al modello di sovranità pura e semplice, più legato all'idea di Stato. Qui la distinzione risulta sufficientemente chiara: gli Stati «sono spesso visti come razionali, intensamente preoccupati del proprio potere [...] e sempre guidati dai loro interessi fondamentali. [...] Se la razionalità esclude il ragionevole [...] se in uno Stato è predominante la preoccupazione per il potere, [...] ebbene, la differenza tra Stati e popoli è enorme» (LoP, pp. 36-37).

Rawls propone in sostanza un parallelo tra caratteristiche degli individui e caratteristiche dei popoli: come gli individui sono per lui razionali e ragionevoli, dove razionali vuol dire tutto sommato auto-interessati e ragionevoli equivale a preoccupati degli altri individui, così i popoli possono essere più o meno capaci di preoccupazioni etico-politiche.

Stiamo parlando qui di popoli reali, in senso lato descrittivamente, o stiamo invece introducendo un modello normativo? Nel primo caso, sul piano descrittivo, casi come quelli del Belgio e dell'Indonesia, per non parlare dell'ex Jugoslavia, sembrano mostrare che un'unità culturale ed etica come quella supposta da Rawls non sussista. In generale, co-

me insegnano i casi dei palestinesi e dei curdi, nel mondo di oggi non c'è una corrispondenza precisa tra confini politici e popoli. Se, invece, come tutto sommato ritengo più probabile, stiamo parlando da un punto di vista normativo, sorgono due difficoltà. La prima è che Rawls non si perita di fornire un argomento di giustificazione per questa pretesa normativa. La seconda è che sarebbe meglio, da un punto di vista puramente normativo, partire dalla moralità degli individui piuttosto che da quella, più misteriosa, dei popoli. L'idea di fondo, sottostante a questa tesi critica, è che l'equità nei confronti dei popoli, complessivamente intesi, si traduca prima o poi nel suo opposto nei confronti di singoli membri di questi popoli. Anche su questo secondo punto, Rawls non dice molto. Suppongo che il suo argomento contro questa ipotesi critica farebbe appello alla mancanza di realismo di un mondo pensato in termini di rapporti tra individui. Ma questo argomento sostanzialmente pragmatico non sembra conclusivo, in specie se partiamo, come detto, da un punto di vista squisitamente normativo.

Inoltre, quest'ultimo tipo di argomento – quello che poggia sul realismo per difendere la nozione di popoli contro quella di individui – rischia di mettere in crisi la distinzione precedente tra popoli e Stati. In effetti, come ha notato Allen Buchanan, non ci sono casi immaginabili in cui, seguendo Rawls in LoP, sia possibile non identificare un popolo con uno Stato. E se questo è vero, allora i popoli sono davvero una sorta di Stato depotenziato. O forse, al contrario, si può pensare che i popoli siano una sorta di Stato idealizzato. Proprio questa dubbia interpretazione, però, può far venire in mente una possibile difesa della specificità dei popoli in LoP. Questa difesa si basa sull'idea che la società dei popoli nel suo complesso non sia una struttura politica in senso stretto. Rappresenta, invece, solo una forma di cooperazione possibile tra entità per così dire non ufficiali (nel senso politico), e proprio per questo i popoli sarebbero soggetti plausibili al contrario degli Stati, come lo sarebbero le Chiese o le università nel caso in cui discutessimo di cooperazione religiosa o scientifica.

4. *Principi di giustizia internazionale*

I popoli (liberali e decenti), o meglio i loro rappresentanti, e cioè le parti in posizione originaria, sono concepiti come «liberi ed eguali». E una società dei popoli non assume una concezione speciale del bene ma è pluralista. Sotto queste condizioni, vale un'assunzione di reciprocità, e tutti i popoli dovrebbero accettare l'interesse a rimanere indipendenti nel tempo e al rispetto di sé. Nella posizione originaria – così riformulata – le parti sceglierebbero otto principi di giustizia internazionale. Questi principi, che caratterizzano il comportamento della società dei popoli al livello ideale della teoria, riguardano:

- libertà e indipendenza di popoli;
- rispetto dei trattati;
- eguaglianza tra i popoli;
- dovere di non intervento;
- diritto di autodifesa;
- rispetto dei diritti umani;
- restrizioni nel modo in cui è condotta la guerra;
- dovere di assistenza verso i popoli che, per condizioni generali sfavorevoli, hanno difficoltà a far parte della società dei popoli.

Questa lista non ha pretese di completezza, soffre la presenza di eccezioni, e indica solo alcune linee guida per una sorta di Costituzione morale internazionale. I primi cinque principi e il settimo riprendono tutto sommato le idee presentate *in nuce* in TJ sul tema. Il sesto e l'ottavo principio, invece, appaiono qui per la prima volta. Essi trattano aspetti fondamentali del diritto dei popoli, e non a caso sono quelli più controversi. Tutti i principi vanno inoltre interpretati e reciprocamente soppesati: per esempio, il dovere di non intervento vale solo fino a quando non ci siano violazioni manifeste di diritti da parte degli altri Stati.

È interessante rilevare quali siano le differenze più evidenti tra il modello tradizionale della posizione originaria di TJ e questo nuovo adattato alle relazioni internazionali. Rawls stesso ne indica tre:

- mentre gli individui in posizione originaria hanno una concezione del bene, i popoli non la possiedono;
- gli interessi principali dei popoli sono di natura politica, nel senso di PL, mentre quelli degli individui consistono nel realizzare i propri poteri morali;
- invece di scegliere principi di giustizia determinati, le parti nel contesto internazionale si orientano tra diverse interpretazioni di principi generali.

L'esito del modello ideale di società dei popoli così concepito è la stabilità. Diversamente dal modello di relazioni internazionali basato sul realismo politico, però, non si tratterebbe di una stabilità basata su un equilibrio di potere, ma al contrario di una stabilità per le giuste ragioni.

L'affermarsi del diritto dei popoli nel tempo avrà come conseguenza la formazione di caratteristiche dei popoli in grado di favorire una stabilità per le giuste ragioni tramite l'apprendimento morale, la fiducia reciproca e una forma appropriata di patriottismo. In questo senso, la pace liberal-democratica appare intrinsecamente diversa da quella realista, e in genere da una pace senza attributi. Sotto determinati vincoli, la pace di cui gode una società liberal-democratica è infatti caratterizzata da un'attitudine discorsiva e dall'accettazione del pluralismo, che favoriscono modi non bellicosi di risoluzione del conflitto.

Gli standard posti dagli otto principi di giustizia internazionale incontrano mirabilmente la vocazione pacifista della liberal-democrazia. In questo modo, Rawls ripete anche qui Kant in modo originale. Egli riprende pure il noto argomento (di Michael Doyle e Bruce Russett) sulla «pace democratica», argomento secondo il quale gli Stati liberal-democratici non combattono di regola guerre tra di loro. Rawls, però, riprende anche questo argomento in maniera originale, in quanto ne modifica la controversa natura fattuale, spostandolo su di un più accettabile livello normativo. La tesi di Kant viene seguita anche nell'idea secondo cui una federazione di Stati liberi sia meglio di uno Stato mondiale. Uno Stato mondiale potrebbe, infatti, voler imporre una volontà centrale, con una sua concezione del bene, non rispettando adeguatamente le culture e le aspirazioni locali.

5. *Popoli decenti*

L'aspetto sicuramente più nuovo della proposta rawlsiana nell'ambito della teoria ideale delle relazioni internazionali risiede nella sua seconda parte, quella in cui i principi di giustizia vengono estesi ai rapporti tra popoli liberal-democratici e popoli «gerarchici decenti». Per rientrare nella società dei popoli, le società gerarchiche decenti, che sono caratterizzate dalla presenza attiva di corpi consultivi, devono rispettare due criteri, di cui il primo riguarda la politica internazionale e il secondo quella interna:

- rinunciare all'aggressività, non avere mire espansionistiche, non offendendo così gli altri popoli;

- rispettare i diritti umani, nell'ambito di un sistema che, essendo governato alla luce di una concezione del bene condivisa, amministri la giustizia in modo ragionevolmente equo.

La decenza consiste in una sorta di versione più debole di quella che Rawls chiama in PL «ragionevolezza». Lo stesso concetto di «decenza» esprime un interesse importante quanto problematico di ogni liberale. Intendo l'interesse a coniugare opportunamente tolleranza per la diversità culturale, ma solo entro certi limiti.

I popoli decenti non sono, ovviamente, liberali perché non adottano tutti i diritti tipici delle società liberali, come la libertà di coscienza per tutti e l'eguaglianza di fronte alla legge. Anche le libertà di associazione, espressione e partecipazione sono limitate nel loro ambito. Per Rawls, i membri dei popoli liberal-democratici dovrebbero, però, accettare con tolleranza nella società dei popoli anche i popoli decenti.

L'inclusione dei popoli gerarchici decenti nella società dei popoli dipende dalla possibilità di estendere al di là dello Stato-nazione l'argomento dalla posizione originaria. Un'assunzione associazionistica, per cui la ragionevolezza appare distribuita per gruppi, rende plausibile che i rappresentanti dei popoli gerarchici decenti possano comprendere e accettare gli otto principi del diritto delle genti. Da questo punto di vista, sembra fondamentale che tali società gerarchiche siano coadiuvate dalla presenza di un funzionante regime di con-

sultazione, che renda ipotizzabili scopi comuni, nonché dal rispetto per i diritti umani. Naturalmente, si può dubitare del fatto che una struttura di base gerarchica sia in grado di assicurare il rispetto dei diritti umani. In questo caso, la società dei popoli rawlsiana sarebbe concepita in modo troppo poco liberale rispetto alle esigenze della teoria. Tuttavia, Rawls ritiene che una società decente, anche se gerarchica, possa affermare il rispetto dei diritti umani, in modo da escludere, contro eventuali violazioni, il diritto di intervento da parte di altri Stati e da difendere un accettabile grado interno di pluralismo.

Il modello proposto da Rawls deve affrontare sicuramente una questione fondamentale per un liberale: come bilanciare da una parte la libertà dei singoli e dall'altra la tolleranza per le differenze di tradizione e storia. Secondo molti, a cominciare dai critici cosmopolitici, la soluzione di Rawls non è coerente con i principi del liberalismo, e i popoli liberali non avrebbero infatti alcun dovere di tollerare quelli decenti, che quindi non dovrebbero essere inclusi nella società dei popoli.

L'estensione della tolleranza ai popoli decenti gerarchicamente organizzati presenterebbe, infatti, seri inconvenienti teorici. In primo luogo, perché la tolleranza per gruppi illiberali, entro i limiti che garantiscono la tutela degli altri cittadini, all'interno di uno Stato liberal-democratico è cosa diversa dalla tutela di regimi illiberali, i quali ovviamente non possono garantire un trattamento equo per i propri cittadini. In secondo luogo, è plausibile che – come Rawls dice – nelle società gerarchiche decenti tutti i cittadini tendano a condividere una medesima concezione del bene?

Da questo punto di vista, la proposta rawlsiana non riesce a evitare, a mio avviso, una conseguenza spiacevole. Pensiamo al modo in cui la tesi di Rawls consente di affrontare la questione delle minoranze, liberali e democratiche, all'interno di uno Stato che, pur essendo decente, liberale e democratico non è. Non è chiaro in che modo sia possibile giustificare in via di principio a tali minoranze accordi dei popoli liberali con uno Stato gerarchico che esse, dall'interno, contestano, e per buone ragioni.

Questa *impasse* dipende sia dalla scelta del modello istituzionalista di giustizia, sia dal mutamento di ambito, da nazionale a internazionale, che il modello subisce. Lo spostamento del soggetto, dagli individui ai popoli, genera infatti la questione per cui, sotto la dizione «popolo», si mescolano individui e gruppi con caratteristiche differenti. Questo stesso fatto avviene anche all'interno della comunità nazionale, ma qui si può presupporre un consenso generale nel tempo sull'ombrello di istituzioni comuni, consenso che non si può invece presupporre a livello internazionale.

In PL, la possibilità di una stabilità per le giuste ragioni era assicurata dal fatto che lo stesso Stato liberal-democratico garantisce una certa neutralità politica, sulla cui base fiorisce poi il pluralismo. Quando si passa, però, dal livello nazionale a quello globale, non è detto che mantenga la stessa neutralità politica. Ci potrebbero essere gruppi egemonici che assicurano una relativa tranquillità interna e internazionale, ma senza nulla garantire a chi non faccia parte dell'élite in questione. In questo caso, la stabilità che ne deriverebbe non sarebbe per le giuste ragioni, come nel caso di PL, ma semplicemente dovuta a un equilibrio fortuito.

6. *Diritti umani*

Nella seconda parte della teoria ideale, Rawls presenta la sua versione dei diritti umani. La quantità dei diritti umani e la qualità della loro tutela, che la tesi di Rawls suggerisce, possono apparire limitate. Ciò si deve perlomeno a due fattori. In primo luogo, i diritti umani rappresentano in una teoria della giustizia internazionale un vincolo alla sovranità. E gli otto principi di giustizia di Rawls garantiscono un sostanziale rispetto dell'autodeterminazione, e quindi pongono un limite a priori a ogni progetto ambizioso basato sui diritti umani. In secondo luogo, Rawls, da liberale, tiene in gran conto le differenze culturali, e la difesa del pluralismo invita a prendere sul serio una concezione ristretta dei diritti umani.

Nella specifica parte sui diritti umani di LoP, Rawls concepisce dunque come diritti umani rilevanti solo alcuni tra quelli standard, che giudica «diritti caratterizzati da speciale urgenza» (LoP, p. 103). Questi includono: «libertà da schiavitù e servitù, libertà (ma non l'eguale libertà) di coscienza e l'incolumità dei gruppi etnici da assassini di massa e genocidi» (LoP, pp. 103-104).

Nel capitolo sui popoli decenti, però, Rawls aveva presentato una lista meno parsimoniosa, che includeva tra i diritti umani:

il diritto alla vita (mezzi di sussistenza e sicurezza personale); il diritto alla libertà (libertà dalla schiavitù, dalla servitù e dal lavoro coatto), nonché alla libertà di coscienza, garantita in una misura sufficiente ad assicurare la libertà di religione e di pensiero; il diritto alla proprietà (proprietà personale); e infine il diritto a quell'eguaglianza formale che è espressione delle regole della giustizia naturale (casi simili vanno trattati in modo simile) (LoP, pp. 85-86).

La lista di Rawls esclude comunque molti dei diritti umani più noti. Una ragione per tale visione restrittiva consiste nel considerare i diritti umani come una soglia minimale da raggiungere per entrare a far parte della società dei popoli. Questo vale in specie, come sappiamo, per i popoli decenti. Così si spiega – si può supporre – l'esclusione di alcuni diritti civili e politici fondamentali, come il diritto di espressione, associazione e partecipazione democratica.

In una visione etica della giustizia, come quella di Rawls, una violazione dei diritti umani dovrebbe avere un significato universale e assoluto. Ma questo non può avvenire facilmente, se si sostituisce direttamente a una concezione individualista una concezione istituzionalista basata sui diritti dei popoli. Supponiamo, per esempio, che i diritti di un individuo vengano violati in un regime gerarchico. È pensabile giustificare qualcosa del genere per ragioni di stabilità internazionale, se il popolo in questione viene generalmente considerato decente? La cosa è difficilmente accettabile, se non per ragioni pragmatiche, che comunque, come già detto, esulano dal modello.

Ad alcune di queste obiezioni si può rispondere però con un argomento a priori. La trattazione rawlsiana del diritto dei popoli avviene pur sempre nell'ambito della teoria ideale. Questa presuppone la società dei popoli, di cui fanno parte, come sappiamo, popoli liberali e decenti. Tali popoli sono differenzialmente organizzati tra loro, ma costituiscono comunque società bene-ordinate nel senso della teoria della giustizia di Rawls. Questo fatto stesso dovrebbe servire a garantirci dalla possibilità che vengano commesse alcune gravi violazioni dei diritti umani. Ma questo non basta a escludere con certezza alcune violazioni: che dire, per esempio, se le bambine non vengono mandate a scuola, coerentemente con i principi religiosi di una società gerarchica? Oppure, come valutare un comportamento collettivo repressivo nei confronti dei diritti degli omosessuali?

All'argomento relativo all'arbitrarietà e alla parsimonia della lista rawlsiana dei diritti umani si può tentare di rispondere con un argomento più generale, adoperato da Samuel Freeman. Secondo Freeman, esisterebbe una base accettabile per i diritti umani invocati da Rawls in LoP. Rawls stesso infatti dichiara: «Quelli che sono stati infine chiamati diritti umani vengono riconosciuti come condizioni necessarie di qualunque sistema di cooperazione sociale. Quando vengono violati in maniera sistematica, ci troviamo di fronte a comandi imposti con la forza, a un sistema basato sulla schiavitù e all'assenza di ogni forma di cooperazione» (LoP, p. 89).

Rawls ritiene in sostanza – come sottolinea Freeman – che questi diritti umani, e non altri, costituiscano basi minime senza i quali la cooperazione tra popoli non può avvenire. Lo stesso argomento, però, non sembra rispondere all'obiezione basata sulla parsimonia della lista stessa (per esempio: perché non c'è la libertà religiosa tra i diritti rawlsiani?). Si può sempre obiettare, in altre parole, che le basi minimali della cooperazione necessitano di un più sostanziale supporto in termini di diritti umani. Beninteso, è chiaro che qui Rawls vuole essere prudente perché vuole mantenere la sua lista indipendente da ogni concezione comprensiva della giustizia. Inclusa quella liberale. Tuttavia, anche questa doverosa precisazione

non sembra fissare un livello minimale di diritti su cui Rawls abbia presentato un qualche argomento che ci convinca delle sue ragioni.

7. *La teoria non ideale: la guerra*

Nella terza parte del saggio, Rawls sviluppa anche una teoria politica non ideale, in cui sono trattati i rapporti tra popoli liberal-democratici e popoli decenti, da un lato, e società e Stati, dall'altro, che non essendo bene-ordinati non sono in grado di entrare a far parte della società dei popoli. Questo fatto, dovuto alla mancanza di condizioni minime, non vuol dire che non ci siano rapporti con questi popoli, e in genere che non ci siano questioni morali in situazioni non ideali nell'ambito delle relazioni internazionali. In particolare, ci sono gli Stati «fuorilegge» e le società «svantaggiate» (*burdened*) che meritano un interesse speciale.

Rawls discute qui le due questioni principali che regolano i rapporti tra popoli liberal-democratici e decenti, da un lato, e quelli che invece non possono essere chiamati a far parte della società delle nazioni: sarebbe a dire l'intervento armato (la guerra) e l'assistenza da garantire alle nazioni meno fortunate.

Il caso più estremo di situazione non ideale è rappresentato dalla guerra. Su questo tema, in verità, Rawls non ha molto di originale da dire, e fa ampio affidamento alle tesi di Michael Walzer. Con leggere modifiche, Rawls sostiene tesi simili a quelle di Walzer sui temi della «giusta causa» per entrare in guerra, della difesa dei diritti umani, del rispetto per i civili e dello statuto morale dei combattenti. Per entrambi, l'immunità dei civili può essere violata solo in caso di «emergenza suprema». In quest'ultimo caso, però, l'argomento adoperato è leggermente differente da quello di Walzer, perché Rawls limita l'esenzione per «emergenza suprema» solo ai popoli liberali in caso di autodifesa.

Non c'è un diritto alla guerra dei popoli bene-ordinati (liberali più decenti), se non nel caso di autodifesa e in caso di

violazioni gravi e perduranti dei diritti umani, o meglio ancora del cosiddetto diritto umanitario. In altre parole, è lecito attaccare un altro popolo non bene-ordinato solo per difendere la propria libertà o evitare un genocidio. Ma anche nella guerra per i popoli bene-ordinati vigono principi di giustizia, a cominciare dal modo in cui la guerra stessa viene condotta. Tra questi principi vi sono i seguenti:

- lo scopo della guerra deve essere in ultima analisi una pace più stabile;

- la guerra di un popolo bene-ordinato deve essere condotta contro un popolo non bene-ordinato;

- bisogna distinguere tra membri del regime non bene-ordinato e gente comune (per esempio, ufficiali dell'esercito e leader devono essere tenuti distinti dai semplici cittadini);

- bisogna rispettare nella misura del possibile i diritti umani del nemico;

- i popoli bene-ordinati devono rendere manifesto nel discorso e nel comportamento il tipo di pace cui ambiscono in caso di fine della guerra;

- i mezzi distruttivi devono essere commisurati agli scopi.

Questi principi sono da interpretare alla luce del contesto, e vale in particolare una clausola di esenzione, che riguarda lo *jus in bello*, in caso di emergenza suprema: talvolta mezzi anche molto crudeli e distruttivi possono essere adoperati se il fine li rende indispensabili. La clausola di esenzione può valere, per esempio, per i bombardamenti alleati contro la Germania all'inizio della seconda guerra mondiale. Non può essere adoperata invece per legittimare moralmente l'uso americano della bomba atomica in Giappone.

8. *La teoria non ideale: il dovere di assistenza*

Per società svantaggiate, Rawls intende quelle che difettano di «tradizioni politiche e culturali, del capitale umano e del *know how* e, spesso, delle risorse materiali e tecnologiche necessarie all'esistenza delle società bene-ordinate» (LoP, p. 141).

Tali società, pur non facendo parte della società dei popoli, sono differenti da quelle rette da Stati fuorilegge, perché sono economicamente arretrate e non necessariamente hanno mire espansionistiche. Anche in questo caso, le società benedite hanno un generale dovere di cercare di assistere queste società sfavorite, in modo da consentire nel tempo il realizzarsi delle condizioni che permetterebbero loro di accedere alla società dei popoli.

Questo dovere è espressamente previsto dall'ottavo principio del contratto sociale che vincola i popoli che fanno parte della società dei popoli. Il modo per rispettare questo principio resta, se seguiamo Rawls in LoP, piuttosto vago. Sappiamo solo per certo che non consiste nell'applicare anche all'assistenza delle società sfavorite principi di giustizia distributiva del tipo del secondo principio di TJ, ma nell'applicare un analogo di quello che, in politica interna, Rawls chiama «principio del giusto risparmio». Il principio del giusto risparmio viene originariamente proposto da Rawls in TJ come forma di accumulo che le generazioni presenti attuano in nome degli interessi delle generazioni future (TJ, § 44). Questa equiparazione ha suscitato notevoli polemiche, poiché il principio del giusto risparmio pretende comunque meno del secondo principio di giustizia.

La mancanza di un principio fondamentale di giustizia distributiva, come il principio di differenza, all'interno di LoP è stata molto discussa, tra gli altri, da rawlsiani critici come Thomas Pogge e Charles Beitz, e vista come un limite notevole della posizione di Rawls. In realtà, in LoP manca non solo un analogo del principio di differenza ma anche di una vera e propria teoria della giustizia distributiva. L'argomento critico più tipico, quello ad esempio adoperato da Pogge, insiste sul fatto che Rawls non sia in grado di giustificare filosoficamente il doppio standard etico, uno a livello nazionale e uno a livello globale, che sarebbe implicito nella sua visione. Egli, in altre parole, sarebbe disposto a tollerare ingiustizie economico-sociali a livello globale che invece non sarebbe disposto a tollerare a livello di una singola nazione.

Cerchiamo di capire perché Rawls limita il dovere di assistenza, in maniera apparentemente incoerente con la sua vi-

sione generale della giustizia distributiva. Innanzitutto, Rawls assume, fin da TJ, che la giustizia distributiva si rivolga alla struttura di base, che corrisponde all'incirca all'insieme delle istituzioni fondamentali dello Stato nazionale. Rawls fa poi sue due tesi ulteriori che giustificerebbero i limiti del dovere di assistenza. La prima è una tesi di teoria economica internazionale secondo cui le cause della povertà di una nazione sono sostanzialmente endogene. Dipendono dalla scarsa capacità delle élites locali, e in particolare dalla cultura politica di una determinata società. In questo modo, egli tende a escludere sia una responsabilità diretta dei cittadini del Primo Mondo nei confronti delle società sfavorite, sia la possibilità di porre rimedio al loro deficit attraverso l'impiego di maggiori risorse economiche. La seconda è una tesi di equità comparativa. Se due popoli partono all'incirca dallo stesso livello economico-sociale, poniamo la Corea e il Sudan all'inizio degli anni Sessanta, e solo uno dei due, attraverso sacrifici, riesce a migliorare tale situazione iniziale, non sarebbe equo ripartire i vantaggi ottenuti dal paese di successo in maniera eguale. Come conseguenza di queste due tesi, la responsabilità della loro situazione sfavorevole va quindi attribuita agli abitanti di quelle società che non riescono a organizzarsi in maniera adeguata. Per questo, il dovere di assistenza va minimizzato, pensando che senza responsabilità non esistano obblighi.

I critici insistono sul fatto che, nel mondo di oggi, l'interdipendenza socio-economica planetaria sia notevolmente aumentata. Questo vale in particolare per le società svantaggiate, cui si rivolge il dovere di assistenza, che spesso e volentieri sono obbligate ad accettare disposizioni normative che provengono da organismi internazionali economici, come la Wto o la Banca Mondiale e l'Fmi. Questi cambiamenti di fondo obbligherebbero a prendere in considerazione un allargamento della struttura di base a livello internazionale.

Inoltre Pogge cerca di mostrare come non sia possibile affermare che le nazioni del Primo Mondo non abbiano responsabilità, politiche ed economiche, per la condizione di sottosviluppo di tante parti del mondo. Il modo, per esempio,

in cui i paesi ricchi organizzano il commercio mondiale li favorisce nei confronti dei poveri. E questo vale – per Pogge – per le istituzioni internazionali in generale. Di conseguenza, ci sono obblighi dei paesi ricchi nei confronti di quelli poveri anche se prendiamo in considerazione solo il principio del danno, sostanzialmente perché i primi violano i diritti dei secondi. E quindi ci sono anche obblighi morali nei loro confronti, una volta che si sia accettato un mite universalismo etico di sfondo. Dimostrare, però, l'esistenza di violazioni di diritti negativi da parte dei paesi ricchi in base al semplice principio del danno resta molto complicato.

Diversamente dai principi di giustizia di TJ, il dovere di assistenza ha un chiaro punto di stallo (una sorta di limite), dopo di cui cessa la sua validità. Il principio del giusto risparmio arriva fino al punto in cui la società svantaggiata «può sostenere istituzioni giuste e una vita decente per il suo popolo». Dopo di che, per Rawls, cessa ogni preoccupazione di giustizia distributiva. Tale limite – per Beitz – è arbitrario e insufficiente. La tesi critica di Beitz poggia su tre argomenti. Secondo il primo, Rawls non avrebbe argomenti sufficienti per far risalire la crisi delle società svantaggiate esclusivamente a ragioni endogene. In secondo luogo, la tesi di Rawls – quella che abbiamo chiamato prima di equità comparativa – non sarebbe dimostrabile. Ma il più importante è sicuramente il terzo argomento di Beitz, secondo cui la vera ragione per cui Rawls non parla di giustizia distributiva globale ha a che fare con il fatto che Rawls stesso ritiene il dominio nazionale e quello internazionale due cose distinte e separate. Ma non è vero – sostiene Beitz – che le differenze economiche tra nazioni sono irrilevanti dal punto di vista della dignità delle persone e della stabilità del sistema internazionale.

Gli argomenti di Pogge e Beitz in qualche modo fraintendono l'impostazione generale di Rawls del problema della giustizia distributiva. Argomenti interessanti in questa direzione sono stati forniti, in difesa della tesi di Rawls in LoP, da Thomas Nagel e Samuel Freeman. Per Nagel, Rawls avrebbe ragione, con Hobbes, sul fatto che «al di là dello Stato non si dà giustizia», e questo perché solo nell'ambito del-

lo Stato liberal-democratico i cittadini sono realmente tali, assumendo il doppio ruolo di creatori delle norme e persone soggette alle norme. Secondo Freeman, invece, lo scopo stesso di LoP non è quello di creare una teoria della giustizia distributiva globale, ma piuttosto quello di fornire i rudimenti teorici per la politica estera di uno Stato liberale. Una struttura di base globale non c'è, e mancando quest'ultima non ci sono le basi legali della cooperazione, che a loro volta giustificano una teoria della giustizia distributiva. In sostanza, sempre secondo Freeman, la società dei popoli non è una vera e propria società politica. E, non esistendo un'autorità politica globale, le azioni internazionali degli Stati sono frutto di scelte occasionali e volontarie (un aspetto questo sottolineato anche da Nagel).

9. *Una ricostruzione critica dell'argomento di Rawls sulla giustizia distributiva globale*

La posizione di Rawls poggia sulla simmetria tra Stato-nazione da una parte e struttura di base dall'altra. Il modo più semplice per presentarla è il seguente:

(I) Una teoria della giustizia riguarda la struttura di base;

(II) ma la struttura di base esiste solo dove c'è lo Stato-nazione;

(III) dunque non c'è teoria della giustizia al di là dello Stato-nazione.

È accettabile una tesi del genere alla luce di tutto quello che è cambiato e cambia a livello globale sotto i nostri occhi? Credo che le ragioni principali per cui una simile tesi non ci sembri oggi facilmente accettabile siano due, la prima di carattere positivo o descrittivo, la seconda di carattere normativo:

(I) la prima ragione ci suggerisce che il livello della cooperazione globale, sia dal punto di vista dell'interdipendenza socio-economica sia da quello della creazione di istituzioni internazionali, ha superato quello in cui gli Stati possono rimanere unici soggetti delle relazioni internazionali.

(II) la seconda ragione assume che nella concezione contemporanea condivisa della politica sia implicito un ruolo normativo di alcuni aspetti della liberal-democrazia, a cominciare dai diritti umani. Più in generale, la legittimazione del potere liberal-democratico dipende dal consenso dei membri della struttura di base di riferimento, e questo consenso dipende a sua volta dalla giustizia distributiva. Se questa tesi è estesa alla comunità globale, allora i soggetti rilevanti non possono essere più solo gli Stati. Sono soggetti rilevanti di una comunità globale di destini che s'intersecano anche individui e gruppi.

Non è chiaro se l'elemento relazionale di natura empirica, in che modo cioè facciamo parte della medesima struttura di base, sia necessario e sufficiente a chiarire la natura dei rapporti normativi tra i soggetti. Qual è, in altre parole, il rapporto tra riconoscimento, cioè la partecipazione alla medesima struttura di base, e distribuzione, cioè il modo in cui si traggono conseguenze distributive dall'argomento etico-politico?

Per rispondere a questa domanda, si deve distinguere tra una concezione associativa contrapposta a una allocativa. Se si fa propria la concezione associativa, allora è indispensabile stabilire a priori se i soggetti della comunità globale siano membri di una stessa struttura di base. Il vincolo di appartenenza, in questo caso, precede la sostanza del rapporto. La maniera di trattarli così (almeno in parte) dipenderà da questa decisione iniziale. Se, invece, si fa propria la concezione allocativa, allora è possibile trovare qualche forma di rapporto intersoggettivo di natura etico-politica tra persone che non appartengono alla stessa struttura di base. E, al contrario, la sostanza del rapporto precede il vincolo di appartenenza. Io credo che Rawls in LoP faccia suo il primo tipo di argomento, e proprio per questo limiti il dovere di assistenza escludendo una teoria della giustizia distributiva globale.

Rawls – a mio parere – non riesce a coordinare bene riconoscimento e distribuzione. Non è difficile notare che il tipo di società chiusa che ha in mente non esiste nel mondo globale in cui l'interdipendenza tra nazioni è la regola e non l'eccezione. Ora, a me sembra evidente che se si pensa a una «strut-

tura di base» connessa a una società chiusa non ci sia spazio per obblighi morali tra popoli capaci di garantire sia il diritto di intervento (in caso di violazioni di diritti umani) sia il dovere di assistenza (verso le nazioni povere). In sostanza, anche se si accetta una concezione associativa (e non allocativa), non è detto che i suoi confini coincidano con quelli tradizionali dello Stato-nazione. In ultima analisi, non è detto che la struttura di base debba guardare solo al passato e non al futuro, complicando in questo modo la stessa concezione associativa.

Ciò, naturalmente, non vuol dire che altrettanti problemi simmetrici non abbiano i critici cosmopolitici di Rawls, quando insistono sull'impossibilità di creare obblighi e diritti a partire da soggetti diversi dagli individui. Ogni critica che muova da un individualismo globale del genere, per chi prenda sul serio il Rawls di LoP, può risultare infatti frutto di un utopismo non realistico. Mi sembra assai più plausibile pensare a doveri compositi di giustizia, che vanno dalla piena reciprocità intra-statale a forme minimali di doveri naturali verso gli stranieri. Anche il cosmopolitismo – in questo caso – trascura di coordinare i due livelli di cui si diceva prima, quello dell'appartenenza e quello del trattamento (riconoscimento e distribuzione). Dà per scontato, assumendo individualismo e universalismo, che la questione istituzionale o associativa sia irrilevante. E su questa base applica l'egualitarismo a una comunità non chiaramente definita.

Il difetto principale della tesi di Rawls, come si è detto, è insieme quello di ritenere la struttura associativa del tutto prioritaria rispetto a quella allocativa, o se volete di essere troppo legalista, e soprattutto di limitare l'ambito di tale struttura allo Stato-nazione senza provarlo adeguatamente. In questo caso, la politica schiaccia l'etica. E, dal punto di vista del realismo utopico auspicato dallo stesso Rawls, il realismo mette in subordine l'utopia. Il difetto dei suoi critici cosmopolitici è quello contrario, cioè di rendere la struttura allocativa indipendente da quella associativa, o se volete di essere troppo poco legalisti. E in questo caso è l'etica che sacrifica la politica. O, se preferite rimanere nel gergo di Rawls, l'utopia ci fa perdere di vista il realismo.

10. *Pluralismo e liberalismo*

La costruzione del modello della società dei popoli di Rawls è basata sul pluralismo tipico del liberalismo politico, secondo cui ogni società va interpretata e magari aiutata nell'ambito dei propri principi. Questo assicurerebbe, per Rawls, sulla natura non etnocentrica del modello. Ciò appare però discutibile, dato il prevalere del liberalismo nel modello complessivamente considerato. È vero che la reciprocità, che sta alla base della concezione rawlsiana del liberalismo, assicura sul fatto che non si dovrebbero creare posizioni dominanti e sottomesse. È anche vero che le società non liberali possono essere ammesse nel club dei popoli decenti senza dover necessariamente adottare il liberalismo e rinunciare alle proprie tradizioni. Tuttavia, molti critici sicuramente troveranno che l'enfasi attribuita ai diritti umani e agli imperativi di giustizia ha comunque aspetti universalistici, che, come è noto, possono essere considerati collegati alla cultura occidentale e liberale. Quello che si può dire di certo in proposito è che Rawls fa un tentativo serio di rendere una posizione liberale e occidentale meno imperialistica possibile dal punto di vista culturale.

Ovviamente, tutto l'argomento di Rawls ha un sapore almeno parzialmente utopico. Tuttavia esso presuppone una realizzabilità di fatto. Storia effettuale dei popoli e ragione filosofica devono da questo punto di vista trovare una sorta di riconciliazione di lungo periodo. La speranza in tale riconciliazione poggia su un'interpretazione storiografica basata su quattro capisaldi:

- il fatto di un pluralismo ragionevole;
- il fatto che sia possibile creare qualche forma di unità nella diversità;
- il fatto della ragione pubblica;
- il fatto di una pace democratica.

Su questa base il diritto dei popoli diviene un'utopia realistica. Ci sono tuttavia – come non è difficile riconoscere – limiti formidabili a questo programma di riconciliazione, a cominciare dalla resistenza che vi oppongono i vari fonamen-

talismi e dalla presenza di grande miseria materiale e spirituale nel mondo. A chi facesse notare queste comprensibili perplessità, si potrebbe sempre rispondere con le ultime parole del saggio di Rawls:

se una società dei popoli ragionevolmente giusta i cui membri subordinano il potere di cui dispongono al raggiungimento di scopi ragionevoli non si dimostrasse possibile, e gli esseri umani si rivelassero per lo più amorali, se non incurabilmente cinici ed egocentrici, saremmo forse costretti a chiederci, con Kant, che valore mai abbia per gli esseri umani vivere su questa terra (LoP, p. 171).

CRONOLOGIA DELLA VITA E DELLE OPERE

- 1921 John (Jack) Bordley Rawls nasce a Baltimora (Maryland, Usa) il 21 febbraio, secondo dei cinque figli di William Lee (1883-1946) e Anna Abell Stump-Rawls (1892-1954).
- 1939 Dopo il diploma alla Kent School, una scuola religiosa maschile nella tradizione della Chiesa episcopale, è ammesso a Princeton.
- 1943 Ottiene una laurea *summa cum laude* di primo livello in filosofia. Subito dopo è arruolato nella fanteria dell'esercito degli Stati Uniti d'America.
- 1949 Sposa Margaret (Mard) Warfield Fox, da cui ha quattro figli (Ann, Robert, Alexander, Elisabeth).
- 1950 Ottiene il dottorato di ricerca a Princeton.
- 1951 Pubblica il saggio *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, fondamentale per l'elaborazione del metodo dell'equilibrio riflessivo e per la stesura di *A Theory of Justice*.
- 1950-52 Assistente presso il dipartimento di filosofia di Princeton.
- 1952-53 Ottiene una borsa Fulbright a Oxford, dove studia con Herbert L.A. Hart, Isaiah Berlin e Stuart Hampshire.
- 1953 Assistant Professor a Cornell.
- 1957 Pubblica il saggio *Justice as Fairness*, dove presenta per la prima volta gli argomenti centrali di TJ.
- 1959-60 Visiting Professor a Harvard.
- 1960 Professore di filosofia presso il Mit.
- 1962 Professore di filosofia presso la Harvard University.
- 1963 Pubblica *The Sense of Justice*, primo abbozzo della sua psicologia morale, che appare nella terza parte di TJ.

- 1967 Esce *Distributive Justice*, dove presenta una prima versione del principio di differenza.
- 1969 Insegna un corso dal titolo *Problems of War*, a cui fa seguito il saggio *The Justification of Civil Disobedience*.
- 1969-70 È al Centre for Advanced Studies della Stanford University per completare la stesura di TJ.
- 1971 Pubblica la prima versione di *A Theory of Justice*, in seguito tradotto in più di trenta lingue.
- 1979 Riceve la nomina di Bryant Conant University Professor a Harvard, succedendo a Kenneth Arrow.
- 1980 Presenta alla Columbia University di New York le *Dewey Lectures* con il saggio *Kantian Constructivism in Moral Theory*.
- 1981 Presenta alla University of Michigan le *Tanner Lectures* con il saggio *The Basic Liberties and Their Priority*, sul primo principio di giustizia.
- 1985 Pubblica il saggio *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, ripreso poi in PL.
- 1987 Pubblica il saggio *The Idea of Overlapping Consensus*, che diventa una delle tesi centrali di PL.
- 1989 Pubblica il saggio *Themes in Kant's Moral Philosophy*.
- 1991 Si congeda dalla Harvard University, continuando però a insegnare fino al 1995, anno in cui è colpito dal primo ictus.
- 1993 Esce la prima edizione di *Political Liberalism* (seconda ed. riv. 1996).
- 1997 Pubblica *The Idea of Public Reason Revisited*.
- 1999 Pubblica *The Law of Peoples, Collected Papers* e la versione rivista di TJ (sulla base della revisione del 1975). Riceve il Rolf Schock Prize in logica e filosofia dall'Accademia reale svedese delle scienze. Lo stesso anno il presidente Clinton gli conferisce la National Humanities Medal.
- 2000 Pubblicazione delle *Lectures on the History of Moral Philosophy*.
- 2001 Esce *Justice as Fairness: A Restatement*, ultima pubblicazione in vita.
- 2002 Muore il 24 novembre all'età di 81 anni, nella sua casa di Lexington (Mass.).
- 2007 Pubblicazione delle *Lectures on the History of Political Philosophy*.

STORIA DELLA CRITICA

1. *La critica comunitarista*

1.1. *Il significato generale della critica comunitarista*

La più nota critica alla teoria della giustizia di Rawls è stata probabilmente quella formulata, in prevalenza nella prima metà degli anni Ottanta, dai cosiddetti «comunitaristi». Le tesi filosofiche dei comunitaristi trovano la loro origine in quelle di pensatori del passato, a cominciare da Aristotele, Hegel e Marx, per andare a Durkheim, a Tönnies e alla critica romantica del liberalismo. La maggiore novità degli argomenti e degli autori che discutiamo in questo capitolo consiste nel tentativo di riformulare critiche comunitariste al liberalismo come critiche a TJ e al liberalismo rawlsiano.

Le critiche principali dei comunitaristi al liberalismo riguardano:

- la natura individualista e astratta del soggetto liberale rawlsiano;
- la priorità del giusto sul bene;
- la sottovalutazione liberale del radicamento sociale e della tradizione.

L'idea comune a questi argomenti è che il liberalismo *à la* Rawls mina la comunità e svuota il senso di appartenenza dei cittadini. Spesso la critica comunitarista è rivolta contemporaneamente al sistema politico liberale e al pensiero liberale, e solo in secondo luogo si rivolge a Rawls. Non sempre è possibile distinguere nelle critiche comunitariste le obiezioni rivol-

te al liberalismo come storia e cultura istituzionale da quelle rivolte al liberalismo come teoria politica normativa.

Una prima versione dell'obiezione comunitarista sostiene che il liberalismo teorico descrive effettivamente la pratica dei regimi liberali contemporanei. Quest'ultima sarebbe perversa perché basata su una cattiva scissione dell'io dalla comunità. Esiste – secondo questa tesi – una frammentazione sociale reale, tipica delle società moderne liberali, che le teorie liberali *à la* Rawls registrano. Nella versione alternativa, invece, l'obiezione è rivolta direttamente alla teoria normativa liberale. Quest'ultima rappresenterebbe in maniera fuorviante la pratica delle società industriali avanzate. Tale pratica non sarebbe realmente comprensibile senza assumere prioritariamente una comunità significativa sullo sfondo, cosa che i liberali *à la* Rawls invece non farebbero. Individui isolati e scissi non creano affatto – si aggiunge – una società funzionante, qualsiasi essa sia, e il liberalismo teorico normativo è semplicemente un'ipotesi di lavoro che tradisce la realtà dei fatti. Queste due versioni sono in tensione reciproca: nella prima, il liberalismo rappresenterebbe bene una realtà perversa; nella seconda, invece, rappresenterebbe in maniera fuorviante una pratica in cui l'elemento comunitario è fortemente presente.

1.2. *Il soggetto politico liberale*

La prima critica comunitarista ha di mira la natura del soggetto morale e politico nell'ambito del liberalismo *à la* Rawls. Ma riguarda in generale anche il concetto di «capacità di agire» (*agency*), cioè la struttura motivazionale dell'individuo sulla cui base si ritiene normale agire e il suo rapporto con l'identità della persona (nella prospettiva della filosofia della mente). La tesi generale è che il soggetto politico liberale, tipico della teoria normativa *à la* Rawls, sia sostanzialmente vuoto. Come dice Charles Taylor nei *Philosophical Papers* in proposito una completa libertà equivarrebbe al vuoto in cui nulla vale la pena fare. E perciò dobbiamo accettare quei vincoli esterni che la situazione «fissa per noi». Tipica in questa

obiezione è l'idea secondo cui la libertà liberale, in quanto tale, cioè come libertà di scegliere il proprio destino personale, sia insieme impossibile e non particolarmente interessante dal punto di vista normativo. Ciò perché, nella prospettiva comunitarista, scopi radicati e profondi si ritrovano solo nel radicamento comunitario.

Questa critica è stata formulata da Michael Sandel e Alasdair MacIntyre, avendo di mira la natura dell'identità personale, come base della teoria etico-politica. Secondo Sandel e MacIntyre, il modo in cui tale identità è presentata, per esempio da Rawls, è astratto e poco credibile. L'io noumenico di Rawls sarebbe un'entità vuota, l'io essenzialmente libero (*unencumbered self*) di cui parla Sandel, capace di scegliere i suoi fini razionalmente indipendentemente da ogni legame sociale prioritario. L'io è invece immerso (*embedded*) nelle pratiche sociali esistenti, a cominciare dai ruoli che ricopre e dalle relazioni di cui è parte. Come Sandel dice efficacemente, riprendendo Rawls (TJ, p. 524), l'io non è precedente ai suoi fini ma è piuttosto costituito dai suoi fini. Non sarebbe, in sostanza, possibile – sempre secondo Sandel e MacIntyre – pensare a un'identità definita da ciò che si sceglie, mentre invece la nostra identità è configurata da fini che noi non scegliamo ma scopriamo all'interno di contesti di vita determinati. Ammesso che l'idea di decidere sulla propria vita abbia senso, tale scelta non consisterebbe nel selezionare ciò di cui si fa già parte, ma nel rendersi conto invece pienamente della comunità di cui si è membri. La domanda importante in quest'ottica non è quella tipica del liberalismo normativo *à la* Rawls: «che piano di vita dovrei scegliere?», ma piuttosto: «chi sono io nella mia comunità di appartenenza?».

L'obiezione liberale più evidente a questa tesi consiste nel ribadire che non è vero che noi dobbiamo essere sempre soddisfatti dei contesti comunitari in cui ci tocca vivere. C'è un'esigenza critica che il comunitarismo, perlomeno se concepito in maniera radicale, non considera a sufficienza. Si può facilmente osservare che se i nostri fini sono spesso scelti in base alla comunità di appartenenza, ciò non implica che è così che si dovrebbe fare coerentemente con una visione della giustizia. Dire

che agire moralmente equivale a una scoperta progressiva di noi stessi all'interno di ruoli e relazioni già dati può essere solo parte della verità etica. È infatti chiaro che talvolta, per agire moralmente, bisogna rifiutarsi di accettare quei vincoli che il contesto stesso ci propone.

Esiste, però, anche un modo per cogliere al meglio la critica comunitarista. In effetti, sia il liberalismo sia il comunitarismo si possono interpretare come progetti politici che mediano in maniera diversa tra appartenenze e scelte. Nascere in un posto, essere membro di una comunità etnica, appartenere a un sesso sono tutte esperienze fondamentali in cui c'è, di solito, poco da scegliere. Il modello politico-normativo del liberalismo resta talvolta però troppo volontaristico, e in questo senso ritraduce più fattori della vita morale e politica di quanto sia possibile in termini di opzioni e alternative. L'idea contrattualista di Rawls esemplificherebbe la centralità del rapporto volontaristico tra obbligo e adesione razionale, che è tipica del liberalismo kantiano. Prendere sul serio la critica comunitarista equivale, da questo punto di vista, a rendersi conto dell'implausibilità del modello puramente volontaristico. Potremmo dire, così, che l'obiezione comunitarista rappresenta una sorta di limite dell'argomento liberale, poiché quest'ultimo, pur essendo di natura normativa, qualora si discostasse troppo dalla realtà finirebbe per essere affatto implausibile.

Ma c'è probabilmente qualcosa di più interessante. Il problema teorico-politico principale non sembra essere ben formulato se contrapponiamo da un lato pure scelte libere (liberalismo) e dall'altro contesti che determinano i comportamenti (comunitarismo). Sembra, infatti, evidente che la natura reale dei comportamenti umani preveda un equilibrio tra questi due aspetti. Qualsiasi teoria politica, allora, sulla base di questa assunzione, deve necessariamente mediare tra loro.

Rawls da parte sua (PL, pp. 40, 316, n. 29) giudica la critica comunitarista, secondo cui l'io liberale sarebbe antecedente alle scelte, sostanzialmente erronea, perché basata su una confusione tra significato politico e significato epistemologico e metafisico della sua concezione della persona. Quest'ul-

timo verrebbe preso in considerazione da Sandel – dice Rawls – mentre sarebbe evidente che a contare è la visione politica della persona.

Il dibattito, così concepito, non serve molto a comprendere il problema posto dal comunitarismo. E questo per due ragioni, la prima delle quali riguarda il comunitarismo, mentre la seconda riguarda il liberalismo rawlsiano.

La prima ragione è che Sandel e i comunitaristi in genere hanno torto nel presentare in maniera così formalistica la struttura del soggetto rawlsiano. Se leggiamo con attenzione TJ, allora ci accorgiamo che se nella prima parte del libro si può avere l'impressione che il soggetto rawlsiano sia puramente disincarnato e un io essenzialmente libero, nella terza parte questa impressione svanisce del tutto. La teoria del bene, il principio aristotelico, la centralità della cooperazione e della reciprocità, l'importanza della pubblicità, l'equilibrio riflessivo, la tesi sulla stabilità, la concezione della società come «unione sociale di unioni sociali», la formazione progressiva del senso di giustizia attraverso la partecipazione a ruoli e a istituzioni sono tutti elementi che bilanciano ampiamente il razionalismo astratto (ammesso che ci sia) della prima parte di TJ.

In secondo luogo, dal 1980 in poi, la condizione di io incarnato di questo soggetto diventa esplicita, e la concezione kantiana rinnovata trasforma la centralità di una scelta astratta di stampo universalistico in una riflessione critica di un soggetto situato all'interno di una tradizione politica specifica.

La seconda ragione per cui il dibattito tra liberali e comunitaristi sull'io è stato meno fruttuoso del previsto ha a che fare con l'atteggiamento dei liberali sul comunitarismo. Se è vero che la critica comunitarista a Rawls sulla natura del soggetto non è stata filosoficamente del tutto convincente, essa ha comunque contribuito a mettere in chiaro qualche aspetto del liberalismo filosofico contemporaneo e della visione rawlsiana.

In conclusione, mi sembra equo sostenere che – in specie per quanto riguarda Rawls² – la concezione della persona di Rawls non è così astratta come sostenuto dai comunitaristi. La

concezione politica della persona in Rawls è al contrario profondamente immersa nel suo retroterra culturale, che le si apre come cultura pubblica liberal-democratica. Tra l'altro, questa concezione contestualistica della persona di Rawls ha le sue origini nella giovinezza dell'autore, sin dalla sua tesi di laurea (v. BIMS F), in cui la comunità viene presentata come un orizzonte indispensabile e il peccato come incapacità di vivere la comunità.

1.3. *La priorità del giusto*

Secondo questa critica, il liberalismo deontologico e kantiano – a cominciare da Rawls – sarebbe basato su una priorità del giusto rispetto al bene che contribuisce a renderlo eticamente vuoto.

Il problema della priorità del giusto *à la* Rawls – dice Sandel – è prima di ogni altra cosa quello di distinguere «uno standard di valutazione dalla cosa da valutare». Tale distinzione si otterrebbe in TJ svalutando i valori fondamentali e gli scopi ultimi di ogni individuo, fino a farli diventare bisogni e desideri immediati. Al cospetto di questi, il concetto di giusto assume il significato di un punto di vista archimedeo in grado di subordinare quelle che diventano «pure scelte preferenziali» residuali. Il mondo abitato dal soggetto rawlsiano appare in questa ottica come un mondo deprivato di ogni valore morale oggettivo. Ma il costo di questa operazione sarebbe altissimo. Non solo un universo morale vuoto e un soggetto fantasmatico, ma anche l'impossibilità di difendere gli stessi principi rawlsiani di giustizia.

Curiosamente, per sostenere questa tesi fino in fondo, Sandel recupera un argomento della critica libertaria a Rawls: l'argomento secondo cui il secondo principio di giustizia richiederebbe di trattare i talenti e le abilità individuali come «patrimonio comune». Questa possibilità sarebbe legata – sempre secondo Sandel – alla visione dell'io di Rawls, che separa l'io dal suo carattere, e avrebbe come risultato che nessuno merita alcunché perché nessuno possiede nulla incluso se stesso. Tale visione sarebbe però insufficiente per giustificare le

premesse egualitarie del principio di differenza. Rawls dovrebbe piuttosto ricorrere a una visione forte della comunità per giustificare il secondo principio. Ma questa opzione gli sarebbe impedita dalla concezione kantiana dell'io e dalla priorità del giusto.

A questa tesi si può ribattere sostenendo innanzitutto che Rawls non separa del tutto individui e talenti (come abbiamo sostenuto nel cap. 2, al § 5.8). E, in secondo luogo, che la ragione a favore del principio di differenza non è in contraddizione con la concezione kantiana *à la* Rawls. Quest'ultima non è puramente formale, e include elementi sostantivi di natura egualitaria. Nell'ottica di Rawls, individui kantiani, come razionali e ragionevoli, hanno diritto a un minimo sociale – nella forma del principio di differenza – proprio per esercitare le proprie qualità nel rispetto dei loro «interessi di ordine sommo».

La priorità del giusto in TJ è una parte importante del bene delle persone. Come sappiamo, secondo Rawls esiste una duplice teoria del bene, parziale e completa. La priorità del giusto è parte della teoria completa del bene, e presuppone quindi che gli individui rawlsiani siano già consapevoli dei principi di giustizia in posizione originaria, scelti alla luce della sola teoria parziale del bene. Quest'ultima non è però tanto parziale da non consentire scelte razionali e ragionevoli nell'ambito di quegli «interessi di ordine sommo». Qui, effettivamente, Sandel commette un errore di interpretazione.

Il liberalismo *à la* Rawls non intende negare che nella scelta dei principi di giustizia siano presenti elementi della teoria del bene (inclusi nella teoria parziale del bene), ma pretende solo che le istituzioni tengano conto del fatto che differenti persone e gruppi hanno differenti concezioni del bene. Lo scopo finale della teoria liberale è sempre quello che gli individui possano vivere una buona vita, con la considerazione che qualcosa del genere sarebbe impossibile al di fuori di criteri che assicurino il rispetto reciproco e la capacità critica di rivedere le proprie opinioni. L'alternativa cui i comunitaristi puntano è una società governata da un'unica visione del bene comune.

1.4. *Distacco dalla comunità*

Si tratta della critica secondo cui il liberalismo kantiano astrae troppo dalla comunità. Questa posizione è stata difesa, in forme diverse, da tutti i comunitaristi, e in particolare da Michael Walzer. La stessa critica può essere anche letta alla luce di un'interpretazione radicale, secondo cui una teoria della giustizia distributiva non è plausibile in quanto tale poiché il valore dei beni in una società dipende dai significati condivisi e questi ultimi dipendono a loro volta dal contesto e dalla comunità.

Quest'ultima critica è articolata da Walzer in *Sfere di giustizia*. Secondo Walzer, una teoria della giustizia deve essere pluralista, avendo di mira non tanto l'eguaglianza semplice delle teorie liberali tradizionali quanto piuttosto quella che egli chiama «eguaglianza complessa». Questa si distingue dall'eguaglianza semplice perché le tradizioni e le forme di comprensione condivise, che fanno sì che una società sia realmente tale, non consentono di trattare tutti i beni come oggetto dei medesimi principi di giustizia distributiva. È anzi impossibile rendere conto dei beni stessi prescindendo da quelli che sono i loro significati sociali. Una teoria della giustizia distributiva dovrebbe quindi assegnare opportunità e oneri diversi secondo differenti «sfere», che a loro volta riproducono il significato sociale dei beni.

Il problema dell'approccio, basato sui significati condivisi, è però evidente. Una teoria della giustizia non si può basare sui significati tramandati. Tali significati, infatti, possono riprodurre un ordine sociale ingiusto, per esempio quello di una società castale. Inoltre, sembra che i problemi di giustizia nascano proprio quando la creazione di significati condivisi fallisce. Per questo motivo abbiamo bisogno di ricorrere a una teoria normativa che stabilisca criteri di giustizia in maniera parzialmente indipendente dai significati condivisi. In realtà, proposte come quella di Walzer appaiono a prima vista accettabili solo perché assumiamo implicitamente una società liberale in cui regni un accordo sostanziale tra le parti su ciò che va distribuito e sul modo stesso in cui ciò deve avvenire.

2. *La critica libertaria*

Il liberalismo rawlsiano si basa sulla congiunzione di due principi fondamentali. Il primo è un principio di libertà. Il secondo è un principio basato sulla difesa dell'eguaglianza. La critica libertaria sostiene che il voler realizzare a tutti i costi ideali di eguaglianza e controllo democratico può mettere a rischio prima o poi le libertà individuali.

Per Robert Nozick, un modello di teoria della giustizia *à la Rawls* finirebbe per intralciare i diritti individuali delle persone. In questo modo, non si prenderebbe sul serio proprio quella «distinzione fra le persone» la cui mancata considerazione è per lo stesso Rawls uno dei difetti principali dell'utilitarismo. Non a caso, la prima e famosa frase di *Anarchy, State, and Utopia* (d'ora in poi ASU) recita: «Gli individui hanno diritti: ci sono cose che nessuno, persona o gruppo, può fare loro (senza violarne i diritti)» (ASU, p. 19).

Questi diritti individuali, secondo Nozick a rischio nelle teorie *à la Rawls*, dovrebbero essere protetti da «vincoli collaterali» (*side constraints*) di stampo kantiano. Questi vincoli sono assoluti nel senso che qualsiasi «massimizzazione» o qualsiasi scopo sociale non possono violarli, pena la mancata considerazione del valore autonomo delle persone (ASU, p. 52).

L'argomento di Nozick è diviso in due parti: una *pars construens*, in cui egli presenta una propria visione della giustizia sociale; una *pars destruens*, in cui propone una critica delle tesi di Rawls in TJ.

2.1. *La teoria del titolo valido*

In *Anarchy, State, and Utopia*, la teoria della giustizia sociale si basa sulla nozione di *entitlement*, che in italiano si può rendere con «titolo valido». Tale teoria presuppone una visione teorico-politica imperniata sull'inviolabilità dei diritti individuali, fornisce una parziale giustificazione dello Stato contro le tesi anarchiche, ma solo di uno Stato minimo, e ha come corollario il progetto di una versione di stampo libertario dell'utopia.

La teoria del titolo valido parte dalla premessa dell'inviolabilità di alcuni diritti fondamentali, come quelli a non essere uccisi o danneggiati, a non subire coercizione e limitazioni della proprietà privata. La tesi principale si divide a sua volta in due parti, una propositiva e una critica. La parte propositiva asserisce la centralità di principi storici, definiti come quelli secondo i quali la giustizia di una distribuzione dipende da come «viene prodotta». La parte critica della teoria definisce in primo luogo un principio a stato finale (*end-result principle*), come quello che nega i principi storici. In secondo luogo, si rivolge contro le teorie politiche della giustizia distributiva i cui principi sono «basati su un modello» (*patterned*), dove un principio basato su un modello viene definito come quello secondo cui «la distribuzione deve variare in funzione di una certa dimensione naturale, della somma ponderata di dimensioni naturali o di un ordinamento lessicografico di dimensioni naturali» (ASU, p. 169).

Tipicamente, le teorie basate su un modello riempiono il vuoto lasciato dai puntini in frasi del genere «a ciascuno secondo...» dove possiamo pensare a complementi come «merito», «bisogno» ecc.

Secondo Nozick, qualsiasi soluzione di questo tipo è implausibile. I principi distributivi non devono basarsi su un modello bensì essere storici. Devono cioè essere sensibili alla storia pregressa che ha generato una determinata vicenda distributiva e non un'altra. Nozick sostiene che una distribuzione giusta non è pensabile prescindendo dal modo in cui gli individui si sono comportati nel corso dell'intero processo produttivo. Come scrive in un altro celebrato passaggio: «Se le cose pioveressero dal cielo come manna, e nessuno avesse titolo speciale a una porzione qualsiasi di essa, [...] diventerebbe allora plausibile affermare che le persone [...] si accorderebbero sulla regola distributiva del principio di differenza» (ASU, p. 209).

Dall'implausibilità di teorie distributive basate su un modello e a stato finale, Nozick ricava la necessità di una teoria che tenga conto degli sviluppi pregressi della vicenda produttiva. Tale teoria della giustizia ruota attorno alla no-

zione di titolo valido. La teoria del titolo valido di Nozick è caratterizzato da tre componenti: (1) un principio di acquisizione iniziale; (2) un principio di trasferimento; (3) un principio di rettificazione. Ogni situazione socio-economica generata dal ricorso a queste tre componenti, tramite passaggi legittimati, è *ipso facto* giusta. Il principio del titolo valido è assoluto: non ci sono altre possibilità di principi giusti al di fuori di esso. La teoria distributiva di tipo storico auspicata non viola – secondo Nozick – i diritti individuali come quelle basate su un modello. Se, e solo se, un titolo è acquistato tramite uno di questi tre momenti esso è validamente acquistato.

2.2. La critica a Rawls

Per Nozick, come abbiamo visto, qualsiasi principio basato su un modello interferisce in continuazione con la libertà individuale. Tipici esempi di tali principi sono rappresentati dal principio di utilità e dal principio di differenza di Rawls.

Una teoria della giustizia basata su un modello non potrebbe così essere attuata, secondo Nozick, senza «continue interferenze nella vita delle persone». Qualsiasi sia, in altre parole, la distribuzione ideale prevista dal modello di riferimento, essa non potrà non essere vista che come un letto di Procuste imposto alla libera volontà dei soggetti.

La critica mossa a Rawls – nella seconda parte del settimo capitolo di ASU – presuppone sia la *pars destruens* sia la *pars construens* della tesi precedente. I principi di giustizia di Rawls sono infatti considerati basati su un modello e a stato finale. Lo stesso velo di ignoranza, e cioè un espediente centrale della tesi rawlsiana, esclude – secondo Nozick – la possibilità di una teoria storica della distribuzione, come quella del titolo valido.

La supposta astoricità della teoria distributiva di Rawls è però tutta da dimostrare. L'idea stessa di una centralità della struttura di base in Rawls sembra enfatizzare, in effetti, la natura storica della distribuzione auspicata. In effetti, la centralità della struttura di base implica che le diverse circostanze

storiche influenzano la giustificazione stessa dei principi di giustizia, che quindi sono sensibili alla storia.

In particolare, Nozick critica il presupposto egualitario da cui dipende il criterio giustificativo centrale della teoria della distribuzione di Rawls. Questo criterio si basa soprattutto su due convinzioni radicate: secondo la prima, la distribuzione è connessa al fatto che la cooperazione sia essenziale allo sviluppo; per la seconda, le caratteristiche e i talenti delle persone non sono puramente individuali ma sono in qualche modo collettivi, nel senso che il valore attribuito ai talenti dipende dalle istituzioni e non dalla natura.

Nozick è estremamente critico rispetto a queste due assunzioni di Rawls. Per quanto riguarda la prima, afferma che non tutto il prodotto da distribuire è frutto di un aumento della cooperazione ma che solo parte del prodotto dipende da ciò. Ne risulta che non tutta la torta sociale dovrebbe essere distribuita alla maniera della manna divina, cioè senza tenere conto dei contributi individuali, ma solo quella parte di essa di cui si può dimostrare che dipenda da un aumento di prodotto legato a una distribuzione più egualitaria. Soprattutto, Nozick ritiene che il principio di differenza non possa aspirare a fornire termini equi di cooperazione tra le parti. Ciò perché non si può dire che i meno dotati offrano – tramite il principio di differenza – termini equi di cooperazione ai più dotati.

Il secondo punto introduce un importante elemento di critica nei confronti di Rawls, e cioè quello che si rivolge contro il suo argomento «intuitivo», secondo cui la lotteria sociale e la lotteria naturale a favore del principio di differenza premerebbero i più avvantaggiati in maniera «arbitraria dal punto di vista morale». Secondo Nozick, Rawls – nella sua discussione sulle interpretazioni del secondo principio – trascurerebbe l'interpretazione legata alla libertà naturale. Non conta soltanto avere un talento, bisogna pure volerlo mettere a frutto, e Rawls sottovaluterebbe questo aspetto. Inoltre, intervenire sui talenti per espropriare i singoli a favore della comunità, come vuole secondo Nozick il principio di differenza, appare molto intrusivo e quindi implica una potenziale violazione dei diritti individuali. E, infine, l'argomento contro

i talenti è indirettamente un argomento contro gli incentivi economici, che Rawls pure desidera salvare.

Il problema generale consiste nel vedere se il principio di differenza costituisca la base per termini equi di cooperazione. Secondo tale principio, le ineguaglianze sociali ed economiche sono ammesse solo se migliorano le condizioni del gruppo dei più svantaggiati. Dalla prospettiva di questi ultimi, sostiene Nozick, c'è poco da obiettare al principio di differenza. Ma che cosa succede se rovesciamo la prospettiva e ci mettiamo nei panni dei più avvantaggiati? Non potrebbero costoro pensare che il principio di differenza li tratti ingiustamente? Questo principio potrebbe essere sbilanciato a vantaggio dei più svantaggiati. La risposta, in termini rawlsiani, è che i più avvantaggiati sono dotati di «doti sociali» (come la classe o la famiglia) o «doti naturali» (come l'intelligenza e la forza) in maniera superiore di quanto non lo siano i più svantaggiati. Ma si dovrebbe ritenere che queste doti non siano «meritate» da nessuno in particolare. E quindi che possederle rappresenti un vantaggio «arbitrario dal punto di vista morale». Proprio per questa ragione, Rawls tende non tanto a vedere queste doti come beni comuni, ma piuttosto a considerare le conseguenze distributive che ne derivano nella maniera più equa possibile. Il principio di differenza rappresenta una conseguenza di una simile considerazione di fondo.

Nozick esprime tre critiche a questa tesi rawlsiana. In primo luogo, la tesi di Rawls equivarrebbe a una deresponsabilizzazione della persona «attribuendo tutto ad alcuni tipi di fattori esterni».

La seconda critica asserisce che, se si prende sul serio la teoria del titolo valido, le persone possono avere diritto a sfruttare i propri talenti anche senza meritarlo moralmente.

La terza critica richiama la più nota obiezione di Rawls all'utilitarismo, quella secondo cui l'utilitarismo non terrebbe sufficientemente conto della distinzione fra persone. Nozick sostiene che in qualche modo Rawls ripete il medesimo errore degli utilitaristi.

Non è facile dire quale sia l'impatto complessivo di queste critiche sul principio di differenza. Alla prima critica si può ri-

spondere – in una prospettiva rawlsiana – che il problema non consiste nel separare le persone dai propri talenti, ma solo nel limitare le conseguenze di doti differenti in termini di beni primari. Per quanto riguarda la seconda critica, si può ricordare che Rawls esprime un primato dei più svantaggiati, che costituisce il contrario dei rischi che l'utilitarismo farebbe correre agli individui, proprio non distinguendo opportunamente tra loro da un punto di vista distributivo, e considerando come rilevante solo la somma totale di utilità (comunque questa sia ripartita tra le persone). Alla terza critica si può obiettare che essa sta e cade insieme alla teoria del titolo valido, su cui si possono nutrire seri dubbi.

Per quanto riguarda quest'ultimo punto, vanno evidenziate alcune obiezioni all'impostazione di Nozick. L'assolutismo della teoria di Nozick è problematico. Nozick ipotizza un *continuum* tra le violazioni di diritti, da quelle minime a quelle più gravi, così che non c'è per lui differenza tra tassazione e lavoro forzato. Non solo in questa radicalizzazione si cela un'evidente esagerazione, ma bisogna anche vedere quale sia il motivo per cui si intende ostacolare una pretesa individuale e quanto grave sia la violazione in questione. Per fare un solo esempio, un aumento della tassazione per difendere il territorio patrio dall'invasione di una potenza ostile, oppure per proteggere la salute pubblica, apparirebbe alla maggior parte di noi del tutto giustificato.

Una simile obiezione può farsi anche all'integralismo dei diritti che caratterizza la tesi di Nozick. Nessun liberale dubita del fatto che la protezione di alcuni fondamentali diritti individuali costituisca un aspetto importante di una concezione politica. Ma risulta davvero difficile credere che tale difesa debba basarsi su una barriera di diritti così robusta.

Tra Rawls e Nozick esiste anche una distinzione tra due concezioni differenti dei diritti individuali fondamentali. Per Nozick, tali diritti sono assoluti e intrattabili. Per Rawls, invece, i diritti non sono e non possono essere indipendenti rispetto a una visione della giustizia della struttura di base nel suo complesso.

Infine, se si considera con equità l'opera di Rawls, vanno

fatte due annotazioni importanti. In primo luogo, si può notare che la critica di Nozick non tiene adeguatamente conto del rilievo che lo Stato di diritto ha nell'impianto rawlsiano. In secondo luogo, è tutto da dimostrare che la teoria di Rawls consideri i beni principali come una manna, trascurando del tutto la storia e gli incentivi. Rawls, con il principio di differenza, vorrebbe in realtà riconciliare uno spazio per gli incentivi, tenendo conto di conseguenza della storia di come un bene sia venuto al mondo, con una visione etico-politica dei «termini equi di cooperazione».

3. *La critica di Habermas*

Habermas tende a vedere il pensiero di Rawls nei termini di una proceduralizzazione e di una visione «sociale» dell'imperativo categorico di Kant. Egli, pur nella condivisione generica di queste due esigenze, non è però convinto del modo in cui Rawls opera in questa direzione. Proprio per questo, ricorre a una critica immanente e parzialmente interna. Questa critica è presentata in diverse occasioni, che precedono e seguono lo scambio tra i due autori sul «*Journal of Philosophy*» del 1995. Rawls invece risponde a Habermas solo in questa occasione, distinguendo tra tre livelli di analisi: (I) confutazione esplicita e diretta di alcune obiezioni di Habermas; (II) critiche alla concezione generale di Habermas; (III) riformulazione di alcune sue posizioni in modo da mostrare che alcune obiezioni di Habermas non colgono il bersaglio voluto.

3.1. *Tre argomenti critici di Habermas*

Nell'articolo sul «*Journal of Philosophy*» del 1995, Habermas articola una critica in tre punti: (I) non tutti gli aspetti della posizione originaria sono in grado di offrire una base adeguata per giudizi imparziali che corrispondano a principi deontologici di giustizia (pp. 111-19); (II) Rawls non distinguerebbe a sufficienza – soprattutto per quanto riguarda il consenso per intersezione – tra questioni di accettabilità

astratta, cioè di giustificazione, e questioni di accettazione concreta, perdendo in valore cognitivo ciò che guadagna in stabilità e neutralità (pp. 119-26); (III) Rawls non riuscirebbe a coniugare opportunamente libertà degli antichi e libertà dei moderni: in questo modo il liberalismo oscurerebbe la democrazia (pp. 126-131).

Sulla posizione originaria, Habermas ritiene che Rawls non possa raggiungere un'autonomia politica completa a partire dalla congiunzione di due elementi separati, la razionalità delle parti (moralmente neutrale), da un lato, e i vincoli normativi di natura morale sotto cui le parti scelgono i principi dall'altro (p. 111). Questa critica generale viene a sua volta divisa in tre parti. In primo luogo, il passaggio dall'interesse personale delle parti alla determinazione degli interessi di ordine sommo non sarebbe garantito. In secondo luogo, i diritti fondamentali non potrebbero essere assimilati ai beni primari. E, infine, il velo di ignoranza non assicurerebbe la voluta neutralità.

La prima critica parte dall'assunto che non si può raggiungere un'autonomia politica completa se i cittadini, in posizione originaria, sono rappresentati da parti puramente razionali, nel senso classico della teoria sociale, che in quanto tali mancherebbero di tale autonomia. Per dirla con Habermas, non è chiaro se sia possibile «supporre che agenti auto-interessati siano anche capaci di decidere in modo moralmente valido» (p. 113). In effetti le parti rawlsiane – sostiene Habermas – scelgono come se rispettassero autonomamente principi deontologici, ma in realtà ne sono prive e accettano soltanto vincoli posti dall'esterno.

Questa obiezione sembra superata dal Rawls², a partire dal 1980 in poi, con l'introduzione a pieno titolo del «ragionevole» come caratteristica precipua dei cittadini, la derivazione dei beni primari dagli interessi di ordine sommo, l'abbandono della teoria della scelta razionale alla base della scelta dei principi di giustizia e la centralità della persona.

Il secondo argomento critico, concernente la posizione originaria, riguarda quello che Habermas vede come un accavalarsi in TJ di una teoria etica del bene e di una teoria dei di-

ritti, evidente – a suo avviso – nel fatto di considerare alcuni diritti fondamentali tra i beni primari. Con le parole di Habermas, saremmo alla presenza di «un concetto di giustizia che è tipico di un'etica del bene, ed è così più compatibile con una posizione aristotelica oppure utilitarista, che con una teoria dei diritti» (p. 114). Ci sarebbe, in sostanza, una confusione tra visione deontologica e teleologica. Questa critica è strana poiché *prima facie* si penserebbe che l'opzione a favore dei beni primari avvenga già dopo che alcuni vincoli, che incorporano valori e diritti, siano stati scelti. Forse, sarebbe stato più semplice osservare come la priorità del giusto presupponga uno scollamento tra bene e giusto che non è facile comprendere e accettare.

Il terzo argomento critico sulla posizione originaria riguarda il velo di ignoranza. Habermas non crede che una congiunzione di auto-interesse e ignoranza possa fornire la base per una moralità sostantiva. Considera, anzi, il velo di ignoranza come una forzatura neutralizzante, e preferirebbe un appello diretto al proceduralismo. Come egli sostiene: «Rawls potrebbe evitare le difficoltà associate con il progetto di posizione originaria se egli operazionalizzasse il punto di vista morale in modo differente, sarebbe a dire se egli mantenesse la concezione del ragionamento pratico libera da connotazioni sostantive sviluppandola in una maniera strettamente procedurale» (p. 116). In questa critica appare una certa incomprendimento del rapporto tra procedura e sostanza in Rawls, che non sono mai separate.

In pratica, là dove Rawls opta per un rapporto tra individui noumenici e principi sostantivi, Habermas preferirebbe una relazione tra principi procedurali e individui reali. Questa differenza – sempre secondo Habermas – porterebbe Rawls a privilegiare indebitamente la prospettiva dell'osservatore su quella del partecipante. Ma, agli occhi di Habermas, un «consenso idealizzato», come quello previsto dal contrattualismo rawlsiano, non potrebbe mai essere sufficiente per una giustificazione pubblica (p. 129).

A fronte delle tre critiche che riguardano la posizione originaria, Rawls non ha torto a insistere sul fatto che esse di-

pendono dal fatto che Habermas abbia in mente una concezione comprensiva mentre egli stesso sosterebbe solo una concezione politica. In sostanza, là dove Habermas pretende di fondare ogni giustificazione politica sul principio del discorso, e cioè su una visione etica ed epistemologica neo-kantiana di natura comprensiva, Rawls si accontenterebbe di una concezione politica assai più limitata in cui etica-epistemologia e politica rimangono distinte.

La critica di Habermas più centrata è quella che riguarda lo slittamento tra piano positivo e normativo o, come anche si può dire, tra accettazione e accettabilità, che avverrebbe in PL, in particolare nell'argomento sul consenso per intersezione. Habermas sembra qui ritenere che, dagli anni Ottanta in poi, Rawls abbia risposto troppo timidamente agli argomenti di stampo comunitarista, optando per una sorta di mimetizzazione di alcuni argomenti normativi centrali della sua stessa teoria. Da questa debolezza dipenderebbe la controversa distinzione tra politica e metafisica, che si esprime attraverso il cosiddetto «metodo dell'evitare» (*method of avoidance*), che sarebbe in ultima analisi un modo per sottrarsi ad alcune difficoltà filosofiche. Ciò si rivela in particolare nella costruzione del consenso per intersezione. Habermas è convinto che il consenso per intersezione giochi un ruolo centrale all'interno della teoria rawlsiana così come rivisitata in PL. Ed è però preoccupato che, così concepito, tutto il modello di Rawls perda in significato cognitivo e in valore normativo. In altre parole, il rischio che Rawls correrebbe, data la centralità del consenso per intersezione, consiste nel confondere uno strumento normativo che sostenga la teoria in regime di pluralismo con uno empirico che confermi una mera stabilità sociale.

I criteri dell'accettabilità della stabilità in TJ sono interni alla teoria. Ma non è più così in PL, dove l'obbligo di rispettare il pluralismo rende ciò impossibile. Nel modello di PL, la stessa teoria della giustizia come equità di TJ deve essere sottoposta a un controllo esterno da parte dei cittadini. La conseguenza principale di questo mutamento è che se in TJ il filosofo poteva ragionevolmente aspirare ad anticipare teoreticamente il successo del processo di stabilizzazione, ciò non

può avvenire – come si è detto – in PL, dove l'auto-stabilizzazione della società giusta non può essere inclusa nella teoria. Il problema che a questo punto Habermas pone è: o il consenso per intersezione ha una forza normativa indipendente, oppure non risolve tale questione, perché non costituirebbe più in questo caso uno strumento per l'accettabilità della teoria ma solo una conferma della sua (eventuale) avvenuta accettazione.

In effetti, la costruzione di Rawls in PL prevede il raggiungimento di un consenso intersoggettivo a partire da posizioni individuali e di gruppo differenti che si rispecchiano nelle dottrine comprensive etico-metafisiche cui aderiscono i cittadini. Da questo punto di vista è vero che il raggiungimento del consenso per intersezione rappresenta in questa prospettiva una sorta di fortunata coincidenza politica, e che, in altre parole, non ci sono garanzie che esso avvenga («accade semplicemente», dice Habermas). Un'ipotesi del genere non convince Habermas. Egli vorrebbe che, ammessa pure a un primo livello l'esistenza di un pluralismo non eliminabile di visioni differenti in una società post-metafisica, esistesse un ulteriore livello in cui i discorsi reali di cittadini democratici convergessero su un equilibrio imparziale che rispecchiasse desideri e interessi di tutti. Il problema di questa posizione risiede nel fatto che essa concede troppo poco al pluralismo, poiché di fatto ripresenta le caratteristiche di una dottrina kantiana imparzialista al livello ulteriore, di cui si diceva. La tesi di Rawls, invece, pur potendo solo «sperare» – anche Rawls dice: «la giustificazione pubblica si verifica» – di ottenere una situazione di consenso per intersezione, ribadisce il pluralismo al livello più alto, e basa una convergenza solo possibile sulla scommessa a favore di un consenso diffuso su alcune forme istituzionali fondamentali. Da questo punto di vista, Rawls non ha torto nell'affermare che la teoria habermasiana dell'agire comunicativo è comprensiva in quanto pretende – diversamente da quanto egli sostiene – che ci sia un livello di verità indipendente e superiore a quello delle singole dottrine religiose, metafisiche e morali.

A questa critica Rawls risponde con un'argomentazione di speciale interesse, presentando la natura tripla del suo con-

retto di giustificazione in tre livelli, distinguendo tra due tipi diversi di consenso e collegando il tutto alla questione della legittimazione liberale. Nell'ambito della giustificazione pubblica i membri ragionevoli della società politica acconsentono sulla concezione politica a partire dalle loro dottrine comprensive. In questo modo, si conferma l'ipotesi secondo cui nel consenso per intersezione accettabilità e accettazione non possono essere separate, ma devono necessariamente coesistere fianco a fianco. Non esiste, ad avviso di Rawls, un punto fisso «terzo», dalla cui prospettiva possiamo guardare alle dottrine comprensive come parti in qualche modo superate del nostro io e della nostra storia. Esse, invece, convivono con la concezione generalmente accettata del politico, in una dialettica permanente tra due livelli etici, uno più profondo e meno condivisibile, uno più pubblico e più condivisibile.

Al tempo stesso, l'equilibrio riflessivo che i cittadini ricavano da questa dialettica non si può prevedere *a priori*, ma, qualora esista, è l'unico che possa offrire una giustificazione adeguata alla concezione politica in regime di pluralismo. Il successo di questa strategia presuppone già un consenso per intersezione. Sempre nella discussione pubblicata su «The Journal of Philosophy», Habermas sembra ritenere che in questo modo si conceda troppo al contestualismo (pp. 121-23). Qui Rawls distingue tra due tipi di consenso, di cui il primo è più empirico, e il secondo soltanto è capace di esprimere un «ragionevole consenso per intersezione». In questo modo, un elemento di sociologia politica entra a far parte della teoria normativa, e la stabilità sociale entra a far parte giocoforza della stabilità morale. Come conseguenza, solo un consenso per intersezione così inteso genera una «stabilità per le giuste ragioni», e questa a sua volta costituisce le premesse della legittimazione liberale.

La tesi critica di Habermas sul consenso per intersezione sembra ribadita dalla sua critica del «ragionevole», così come adoperato da Rawls in PL. Habermas pensa che il ragionevole rawlsiano rimanga pericolosamente in bilico tra l'essere da un lato un metro di misura per pretese con validità normativa, e dall'altro uno strumento difensivo che separi aspetti filosofici

(ed epistemici) della teoria da quelli politici. Secondo Habermas, un uso normativamente significativo del «ragionevole» dovrebbe corrispondere a un suo impiego come un'alternativa semantica al «vero» nell'ambito dei valori. La verità corrisponderebbe alle pretese di validità cognitiva e la ragionevolezza a quelle etico-politiche. La conseguenza di questa posizione, per Habermas, è che la ragionevolezza rawlsiana non ha pretese epistemiche significative in ambito etico-politico. Il peso dimostrativo ricadrebbe piuttosto sul raggiunto compromesso tra diverse dottrine comprensive che presentano differenti pretese di verità al loro interno. Come si vede, l'obiezione qui non è tanto diversa da quella precedente: in Rawls l'equilibrio in regime di pluralismo è raggiunto – per Habermas – a un livello che non ha pretese normative autonome più forti di quelle delle singole dottrine comprensive, mentre Habermas opta per la possibilità che, attraverso l'etica del discorso, questo punto di vista imparziale superiore sia raggiunto.

Per Rawls la ragionevolezza in politica è contrapposta alla verità in base a due premesse: (I) ogni cittadino rispetta gli altri, e li tratta da eguali; (II) tutti sono disposti ad accettare gli oneri del giudizio. A suo parere, un concetto di verità non serve nell'ambito di una concezione politica, e quindi il «ragionevole» non esprime una pretesa di verità *sui generis*, ma piuttosto un generico atteggiamento riflessivo verso la tolleranza.

Il terzo punto critico di Habermas riguarda il rapporto tra libertà degli antichi e dei moderni. La libertà dei moderni concerne le classiche libertà civili, mentre la libertà degli antichi riguarda le libertà di partecipazione e comunicazione. In gioco è qui sullo sfondo la contrapposizione tra autonomia pubblica e autonomia privata.

La tesi di Habermas è che il modo in cui i principi di giustizia sono dedotti dalla posizione originaria rende i cittadini in «carne e ossa» soggetti a norme che sono state già anticipate nella teoria (p. 128). In questo modo, «essi non possono riaccendere le ceneri radicalmente democratiche della posizione originaria nella vita dei cittadini della loro società, poiché dal loro punto di vista qualsiasi discorso *essenziale* di legittimazione ha già avuto luogo» (*ibid.*). Essi potrebbero solo

contribuire alla preservazione della stabilità politica, ma senza alcun effettivo esercizio di autonomia politica. Così facendo, si creerebbe un confine tra privato e pubblico che contraddirebbe la tesi secondo cui sovranità popolare e diritti umani provengono dalle medesime radici. Solo accettando tale co-originarietà, invece, autonomia pubblica e autonomia privata corrisponderebbero. L'idea sottostante è che in questo modo nel liberalismo politico *à la* Rawls i diritti liberali si imporrebbero alla pratica della democrazia. Una teoria della giustizia *à la* Rawls, in altre parole, esproprierebbe i cittadini delle proprie capacità democratiche. L'alternativa per Habermas consiste nel prendere sul serio l'esperienza democratica della formazione del diritto, che a sua volta confermerebbe le potenzialità della «procedura discorsiva». In sostanza, dice Habermas, Costituzione e legislazione non possono essere fatte dipendere da ragionamenti filosofici, ma devono vedere impegnata la ragione pubblica nelle pratiche effettive di un discorso critico.

Nel rispondere a questa obiezione, Rawls riprende il tema della sequenza a quattro stadi, già presentato in TJ. Habermas, a parere di Rawls, si fermerebbe al livello del primo stadio, quello della posizione originaria, e da questo trarrebbe la sensazione sbagliata che i principi di giustizia siano decisi a tale livello una volta per tutte. Bisogna, invece, considerare il graduale passaggio dalla posizione originaria alla convenzione costituzionale, per poi valutare il momento in cui ci sono legislatori che promulgano leggi, per terminare con l'applicazione concreta delle norme lasciata a giudici e funzionari. A ognuno di questi stadi corrisponde un diverso livello di informazione, e i cittadini si confrontano con istituzioni che non provengono dalla testa di un filosofo ma dal continuo lavoro delle generazioni passate. In questo modo, l'autonomia politica dei cittadini, nell'ambito del liberalismo politico, è assolutamente garantita.

In ogni caso – per Rawls – i «valori non pubblici» non sono frutto di contenuti ontologici determinati da una dottrina comprensiva *a priori*. Sono piuttosto frutto della volontà del popolo nel tempo. Habermas avrebbe in sostanza torto a pen-

sare che, in Rawls, le libertà dei moderni siano una sorta di diritto naturale, che impone idee sostantive esterne alla volontà dei cittadini. Ciò non vuol dire che non ci siano ingiustizie rilevanti nell'effettivo realizzarsi della sequenza a quattro stadi in qualsiasi contesto reale. Ma, in casi del genere – dice Rawls –, siamo di fronte più che a una questione filosofica a un problema politico.

Per Rawls, il rapporto tra posizione originaria e sequenza a quattro stadi assicura un opportuno equilibrio tra le libertà che corrispondono all'autonomia privata e all'autonomia pubblica. In questo modo, il liberalismo affronta, invece, un dilemma strutturale e inevitabile in ogni forma politica: nessuna legge morale antecedente può essere imposta al popolo sovrano, e d'altra parte il popolo sovrano non dovrebbe mai violare alcuni diritti fondamentali. In sostanza, quella che Habermas ritiene una «competizione mai risolta» nel liberalismo politico tra autonomia pubblica e autonomia privata, per Rawls non sussiste.

Quest'ultima tesi conduce Rawls a criticare, ancora una volta, la distinzione procedura-sostanza che Habermas, a suo dire, vorrebbe imporgli. Su questo punto, la tesi di Rawls è duplice. Da un lato, procedura e sostanza non sono separabili, e l'idea che un accordo di base sulle procedure sia più semplice è illusoria. Al contrario, ogni forma di giustizia procedurale dipende dalla giustizia sostanziale. Dall'altro lato, Rawls ritiene che l'etica del discorso di Habermas non sia affatto procedurale, ma che al contrario abbia sullo sfondo una teoria sostantiva. L'idea che esista una legittimazione procedurale – per Rawls – funziona sostanzialmente se, e solo se, tale legittimazione procedurale non si distacca dai criteri fondamentali di giustizia. E Rawls ritiene che anche Habermas dovrebbe accettare un assunto del genere se vuole rimanere fedele alla sua stessa teoria dell'etica del discorso.

BIBLIOGRAFIA

I. OPERE DI RAWLS IN EDIZIONE ORIGINALE*

- Indice analitico di W. Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-Christ*, Princeton University Press, Princeton 1950.
- *A Study on the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*, PhD Dissertation, Princeton University, 1950, in «Dissertation Abstracts», 15 (1955), pp. 608-609.
- *Outline of a Decision Procedure for Ethics*, in «Philosophical Review», 60 (1951), pp. 177-97.
- Recensione di S. Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, in «Philosophical Review», 60 (1951), pp. 572-80.
- Recensione di A. Hägerström, *Inquiries into the Nature of Law and Morals*, in «Mind», 64 (1955), pp. 421-22.
- *Two Concepts of Rules*, in «Philosophical Review», 64 (1955), pp. 3-32.
- *Justice as Fairness*, prima versione pubblicata nel «Journal of Philosophy», 54 (1957), pp. 653-62. Una versione rivista e ampliata è pubblicata nella «Philosophical Review», 67 (1958), pp. 164-94. Una versione rivista è stata poi tradotta in francese da J.-F. Spitz con il titolo *La Justice comme équité*, in «Philosophie», 14 (1987), pp. 39-69.
- Recensione di R. Klibansky (a cura di), *Philosophy in Mid-Century: A Survey*, in «Philosophical Review», 70 (1961), pp. 131-32.
- *Constitutional Liberty and the Concept of Justice*, in C. Freidrich e J.W. Chapman (a cura di), *Justice: Nomos VI*, Atherton, New York 1963, pp. 98-125.

* Le opere vengono segnalate in ordine cronologico.

- *The Sense of Justice*, in «Philosophical Review», 72 (1963), pp. 281-305.
- *Legal Obligation and the Duty of Fair Play*, in S. Hook (a cura di), *Law and Philosophy*, New York University Press, New York 1964, pp. 3-18.
- Recensione di R. Brandt (a cura di), *Social Justice*, in «Philosophical Review», 74 (1965), pp. 406-409.
- *Distributive Justice*, prima versione pubblicata in P. Laslett e W.G. Runciman (a cura di), *Philosophy, Politics, and Society*, Blackwell, Oxford 1967, pp. 58-82. Questo saggio, insieme a *Distributive Justice: Some Addenda*, è stato rielaborato nel saggio *Distributive Justice*, in E. Phelps (a cura di), *Economic Justice*, Penguin Books, London 1973, pp. 319-62.
- *Distributive Justice: Some Addenda*, in «Natural Law Forum», 13 (1968), pp. 51-71.
- *The Justification of Civil Disobedience*, in H. Bedau (a cura di), *Civil Disobedience*, Pegasus, New York 1969, pp. 240-55.
- *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1971. Edizione rivista: *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999.
- *Justice as Reciprocity* (manoscritto originale del 1958), in S. Gorovitz (a cura di), *Mill: Text with Critical Essays*, Bobbs-Merrill, Indianapolis 1971, pp. 242-68.
- *Reply to Lyons and Teitelman*, in «Journal of Philosophy», 69 (1972), pp. 556-57.
- *Reply to Alexander and Musgrave*, in «Quarterly Journal of Economics», 88 (1974), pp. 633-55.
- *Some Reasons for the Maximin Criterion*, in «The American Economic Review», 64 (1974), pp. 141-46.
- *A Kantian Conception of Equality*, in «Cambridge Review» (1975), pp. 94-99. Ripubblicato con il titolo *A Well-Ordered Society*, in P. Laslett e J. Fishkin (a cura di), *Philosophy, Politics, and Society*, vol. 5, Blackwell, Oxford 1979, pp. 6-20.
- *Fairness to Goodness*, in «Philosophical Review», 84 (1975), pp. 536-54.
- *The Independence of Moral Theory*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 48 (1975), pp. 5-22.
- *The Basic Structure as Subject*, prima versione pubblicata in «American Philosophical Quarterly», 14 (1977), pp. 159-65. Una versione rivista si trova in A. Goldman e J. Kim (a cura di), *Values*

- and Morals: Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson, and Richard B. Brandt*, Reidel, Dordrecht 1978, pp. 47-71.
- *Kantian Constructivism in Moral Theory: The Dewey Lectures 1980*, in «Journal of Philosophy», 77 (1980), pp. 515-72.
 - Prefazione a H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7^a edizione, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1981.
 - *Social Unity and Primary Goods*, in A.K. Sen e B. Williams, *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 159-85.
 - *The Basic Liberties and Their Priority*, in *Tanner Lectures on Human Values*, vol. III, University of Utah Press, Salt Lake City 1982, pp. 3-87.
 - *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in «Philosophy and Public Affairs», 14 (1985), pp. 223-51.
 - *On the Idea of an Overlapping Consensus*, in «Oxford Journal for Legal Studies», 7 (1987), pp. 1-25.
 - *The Priority of Right and Ideas of the Good*, in «Philosophy and Public Affairs», 17 (1988), pp. 251-76.
 - *The Domain of the Political and Overlapping Consensus*, in «New York University Law Review», 64 (1989), pp. 233-55.
 - *Themes in Kant's Moral Philosophy*, in E. Forster (a cura di), *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford 1989.
 - *Roderick Firth: His Life and Work*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 51 (1991), pp. 109-18.
 - *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993. La seconda edizione del 1996 contiene una seconda Prefazione dell'autore e la *Reply to Habermas*.
 - *The Law of Peoples*, in S. Shute e S. Hurley (a cura di), *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures, 1993*, Basic Books, New York 1993, pp. 41-82.
 - *Fifty Years after Hiroshima*, in «Dissent» (1995), pp. 323-27.
 - *Reply to Habermas*, in «Journal of Philosophy», 93 (1995), pp. 109-80.
 - *The Idea of Public Reason Revisited*, in «University of Chicago Law Review», 64 (1997), pp. 765-807.
 - *Collected Papers*, a cura di S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999.
 - *The Law of Peoples*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999.

- *Burton Dreben: A Reminiscence*, in J. Floyd e S. Shieh (a cura di), *Future Pasts: Perspectives on the Place of the Analytic Tradition in Twentieth-Century Philosophy*, Oxford University Press, New York 2000.
- *Lectures on the History of Moral Philosophy*, a cura di B. Herman, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000.
- *Justice as Fairness: A Restatement*, a cura di E. Kelly, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2001.
- *Lectures on the History of Political Philosophy*, a cura di S. Freeman, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2008.

II. TRADUZIONI ITALIANE

- *Una teoria della giustizia*, trad. it. di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982. Versione rivista sulla base dell'edizione inglese del 1999: *Una teoria della giustizia*, revisione, cura e nuova Introduzione di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2008.
- *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994.
- *Hiroshima, non dovevamo*, a cura di N. Urbinati, Donzelli, Roma 1995.
- *La giustizia come equità: saggi 1951-1969*, trad. it. di F. Catello, a cura di G. Ferranti, Liguori, Napoli 1995.
- *Risposta a Habermas*, in «Almanacco di Filosofia», trad. it. di A. Ferrara, in «Micromega», 1996.
- *Il diritto dei popoli*, trad. it. di G. Ferranti e P. Palminiello, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Torino 2001.
- *Saggi: dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Torino 2001.
- *Lezioni di storia della filosofia morale*, trad. it. di P. Palminiello, a cura di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2004.
- *Giustizia come equità: una riformulazione*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2008.
- *Lezioni di storia della filosofia politica*, trad. it. di V. Ottonelli, a cura di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2009.

Commentari generali

- Barry B., *The Liberal Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1972.
- Bidet J., *John Rawls et la théorie de la justice*, Presses Universitaires de France, Paris 1995.
- Blocker H.G. e Smith E.H. (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio University Press, Athens (OH) 1980.
- Daniels N. (a cura di), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls's «A Theory of Justice»*, Basic Books, New York 1975.
- Id., *Justice and Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 1996.
- Freeman S. (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Id., *Rawls*, Routledge, London 2008.
- Graham P., *Rawls*, Oneworld, Oxford 2007.
- Kukathas C. e Pettit P., *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Stanford University Press, Stanford 1990.
- Pogge T., *John Rawls*, C.H. Beck, Munich 1994; trad. ingl. *John Rawls: His Life and Theory of Justice*, a cura di M. Kosch, Oxford University Press, New York 2007.
- Richardson H. e Weithman P.J. (a cura di), *The Philosophy of Rawls: A Collection of Essays*, 5 voll., Garland, New York 1999 (vol. I: *Development and Main Outlines of Rawls's Theory of Justice*; vol. II: *The Two Principles and Their Justification*; vol. III: *Opponents and Implications of A Theory of Justice*; vol. IV: *Moral Psychology and Community*; vol. V: *Reasonable Pluralism*).
- Talisse R.B., *On Rawls*, Wodsworth, Belmont (CA) 2001.
- Wellbank J.H., Dennis S. e Mason D.T., *John Rawls and His Critics: An Annotated Bibliography*, Garland, New York 1982.
- Wolff R.P., *Understanding Rawls*, Princeton University Press, Princeton 1977.
- Veca S., *La società giusta e altri saggi. Scritti di filosofia politica*, Il Saggiatore, Milano 1988.

Saggi su «Una teoria della giustizia»

- Arneson R., *Primary Goods Reconsidered*, in «*Nous*», 24 (1990), pp. 429-54.
- Arrow K., *Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice*, in «*The Journal of Philosophy*», 70 (1973), pp. 245-63.

- Baier K., *Justice and the Aims of Political Philosophy*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 771-90.
- Barry B., *Liberalism and Want-Satisfaction: A Critique of John Rawls*, in «Political Theory», 1 (1973), pp. 134-53.
- Bedau H.A., *Social Justice and Social Institutions*, in «Midwest Studies in Philosophy», 3 (1978), pp. 159-75.
- Binmore K., *Naturalizing Harsanyi and Rawls*, in M. Salles e J. Weymark (a cura di), *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.
- Bowie N., *Some Comments on Rawls's Theory of Justice*, in «Social Theory and Practice», 3 (1974), pp. 65-74.
- Braybrooke D., *Utilitarianism with a Difference: Rawls's Position in Ethics*, in «Canadian Journal of Philosophy», 3 (1973), pp. 303-31.
- Brock D., *John Rawls's Theory of Justice*, in «University of Chicago Law Review», 40 (1973), pp. 486-99.
- Buchanan A., *Revisability and Rational Choice*, in «Canadian Journal of Philosophy», 5 (1975), pp. 395-408.
- Id., *A Critical Introduction to Rawls's Theory of Justice*, in H.G. Blocker ed E.H. Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio University Press, Athens (OH) 1980, pp. 5-41.
- Chapman J., *Rawls's Theory of Justice*, in «American Political Science Review», 69 (1975), pp. 588-93.
- Cohen J., *Democratic Equality*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 727-51.
- Cohen M., *The Social Contract Explained and Defended*, in «The New York Times Book Review», July 16 (1972), p. 18.
- Crocker L., *Equality, Solidarity, and Rawls's Maximin*, in «Philosophy and Public Affairs», 6 (1977), pp. 262-66.
- Dworkin G., *Non-Neutral Principles*, in «Journal of Philosophy», 71 (1974), pp. 491-506.
- Dworkin R., *The Original Position*, in «University of Chicago Law Review», 40 (1973), pp. 500-33.
- Feinberg J., *Rawls and Intuitionism*, in N. Daniels (a cura di), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls's «A Theory of Justice»*, Basic Books, New York 1975, pp. 108-124.
- Fiskin J., *Justice and Rationality: Some Objections to the Central Argument in Rawls's Theory*, in «American Political Science Review», 69 (2) (1975), pp. 615-629.
- Fried C., *Review of Rawls's «A Theory of Justice»*, in «Harvard Law Review», 85 (1971-72), pp. 1691-1697.
- Galston W., *Defending Liberalism*, in «American Political Science Review», 76 (1982), pp. 621-29.

- Gauthier D., *Justice and Natural Endowment: Toward a Critique of Rawls's Ideological Framework*, in «Social Theory and Practice», 3 (1974), pp. 3-26.
- Id., *Fairness and Cores: A Comment on Laden*, in «Philosophy and Public Affairs», 22 (1993), pp. 44-47.
- Gibson M., *Rationality*, in «Philosophy and Public Affairs», 6 (1977), pp. 193-225.
- Gutmann A., *The Central Role of Rawls's Theory*, in «Dissent», 36 (1989), pp. 338-42.
- Haksar V., *Rawls's Theory of Justice*, in «Analysis», 32 (1972), pp. 149-53.
- Id., *Rawls and Gandhi on Civil Disobedience*, in «Inquiry», 19 (1976), pp. 151-92.
- Hampshire S., *A New Philosophy of the Just Society*, in «The New York Review of Books», February 24 (1972), pp. 34-39.
- Hare R.M., *Rawls's Theory of Justice*, in «Philosophical Quarterly», 23 (1973), pp. 144-55.
- Harsanyi J., *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory*, in «American Political Science Review», 69 (1975), pp. 594-606.
- Held V., *On Rawls and Self-Interest*, in «Midwest Studies in Philosophy», 1 (1976), pp. 57-60.
- Hubbard F.P., *Justice, Limits to Growth, and an Equilibrium State*, in «Philosophy and Public Affairs», 7 (1978), pp. 326-45.
- Hubin C., *Justice and Future Generations*, in «Philosophy and Public Affairs», 6 (1976), pp. 70-83.
- Id., *Minimizing Maximin*, in «Philosophical Studies», 37 (1980), pp. 363-72.
- Keat R. e Miller D., *Understanding Justice*, in «Political Theory», 2 (1974), pp. 3-31.
- Klosko G., *Political Obligation and the Natural Duties of Justice*, in «Philosophy and Public Affairs», 23 (1994), pp. 251-70.
- Kolm S.-C., *Equal Liberties and Maximin*, in Id., *Modern Theories of Justice*, Mit Press, Cambridge (Mass.) 1998, pp. 169-208.
- Kymlicka W., *Rawls on Teleology and Deontology*, in «Philosophy and Public Affairs», 17 (1988), pp. 173-90.
- Id., *Liberal Equality*, in *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Oxford University Press, New York 1990, pp. 50-94.
- Laden A., *Games, Fairness, and Rawls's «A Theory of Justice»*, in «Philosophy and Public Affairs», 20 (1991), pp. 189-222.

- Lessnoff M., *John Rawls's Theory of Justice*, in «Political Studies», 19 (1971), pp. 63-80.
- Lyons D., *The Nature of the Contract Argument*, in «The Cornell Law Review», 59 (1973-74), pp. 1064-76.
- Id., *Nature and Soundness of the Contract and Coherence Arguments*, in Daniels (a cura di), *Reading Rawls cit.*, pp. 141-67.
- MacCormick N., *Justice According to Rawls*, in «The Law Quarterly Review», 89 (1973), pp. 393-417.
- MacIntyre A., *Justice: A New Theory and Some Old Questions*, in «Boston University Law Review», 52 (1972), pp. 330-34.
- Mandle J., *Rawls's «A Theory of Justice»: An Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.
- Nagel T., *Rawls on Justice*, in «Philosophical Review», 87 (1973), pp. 220-34.
- Nelson W., *Special Rights, General Rights, and Social Justice*, in «Philosophy and Public Affairs», 3 (1974), pp. 411-30.
- Nielson K., *The Choice between Perfectionism and Rawlsian Contractarianism*, in «Interpretation», 6 (1977), pp. 132-39.
- O'Neill O., *The Method of «A Theory of Justice»*, in O. Hoeffe (a cura di), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 27-44.
- Pettit P., *A Theory of Justice?*, in «Theory and Decision», 4 (1974), pp. 311-24.
- Pogge T., *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca 1989.
- Rae D., *Maximin Justice and an Alternative Principle of General Advantage*, in «American Political Science Review», 69 (1975), pp. 630-47.
- Raphael D.D., *Critical Notice: Rawls's Theory of Justice*, in «Mind», 83 (1974), pp. 118-27.
- Ricoeur P., *On John Rawls's «A Theory of Justice»: Is a Pure Procedural Theory of Justice Possible?*, in «International Social Science Journal», 42 (1990), pp. 553-64.
- Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982; trad. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, a cura di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994.
- Scanlon T.M., *Rawls's Theory of Justice*, in «University of Pennsylvania Law Review», 121 (1973), pp. 1029-69.
- Schaefer D.L., *A Critique of Rawls's Contract Doctrine*, in «The Review of Metaphysics», 28 (1974), pp. 89-115.
- Id., *Justice or Tyranny? A Critique of John Rawls's «A Theory of Justice»*, Kennikat Press, Port Washington (NY) 1979.

- Scharr J., *Reflections on Rawls's Theory of Justice*, in «Social Theory and Practice», 3 (1974), pp. 75-100.
- Id., *Equality of Opportunity and the Just Society*, in Blocker e Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice* cit., Athens (OH) 1980, pp. 162-84.
- Schwartz A., *Moral Neutrality and Primary Goods*, in «Ethics», 83 (1973), pp. 294-307.
- Sen A.K., *Justice: Means versus Freedoms*, in «Philosophy and Public Affairs», 19 (1990), pp. 111-21.
- Shue H., *The Current Fashions: Trickle Downs by Arrow and Close-Knits by Rawls*, in «Journal of Philosophy», 71 (1974), pp. 319-27.
- Id., *Justice, Rationality, and Desire: On the Logical Structure of Justice as Fairness*, in «The Southern Journal of Philosophy», 13 (1975), pp. 89-97.
- Singer M., *Discussion Review: Justice, Theory, and a Theory of Justice*, in «Philosophy of Science», 44 (1977), pp. 594-618.
- Sneed J., *John Rawls and the Liberal Theory of Society*, in «Erkenntnis», 10 (1976), pp. 1-19.
- Sterba J., *Prescriptivism and Fairness*, in «Philosophical Studies», 29 (1976), pp. 1411-18.
- Id., *In Defense of Rawls against Arrow and Nozick*, in «Philosophia», 7 (1978), pp. 293-303.
- Tattershall G., *A Rawls Bibliography*, in «Social Theory and Practice», 3 (1974), pp. 123-27.
- Teitelman M., *The Limits of Individualism*, in «Journal of Philosophy», 69 (1972), pp. 545-56.
- Urmson J.O., *A Defense of Intuitionism*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», 75 (1974-75), pp. 111-19.
- Van Dyke V., *Justice as Fairness: For Groups?*, in «American Political Science Review», 69 (1975), pp. 607-14.
- Williams B., *Rawls and Pascal's Wager*, in Id., *Moral Luck*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, pp. 94-100; trad. it. *Sorte morale*, trad. di R. Rini, a cura di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1987.

Saggi su «Liberalismo politico»

- Ackerman B., *Political Liberalisms*, in «The Journal of Philosophy», 91 (1994), pp. 364-86.
- Arneson R., *Introduction (Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments)*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 695-710.

- Barry B., *In Defense of Political Liberalism*, in «Ratio Juris», 7 (1994), pp. 325-30.
- Id., *John Rawls and the Search for Stability*, in «Ethics», 105 (1995), pp. 874-915.
- Brighouse H., *Is There Any Such Thing as Political Liberalism?*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 75 (1994), pp. 318-32.
- Id., *Civic Education and Liberal Legitimacy*, in «Ethics», 108 (1998), pp. 719-45.
- Charney E., *Political Liberalism, Deliberative Democracy, and the Public Sphere*, in «American Political Science Review», 92 (1998), pp. 97-110.
- Cohen J., *Moral Pluralism and Political Consensus*, in D. Copp, J. Hampton e J. Roemer (a cura di), *The Idea of Democracy*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 270-91.
- Id., *A More Democratic Liberalism*, in «Michigan Law Review», 92 (6) (1994), pp. 1503-46.
- Id., *Pluralism and Proceduralism*, in «Chicago-Kent Law Review», 69 (1994), pp. 589-618.
- Daniels N., *Reflective Equilibrium and Justice as Political*, in Id., *Justice and Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 144-75.
- Dworkin G., *Contracting Justice*, in «Philosophical Books», 36 (1995), pp. 19-26.
- Estlund D., *The Survival of Egalitarian Justice in John Rawls's «Political Liberalism»*, in «Journal of Political Philosophy», 4 (1996), pp. 68-78.
- Id., *The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism Must Admit the Truth*, in «Ethics», 108 (1998), pp. 252-75.
- Freeman S., *Political Liberalism and the Possibility of a Just Democratic Constitution*, in «Chicago-Kent Law Review», 69 (1994), pp. 619-68.
- Galston M., *Rawlsian Dualism and the Autonomy of Political Thought*, in «Columbia Law Review», 94 (1994), pp. 1842-59.
- Galston W., *Pluralism and Social Unity*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 711-26.
- Gaus G.F., *Reasonable Pluralism and the Domain of the Political: How the Weaknesses of John Rawls's «Political Liberalism» Can Be Overcome by a Justificatory Liberalism*, in «Inquiry», 42 (1999), pp. 259-84.
- Griffen S.M., *Political Philosophy versus Political Theory: The Case of Rawls*, in «Chicago-Kent Law Review», 69 (1994), pp. 691-708.

- Habermas J., *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, in «Journal of Philosophy», 92 (1995), pp. 109-31.
- Hampshire S., *Liberalism: The New Twist*, in «The New York Review of Books», August 12 (1993), pp. 43-46.
- Hampton J., *Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 791-814.
- Hollenbach D., *Contexts of the Political Role of Religion: Civil Society and Culture*, in «San Diego Law Review», 30 (1993), pp. 877-901.
- Holmes S., *John Rawls and The Limits of Tolerance*, in «The New Republic», 11 (1993), pp. 39-47.
- Klosko G., *Political Constructivism in Rawls's Political Liberalism*, in «American Political Science Review», 91 (1997), pp. 635-46.
- Larmore C.E., *Political Liberalism*, in «Political Theory», 18 (1990), pp. 339-60.
- Id., *Pluralism and Reasonable Disagreement*, in Id., *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 152-74.
- Id., *The Moral Basis of Political Liberalism*, in «Journal of Philosophy», 96 (1999), pp. 599-625.
- Maffettone S., *Political Liberalism: Reasonableness and Democratic Practice*, in «Philosophy and Social Criticism», 30 (2004), pp. 541-77.
- Mandle J., *The Reasonable in Justice as Fairness*, in «Canadian Journal of Philosophy», 29 (1999), pp. 75-107.
- de Marneffe P., *Liberalism and Perfectionism*, in «The American Journal of Jurisprudence», 43 (1998), pp. 99-116.
- Martin R., *Rawls's New Theory of Justice*, in «Chicago-Kent Law Review», 69 (1994), pp. 737-62.
- Mendus S., *Tragedy, Moral Conflict and Liberalism*, in «Philosophy» (Special Issue, *Philosophy and Pluralism*), 1996, pp. 191-201.
- Michelman F., *The Subject of Liberalism*, in «Stanford Law Review», 46 (1994), pp. 1807-33.
- Mouffe C., *Political Liberalism: Neutrality and the Political*, in «Ratio Juris», 7 (1994), pp. 314-24.
- Mulhall S., *Promising, Consent, and Citizenship*, in «Political Theory», 25 (1997), pp. 171-92.
- Murphy L., *Institutions and the Demands of Justice*, in «Philosophy and Public Affairs», 27 (1998), pp. 151-91.
- Nickel J.W., *Rethinking Rawls's Theory of Liberty and Rights*, in «Chicago-Kent Law Review», 69 (1994), pp. 763-86.

- Okin S.M., *Review of Political Liberalism*, in «American Political Science Review», 87 (1993), pp. 1010-11.
- O'Neill O., *Political Liberalism and Public Reason: A Critical Notice of John Rawls's «Political Liberalism»*, in «Philosophical Review», 106 (1998), pp. 411-28.
- Raz J., *Disagreement in Politics*, in «The American Journal of Jurisprudence», 43 (1998), pp. 25-52.
- Rorty R., *The Priority of Democracy to Philosophy*, in *Objectivity, Relativity and Truth*, Cambridge University Press, New York 1991, pp. 175-96.
- Salvatore I., *Liberalism, Pluralism, Justice. An Unresolved Strain in the Thought of John Rawls*, in «Philosophy and Social Criticism», 30 (2004), pp. 623-41.
- Sandel M., *Political Liberalism*, in «Harvard Law Review», 107 (1994), pp. 1765-94.
- Scheffler S., *The Appeal of Political Liberalism*, in «Ethics», 105 (1994), pp. 4-22.
- Simmons A.J., *Justification and Legitimacy*, in «Ethics», 109 (1999), pp. 739-71.
- Solum L.B., *Introduction: Situating Political Liberalism*, in «Chicago-Kent Law Review», 69 (1994), pp. 549-88.
- Waldron J., *Disagreements about Justice*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 75 (1994), pp. 372-87.
- Weithman P.J., *Liberalism and the Political Character of Political Philosophy*, in C.F. Delaney (a cura di), *Liberalism and Community Values*, Rowman and Littlefield, Lanham (MD) 1994, pp. 189-211.
- Williams B., *A Fair State*, in «London Review of Books», 13 May (1993).
- Wolin S.S., *The Liberal/Democratic Divide: On Rawls's «Political Liberalism»*, in «Political Theory», 24 (1996), pp. 97-119.
- Young I.M., *Rawls's «Political Liberalism»*, in «Journal of Political Philosophy», 3 (1995), pp. 181-90.

Numeri monografici di riviste dedicate a Rawls

- AA.VV., *Giustizia globale, stabilità e democrazia: il liberalismo di Rawls*, in «Filosofia e questioni pubbliche», 3 (2007).
- Arneson R. (a cura di), *Symposium on Rawlsian Theory of Justice: Recent Developments*, in «Ethics», 99 (4) 1989, pp. 695-944.
- Fleming J. (a cura di), *Symposium on Rawls and the Law*, in «Fordham Law Review», 72 (2004), pp. 1381-2175.

- Griffin S. e Solum L.B. (a cura di), *Symposium on John Rawls's Political Liberalism*, in «Chicago-Kent Law Review», 69 (1994), pp. 549-842.
- Lloyd S.A. (a cura di), *John Rawls's Political Liberalism*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 75 (1994).

Saggi su «Il diritto dei popoli e la giustizia internazionale»

- Amdur R., *Rawls's Theory of Justice: Domestic and International Perspectives*, in «World Politics», 29 (1977), pp. 438-61.
- Beitz C., *Justice and International Relations*, in «Philosophy and Public Affairs», 4 (1975), pp. 360-89.
- Id., *Political Theory and International Relations*, Princeton University Press, Princeton 1979, pp. 127-69.
- Id., *Rawls's «Law of Peoples»*, in «Ethics», 110 (2000), pp. 669-96.
- Brown C., *The Construction of a Realistic Utopia: John Rawls and International Political Theory*, in «Review of International Studies», 28 (2003), pp. 5-21.
- Buchanan A., *Justice, Legitimacy, and Human Rights*, in V. Davion e C. Wolf (a cura di), *The Idea of a Political Liberalism*, Rowman and Littlefield, Lanham (MD) 2000, pp. 73-89.
- Id., *Rawls's Law of Peoples: Rules for a Vanished Westphalian World*, in «Ethics», 110 (2000), pp. 697-721.
- Id., *Political Legitimacy and the Morality of Political Power*, in «Ethics», 112 (2002), pp. 689-719.
- Crisp R. e Jamieson D., *Egalitarianism and a Global Resources Tax: Pogge on Rawls*, in V. Davion e C. Wolf (a cura di), *The Idea of a Political Liberalism* cit., pp. 90-101.
- Doyle M., *Ways of War and Peace*, Norton, New York 1997.
- Follesdal A., *The Standing of Illiberal States: Stability and Toleration in John Rawls's «Law of Peoples»*, in «Acta Analytica», (1997), pp. 149-60.
- Julius A.J., *Basic Structure and the Value of Equality*, in «Philosophy and Public Affairs», 31, pp. 321-54.
- Moellendorf D., *Constructing a Law of Peoples*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 77 (1996), pp. 132-54.
- Okin S.M., *The Problem of Global Justice*, in «Philosophy and Public Affairs», 33 (2005), pp. 113-47.
- Pogge T., *An Egalitarian Law of Peoples*, in «Philosophy and Public Affairs», 23 (1994), pp. 195-224.

- Id., *Human Flourishing and Universal Justice*, in «Social Philosophy», 16 (1999).
- Id., *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Oxford 2002; trad. it. *Povert  mondiale e diritti umani*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Russett B., *Grasping the Democratic Peace*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- Sangiovanni A., *Global Justice, Reciprocity and the State*, in «Philosophy and Public Affairs», 35 (2007), pp. 3-39.
- Tan K.C., *Liberal Toleration in Rawls's «Law of Peoples»*, in «Ethics», 108 (1998), pp. 276-95.
- Wenar L., *Contractualism and Global Economic Justice*, in «Metaphilosophy», 32 (2001), pp. 79-95.

Rawls e il contratto sociale

- Eshete A., *Contractarianism and the Scope of Justice*, in «Ethics», 85 (1974), pp. 38-49.
- Freeman S., *Reason and Agreement in Social Contract Views*, in «Philosophy and Public Affairs», 19 (1990), pp. 122-57.
- Gauthier D., *The Social Contract as Ideology*, in «Philosophy and Public Affairs», 6 (1977), pp. 130-64.
- Gray J., *Social Contract, Community and Ideology*, in J. Gray, *Liberalsms*, Routledge, London 1989, pp. 28-44.
- Hampton J., *Contracts and Choices: Does Rawls Have a Social Contract Theory?*, in «The Journal of Philosophy», 77 (1980), pp. 315-38.
- Lessnoff M., *Justice, Social Contract, and Universal Prescription*, in «Philosophical Quarterly», 28 (1979), pp. 65-73.
- Milo R., *Contractarian Constructivism*, in «Journal of Philosophy», 122 (1995), pp. 181-204.
- Nielsen K. e Shiner R. (a cura di), *New Essays in Contract Theory*, in «Canadian Journal of Philosophy», supplementary vol. III (1977).
- Stark C., *Hypothetical Consent and Justification*, in «The Journal of Philosophy», 97 (2000), pp. 313-34.

La priorit  delle libertà fondamentali

- Barry B., *John Rawls and the Priority of Liberty*, in «Philosophy and Public Affairs», 2 (1973), pp. 274-90.

- Bowie N., *Equal Basic Liberty for All*, in H.G. Blocker ed E.H. Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio University Press, Athens (OH) 1980, pp. 110-31.
- Daniels N., *On Liberty and Inequality in Rawls*, in «Social Theory and Practice», 3 (1974), pp. 149-59.
- Id., *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, in Id. (a cura di), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls's «A Theory of Justice»*, Basic Books, New York 1975, pp. 253-81.
- Hart H.L.A., *Rawls on Liberty and Its Priority*, in «University of Chicago Law Review», 40 (1973), pp. 534-55.
- Kymlicka W., *Liberal Individualism and Liberal Neutrality*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 883-905.
- de Marneffe P., *Liberalism, Liberty, and Neutrality*, in «Philosophy and Public Affairs», 19 (1990), pp. 253-74.
- Pogge T., *The Interpretation of Rawls's First Principle of Justice*, in «Philosophische Studien», 15 (1982), pp. 119-47.
- Id., «*Gleiche Freiheit für alle?*», in O. Hoeffe (a cura di), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Akademie Verlag, Berlin 1998.
- Raz J., *Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutral Concern*, in «Midwest Studies in Philosophy», 7 (1982), pp. 89-120.
- Rodewall R., *Does Liberalism Rest on a Mistake?*, in «Canadian Journal of Philosophy», 15 (1985), pp. 231-52.
- Shue H., *Liberty and Self-Respect*, in «Ethics», 85 (1975), pp. 68-78.
- Taylor R.S., *Rawls's Defense of the Priority of Liberty*, in «Philosophy and Public Affairs», 31 (2003).
- Van Parijs P., *Liberté formelle et liberté réelle: la critique de Rawls par les libertariens*, in «Revue Philosophique de Louvain», 86 (1988), pp. 59-86.

Egualitarismo, giustizia distributiva e principio di differenza

- Alexander L., *Fair Equality of Opportunity: John Rawls's (Best) Forgotten Principle*, in «Philosophy Research Archives», 11 (1985), pp. 197-207.
- Althan J.E.J., *Rawls's Difference Principle*, in «Philosophy», 48 (1973), pp. 75-78.
- Anderson E., *What Is the Point of Equality*, in «Ethics», 109 (1999), pp. 287-337.
- Beauchamp T., *Distributive Justice and the Difference Principle*, in H.G. Blocker ed E.H. Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of*

- Social Justice*, Ohio University Press, Athens (OH) 1980, pp. 132-61.
- Buchanan A., *Distributive Justice and Legitimate Expectations*, in «Philosophical Studies», 28 (1975), pp. 419-25.
- Buchanan J., *A Hobbesian Interpretation of the Rawlsian Difference Principle*, in «Kyklos», 29 (1976), pp. 5-25.
- Cohen G.A., *On the Currency of Egalitarian Justice*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 906-44.
- Id., *Incentives, Inequality and Community*, in G.B. Peterson (a cura di), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. XIII, University of Utah Press, Salt Lake City 1992, pp. 261-329.
- Id., *Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice*, in «Philosophy and Public Affairs», 26 (1997), pp. 3-30.
- Id., *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2008.
- Cohen J., *Contractualism and Property Systems*, in J.W. Chapman e J.R. Pennock (a cura di), *Markets and Justice: Nomos XXXI*, New York University Press, New York 1988, pp. 727-51.
- Id., *Democratic Equality*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 727-51.
- Id., *Taking People As They Are*, in «Philosophy and Public Affairs», 30 (2001).
- Coleman J.S., *Rawls, Nozick and the Educational Equality*, in «The Public Interest», 43 (1976), pp. 121-28.
- Copp D., *Justice and the Difference Principle*, in «Canadian Journal of Philosophy», 4 (1974), pp. 229-40.
- Daniels N., *Equality of What?: Welfare, Resources, or Capabilities*, in «Philosophy and Phenomenological Research», 50 (1990), supplement, pp. 273-96.
- Dworkin R., *Freedom's Law*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996.
- Id., *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000; trad. it. di G. Bertini, *Virtù sovrana: teoria dell'uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Id., *Equality, Luck and Hierarchy*, in «Philosophy and Public Affairs», 3 (2) (2003), pp. 190-98.
- Estlund D., *Liberalism, Equality and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls*, in «Journal of Political Philosophy», 6 (1998), pp. 99-112.
- Frohlich N., Oppenheimer J.A. ed Eavey C.L., *Choices of Principles of Distributive Justice in Experimental Groups*, in «American Journal of Political Science», 31 (1987), pp. 606-36.

- Gardner M., *Rawls on the Maximin Rule and Distributive Justice*, in «Philosophical Studies», 27 (1975), pp. 255-70.
- Goldman A.H., *Rawls's Original Position and the Difference Principle*, in «The Journal of Philosophy», 73 (1976), pp. 845-49.
- Gordon S., *John Rawls's Difference Principle, Utilitarianism, and the Optimum Degree of Inequality*, in «The Journal of Philosophy», 70 (1973), pp. 275-80.
- Gray J., *Contractarian Method, Private Property, and the Market Economy*, in Chapman e Pennock (a cura di), *Markets and Justice* cit.
- Hammond P.J., *Equity, Arrow's Condition, and Rawls's Difference Principle*, in «Econometrica», 44 (1976), pp. 793-804.
- Kolm S.-C., *Equal Liberties and Maximin*, in Id., *Modern Theories of Justice*, Mit Press, Cambridge (Mass.) 1998, pp. 169-208.
- Michelman F., *In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls's Theory of Justice*, in «University of Pennsylvania Law Review», 121 (1973), pp. 962-1019.
- Narveson J.F., *A Puzzle About Economic Justice in Rawls's Theory*, in «Social Theory and Practice», 4 (1976), pp. 1-27.
- Okin S.M., *Equality and Partiality*, Oxford University Press, Oxford 1991.
- Paden R., *Reciprocity and Intergenerational Justice*, in «Public Affairs Quarterly», 10 (1996), pp. 249-66.
- Scanlon T.M., *Preference and Urgency*, in «Journal of Philosophy», 72 (19) (1975), pp. 655-69.
- Scheffler S., *What Is Egalitarianism*, in «Philosophy and Public Affairs», 31 (2002), pp. 5-39.
- Smith P., *Incentives and Justice: G.A. Cohen's Egalitarian Critique of Rawls*, in «Social Theory and Practice», 24 (1998), pp. 205-35.
- Strasnick S., *Social Choice Theory and the Derivation of Rawls's Difference Principle*, in «Journal of Philosophy», 73 (1976), pp. 85-99.
- Van Parijs P., *Rawls face aux libertariens*, in Id., *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Seuil, Paris 1991; trad. it. *Che cos'è una società giusta?*, Ponte delle Grazie, Firenze 1995.
- Id., *Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income*, in «Philosophy and Public Affairs», 20 (1991), pp. 101-31.
- Id., *Rawlsians, Christians and Patriots: Maximin Justice and Individual Ethics*, in «European Journal of Philosophy», 1 (1993), pp. 309-42.

- Waldron J., *John Rawls and the Social Minimum*, in Id., *Liberal Rights*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, pp. 250-70.
- Walzer M., *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Blackwell, Oxford 1983; trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987.
- Weithman P.J., *Waldron on Political Legitimacy and the Social Minimum*, in «The Philosophical Quarterly», 45 (1995), pp. 218-24.
- Williams A., *The Revisionist Difference Principle*, in «Canadian Journal of Philosophy», 25 (1995), pp. 257-82.
- Id., *Incentives, Inequality, and Publicity*, in «Philosophy and Public Affairs», 27 (1998), pp. 225-47.
- Wolff J., *Fairness, Respect, and the Egalitarian Ethos*, in «Philosophy and Public Affairs», 27 (1998), pp. 97-122.
- Wolff R.P., *On Strassnick's «Derivation» of Rawls's Difference Principle*, in «The Journal of Philosophy», 73 (1976), pp. 849-58.

Costruttivismo, equilibrio riflessivo e ragione pubblica

- Bagnoli C., *Rawls on the Objectivity of Practical Reason*, in «Croatian Journal of Philosophy», 3 (2001), pp. 307-31.
- Baynes K., *Constructivism and Practical Reason in Rawls*, in «Analyse & Critique», 14 (1992), pp. 18-32.
- Benhabib S., *The Methodological Illusions of Modern Political Theory: The Case of Rawls and Habermas*, in «Neue Hefte für Philosophie», 21 (1982), pp. 47-74.
- Bocchiola M. e Zuolo F., *Principi senza fatti. Riflessioni sulla critica di G.A. Cohen a J. Rawls*, in «Teoria politica», 1 (2008).
- Bohman J.F., *Public Reason and Cultural Pluralism: Political Liberalism and the Problem of Moral Conflict*, in «Political Theory», 23 (1995), pp. 253-79.
- Brink D., *Rawlsian Constructivism in Moral Theory*, in «Canadian Journal of Philosophy», 17 (1987), pp. 71-90.
- Brower B., *The Limits of Public Reason*, in «Journal of Philosophy», 91 (1994), pp. 5-26.
- Cohen G.A., *Facts and Principles*, in «Philosophy and Public Affairs», 31 (2003), pp. 211-45.
- Id., *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2008.
- Copp D., *Considered Judgments and Justification: Conservatism in Moral Theory*, in D. Copp e M. Zimmerman (a cura di), *Morali-*

- ty, *Reason and Truth*, Rowman and Allenheld, Totowa (NJ) 1985, pp. 141-69.
- D'Agostino F., *Free Public Reason*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Daniels N., *Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics*, in «Journal of Philosophy», 76 (1979), pp. 256-82.
- Id., *On Some Methods of Ethics and Linguistics*, in «Philosophical Studies», 37 (1980), pp. 21-36.
- Id., *Reflective Equilibrium and Archimedean Points*, in «Canadian Journal of Philosophy», 10 (1980), pp. 83-103.
- Id., *Reflective Equilibrium and Justice as Political*, in Id., *Justice and Justification*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 144-75; ed. riv. in V. Davion e C. Wolf (a cura di), *The Idea of a Political Liberalism* cit., pp. 127-54.
- Delaney C.F., *Rawls on Method*, in «Canadian Journal of Philosophy», supplementary vol. III (1977), pp. 153-61.
- DePaul M., *Reflective Equilibrium and Foundationalism*, in «American Philosophical Quarterly», 23 (1986), pp. 59-69.
- Finnis J., *Abortion, Natural Law, and Public Reason*, in R.P. George e C. Wolfe (a cura di), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington (DC) 2000, pp. 75-106.
- George R.P. e C. Wolfe, *Natural Law and Public Reason*, in Id. (a cura di), *Natural Law and Public Reason*, Georgetown University Press, Washington (DC) 2000, pp. 51-74.
- Greenawalt K., *On Public Reason*, in «Chicago-Kent Law Review», 69 (1994), pp. 669-89.
- Kelly E. e McPherson L., *On Tolerating the Unreasonable*, in «The Journal of Political Philosophy», 9 (2001), pp. 38-55.
- Korsgaard C.M., *The Reasons We Can Share*, in «Social Philosophy & Policy», 10 (1993), pp. 24-51.
- Kraus J.S., *Political Liberalism and Truth*, in «Legal Theory», 5 (1999), pp. 45-73.
- Macedo S., *In Defense of Liberal Public Reason: Are Slavery and Abortion Hard Cases?*, in George e Wolfe (a cura di), *Natural Law and Public Reason* cit., pp. 11-50.
- Mandle J., *Having It Both Ways: Justification and Application in Justice as Fairness*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 75 (1994).
- de Marneffe P., *Rawls on Public Reason*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 75 (1994), pp. 232-50.
- Nielsen K., *Our Considered Judgments*, in «Ratio», 19 (1977), pp. 39-46.

- O'Neill O., *The Public Use of Reason*, in Ead., *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, pp. 28-50.
- Ead., *The Method of «A Theory of Justice»*, in O. Hoeffe (a cura di), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 27-44.
- O'Neill R., *On Rawls's Justification Procedure*, in «Philosophy Research Archives», 2 (1099) (1976).
- Raz J., *The Claims of Reflective Equilibrium*, in «Inquiry», 25 (1982), pp. 307-30.
- Id., *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, in «Philosophy and Public Affairs», 19 (1990), pp. 3-46.
- Id., *Disagreement in Politics*, in «The American Journal of Jurisprudence», 43 (1998), pp. 25-52.
- Richards D.A.J., *Public Reason and Abolitionist Dissent*, in «Chicago-Kent Law Review», 69 (1994), pp. 787-842.
- Sencerz S., *Moral Intuitions and Justification in Ethics*, in «Philosophical Studies», 50 (1986), pp. 77-95.
- Singer P., *Sidgwick and Reflective Equilibrium*, in «The Monist», 58 (1974), pp. 490-517.
- Solum L.B., *Inclusive Public Reason*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 75 (1994), pp. 217-31.
- Wall S., *Public Justification and the Transparency Argument*, in «The Philosophical Quarterly», 46 (1996), pp. 501-507.
- Weithman P.J., *Citizenship and Public Reason*, in George e Wolfe (a cura di), *Natural Law and Public Reason* cit., pp. 125-70.
- Westmoreland R., *The Truth about Public Reason*, in «Law and Philosophy», 18 (1999), pp. 271-96.

Psicologia morale e stabilità

- Agra M.J., *Justicia, conflicto doctrinal y estabilidad social en el liberalismo político de J. Rawls*, in «Revista Agustiniiana», 37 (1996), pp. 999-1048.
- Bates S., *The Motivation to Be Just*, in «Ethics», 85 (1974), pp. 1-17.
- Darwall S., *Two Kinds of Respect*, in «Ethics», 88 (1977), pp. 36-49.
- Deigh J., *Shame and Self-Esteem: A Critique*, in «Ethics», 93 (1983), pp. 225-45.
- Giusti M., *Die liberalistische Suche nach einem «übergreifenden Konsens»*, in «Philosophische Rundschau», 41 (1994), pp. 53-73.
- Hill T.E. Jr., *The Problem of Stability in «Political Liberalism»*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 75 (1994), pp. 332-52.

- Hinsch W., *Das Gut der Gerechtigkeit*, in O. Hoeffe (a cura di), *John Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Akademie Verlag, Berlin 1998, pp. 251-70.
- Klosko G., *Rawls's Argument from Political Stability*, in «Columbia Law Review», 94 (1994), pp. 1882-97.
- Kohlberg L., *The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment*, in «Journal of Philosophy», 70 (1973), pp. 630-46.
- Id., *Justice as Reversibility*, in P. Laslett (a cura di), *Philosophy, Politics, and Society*, Yale University Press, New Haven (CT) 1979, pp. 257-72.
- Krasnoff L., *Consensus, Stability, and Normativity in Rawls's «Political Liberalism»*, in «Journal of Philosophy», 95 (1998), pp. 269-92.
- McClennen E.F., *Justice and the Problem of Stability*, in «Philosophy and Public Affairs», 19 (1990), pp. 122-57.
- Pritchard M.S., *Rawls's Moral Psychology*, in «Southwestern Journal of Philosophy», 8 (1977), pp. 59-72.
- Sachs D., *How to Distinguish Self-Respect from Self-Esteem*, in «Philosophy and Public Affairs», 10 (1981), pp. 346-60.
- Scarano N., *Der Gerechtigkeitssinn*, in Hoeffe (a cura di), *John Rawls cit.*, pp. 231-50.
- Thomas L.L., *Rawlsian Self-Respect and the Black Consciousness Movement*, in «Philosophical Forum», 9 (1977-78), pp. 303-13.

Rawls e Kant

- Buchanan A., *Categorical Imperatives and Moral Principles*, in «Philosophical Studies», 31 (1977), pp. 249-60.
- Daniels N., *Moral Theory and the Plasticity of Persons*, in «Monist», 62 (1979), pp. 267-87.
- Darwall S., *A Defense of the Kantian Interpretation*, in «Ethics», 86 (1976), pp. 164-70.
- Id., *Is There a Kantian Foundation for Rawlsian Justice?*, in H.G. Blocker ed E.H. Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio University Press, Athens (OH) 1980, pp. 311-45.
- Doppelt G., *Is Rawls's Kantian Liberalism Coherent and Defensible?*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 815-51.
- Guyer P., *Life, Liberty, and Property: Rawls and Kant*, in Id., *Kant on Freedom, Law, and Happiness*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, pp. 262-86.

- Hill T.E. Jr., *Kantian Constructivism in Ethics*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 752-70.
- Hoeffe O., *Is Rawls's Theory of Justice Really Kantian?*, in «Ratio», 26 (1984), pp. 104-24.
- Johnson O., *Autonomy in Kant and Rawls: A Reply*, in «Ethics», 87 (1977), pp. 251-54.
- Krasnoff L., *How Kantian Is Constructivism?*, in «Kant-Studien», 90 (1999), pp. 385-409.
- Levine A., *Rawls's Kantianism*, in «Social Theory and Practice», 3 (1974), pp. 47-63.
- Id., *Capitalist Persons*, in «Social Philosophy and Policy», 6 (1988), pp. 39-59.
- McCarthy T., *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas in Dialogue*, in «Ethics», 105 (1994), pp. 44-63.
- Pogge T., *The Kantian Interpretation of Justice as Fairness*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 35 (1981), pp. 47-65.
- Scheffler S., *Moral Skepticism and Ideals of the Person*, in «Monist», 62 (1979), pp. 288-303.

Rawls e la questione del merito

- Buchanan A., *Distributive Justice and Legitimate Expectations*, in «Philosophical Studies», 28 (1975), pp. 419-25.
- Gauthier D., *Justice and Natural Endowment: Towards a Critique of Rawls's Ideological Framework*, in «Social Theory and Practice», 3 (1974), pp. 3-26.
- Goldman A.H., *Real People: Natural Differences and the Scope of Justice*, in «Canadian Journal of Philosophy», 17 (1987), pp. 377-94.
- Mandle J., *Justice, Desert, and Ideal Theory*, in «Social Theory and Practice», 23 (1997), pp. 399-425.
- Scheffler S., *Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Philosophy and Politics*, in «Philosophy and Public Affairs», 21 (1992), pp. 299-323.
- Id., *Justice and Desert in Liberal Theory*, in «California Law Review», 88 (2000), pp. 965-90.
- Sher G., *Effort, Ability, and Personal Desert*, in «Philosophy and Public Affairs», 8 (1979), pp. 361-76.
- Slote M., *Desert, Consent, and Justice*, in «Philosophy and Public Affairs», 2 (1973), pp. 323-47.
- Sterba J., *Justice as Desert*, in «Social Theory and Practice», 3 (1974), pp. 101-16.

Rawls e il costituzionalismo

- Dworkin R., *Rawls and the Law*, in Id., *Justice in Robes*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2008, pp. 241-61; trad. it. di S.F. Magni, *La giustizia in toga*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Fleming J.E., *Constructing the Substantive Constitution*, in «Texas Law Review», 72 (1993), pp. 211-313.
- Id., *Securing Deliberative Autonomy*, in «Stanford Law Review», 48 (1995), pp. 1-71.
- Foley E.B., *Political Liberalism and Establishment Clause Jurisprudence*, in «Case Western Reserve Law Review», 43 (1993), pp. 963-81.
- Freedman E., *Campaign Finance and the First Amendment: A Rawlsian Analysis*, in «Iowa Law Review», 85 (2000), pp. 1065-105.
- Freeman S., *Constitutional Democracy and the Justification of Judicial Review*, in «Law and Philosophy», 9 (1990-91), pp. 327-70.
- Id., *Original Meaning, Democratic Interpretation, and the Constitution*, in «Philosophy and Public Affairs», 21 (1992), pp. 3-42.
- Griffin S., *Reconstructing Rawls's Theory of Justice: Developing a Public Values Philosophy of the Constitution*, in «New York University Law Review», 62 (1987), pp. 715-85.
- Michelman F.I., *In Pursuit of Constitutional Welfare Rights: One View of Rawls's Theory of Justice*, in «University of Pennsylvania Law Review», 121 (1973), pp. 962-1019.
- Id., *Welfare Rights in a Constitutional Democracy*, in «Washington University Law Quarterly», 3 (1979), pp. 659-93.
- Id., *On Regulating Practices with Theories Drawn From Them*, in I. Shapiro e J. Wagner DeCew (a cura di), *Theory and Practice: Nomos XXXVIII*, New York University Press, New York 1995, pp. 325-38.
- Reidy D.A., *Reciprocity, And Reasonable Disagreement From Liberal to Democratic Legitimacy*, in «Philosophical Studies», 132 (2007), pp. 234-91.

Rawls e l'utilitarismo

- Barry B., *Rawls on Average and Total Utility: A Comment*, in «Philosophical Studies», 31 (1977), pp. 317-25.
- Braybrook D., *Utilitarianism with a Difference: Rawls's Position in Ethics*, in «Canadian Journal of Philosophy», 3 (1973), pp. 303-31.
- Freeman S., *Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right*, in «Philosophy and Public Affairs», 23 (1994), pp. 313-49.

- Gaus G.F., *The Convergence of Rights and Utility: The Case of Rawls and Mill*, in «Ethics», 92 (1981), pp. 57-72.
- Goldman H.S., *Rawls and Utilitarianism*, in H.G. Blocker ed E.H. Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio University Press, Athens (OH) 1980, pp. 346-94.
- Hare R.M., *Rawls's Theory of Justice*, in N. Daniels (a cura di), *Reading Rawls* cit., pp. 81-107.
- Harsanyi J., *Can the Maximin Principle Serve as the Basis for Morality? A Critique of John Rawls's Theory*, in «American Political Science Review», 69 (1975), pp. 694-706.
- Kavka G.S., *Rawls on Average and Total Utility*, in «Philosophical Studies», 27 (1975), pp. 237-53.
- Kymlicka W., *Rawls on Teleology and Deontology*, in «Philosophy and Public Affairs», 17 (1988), pp. 173-90.
- Lyons D., *Rawls Versus Utilitarianism*, in «Journal of Philosophy», 69 (1972), pp. 535-45.
- Maffettone S., *Utilitarismo e teoria della giustizia*, Bibliopolis, Napoli 1983.
- Miller R., *Rawls, Risk, and Utilitarianism*, in «Philosophical Studies», 28 (1975), pp. 55-61.
- Mulholland L., *Rights, Utilitarianism, and the Conflation of Persons*, in «Journal of Philosophy», 83 (1986), pp. 323-40.
- Narveson J.F., *Rawls and Utilitarianism*, in H.B. Miller e W.H. Williams (a cura di), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1982, pp. 128-42.
- Taylor P.W., *Justice and Utility*, in «Canadian Journal of Philosophy», 1 (1972), pp. 327-50.

Rawls e la teoria della scelta sociale

- Arrow K., *Rawls's Principle of Just Savings*, in «Swedish Journal of Economics», 75 (1973), pp. 323-35.
- Binmore K., *Social Contract I: Harsanyi and Rawls*, in «Economic Journal», 99 (1989), pp. 84-102.
- Id., *Naturalizing Harsanyi and Rawls*, in M. Salles e J. Weymark (a cura di), *Justice, Political Liberalism, and Utilitarianism: Proceedings of the Caen Conference in Honor of John Harsanyi and John Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 303-33.
- Blair D., *The Primary Goods Indexation Problem in Rawls's «Theory of Justice»*, in «Theory and Decision», 24 (1988), pp. 239-52.

- Dasgupta P., *On Some Problems Arising from Professor John Rawls's Conception of Distributive Justice*, in «Theory and Decision», 11 (1974), pp. 325-44.
- Gaa J., *The Stability of Bargains Behind the Veil of Ignorance*, in «Theory and Decision», 17 (1984), pp. 119-34.
- Gibbard A., *Disparate Goods and Rawls's Difference Principle: A Social Choice Theoretic Treatment*, in «Theory and Decision», 11 (1979), pp. 267-88.
- Hammond P.J., *Equity, Arrow's Theorem, and Rawls's Difference Principle*, in «Econometrica», 44 (1976), pp. 793-800.
- Howe R. e Roemer J., *Rawlsian Justice as the Core of a Game*, in «The American Economic Review», 71 (1981), pp. 880-95.
- Kaye D.H., *Playing Games with Justice: Rawls and the Maximin Rule*, in «Social Theory and Practice», 6 (1980), pp. 33-51.
- Klevorick A.K., *Discussion of Rawls Maximin Criterion*, in «The American Economic Review», 64 (1974), pp. 158-61.
- Mackenzie N., *A Note on Rawls's Decision-Theoretic Argument for the Difference Principle*, in «Theory and Decision», 8 (1977), pp. 381-85.
- Maskin E., *Decision-Making Under Ignorance with Implications for Social Choice*, in «Theory and Decision», 11 (1979), pp. 319-37.
- Mueller D., Tollison D. e Willit T.D., *The Utilitarian Contract: A Generalization of Rawls's Theory of Justice*, in «Theory and Decision», 4 (1974), pp. 345-67.
- Musgrave R.A., *Maximin, Uncertainty, and the Leisure Trade-Off*, in «Quarterly Journal of Economics», 88 (1974), pp. 625-29.
- Rabinowitz J.T., *Emergent Problems and Optional Solutions*, in «Arizona Law Review», 19 (1) (1978), pp. 62-157.
- Sen A.K., *Rawls versus Bentham: An Axiomatic Examination of the Pure Distribution Problem*, in «Theory and Decision», 4 (1974), pp. 301-10.
- Id., *Welfare Inequalities and Rawlsian Axiomatics*, in «Theory and Decision», 7 (1976), pp. 243-62.
- Strasnick S., *The Problem of Social Choice: Arrow to Rawls*, in «Philosophy and Public Affairs», 5 (1976), pp. 241-73.
- Yaari M., *Rawls, Edgeworth, Shapley, Nash: Theories of Distributive Justice Re-examined*, in «Journal of Economic Theory», 24 (1981), pp. 1-39.

- Alejandro R., *Rawls's Communitarianism*, in «Canadian Journal of Philosophy», 23 (1993), pp. 75-99.
- Baynes K., *The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics*, in «Philosophy and Social Criticism», 14 (1988), pp. 293-313.
- Besussi A., *Giustizia e comunità. Saggio sulla filosofia politica contemporanea*, Liguori, Napoli 1996.
- Buchanan A., *Assessing the Communitarian Critique of Liberalism*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 852-82.
- Delaney C.F., *Rawls and Individualism*, in «Modern Schoolman», 60 (1983), pp. 112-22.
- Doppelt G., *Beyond Liberalism and Communitarianism: Toward a Critical Theory of Social Justice*, in D. Rasmussen (a cura di), *Universalism vs. Communitarianism*, Mit Press, Cambridge 1990, pp. 39-60.
- Gutmann A., *Communitarian Critics of Liberalism*, in «Philosophy and Public Affairs», 14 (1985), pp. 308-22.
- Kymlicka W., *Liberalism and Communitarianism*, in «Canadian Journal of Philosophy», 18 (1988), pp. 181-204.
- Larmore C.E., *Rawls's Ambiguities and Neo-Romanticism*, in Id., *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, pp. 118-30.
- Lukes S., *No Archimedean Point*, in Id., *Essays in Social Theory*, MacMillan, London 1978, pp. 187-90.
- Mulhall S. e Swift A., *Liberals and Communitarians*, Blackwell, Oxford 1992.
- Sandel M., *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 (ed. riv. 1999); trad. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, a cura di S. D'Amico, Feltrinelli, Milano 1994.
- Id., *The Procedural Republic and the Unencumbered Self*, in «Political Theory», 12 (1984), pp. 81-96.
- Schwarzenbach S., *Rawls, Hegel, and Communitarianism*, in «Political Theory», 19 (4) (1991), pp. 539-71.
- Taylor C., *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Id., *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate*, in N. Rosenblum (a cura di), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, pp. 159-82.

- Baier A., *The Need for More than Justice*, in V. Held (a cura di), *Justice and Care: Essential Readings in Feminist Ethics*, Westview, Boulder (CO) 1995, pp. 47-60.
- Cohen J., *Okin on Justice, Gender, and the Family*, in «Canadian Journal of Philosophy», 22 (1992), pp. 263-86.
- Hampton J., *Feminist Contractarianism*, in L.M. Antony e C. Witt (a cura di), *A Mind of One's Own Feminist Essays on Reason and Objectivity*, Westview, Boulder (CO) 1993, pp. 227-56.
- Herman B., *Could It Be Worth Thinking about Kant on Sex and Marriage?* in Antony e Witt (a cura di), *A Mind of One's Own Feminist Essays* cit., pp. 49-68.
- Kearns D., *A Theory of Justice and Love: Rawls on the Family*, in «Politics» (Australasian Political Studies Association Journal), 18 (1983), pp. 36-42.
- Kelly E., *Justice and Communitarian Identity Politics*, in «The Journal of Value Inquiry», 35 (2001), pp. 71-93.
- Lloyd S.A., *Family Justice and Social Justice*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 75 (3-4) (September-December 1994), pp. 353-71.
- Mallon R., *Political Liberalism, Cultural Membership, and the Family*, in «Social Theory and Practice», 25 (1999), pp. 271-97.
- Nussbaum M.C., *The Feminist Critique of Liberalism*, in Ead., *Sex and Social Justice*, Oxford University Press, New York 1999, cap. 2, pp. 55-80.
- Okin S.M., *Justice and Gender*, in «Philosophy and Public Affairs», 16 (1987), pp. 42-72.
- Ead., *Justice as Fairness, for Whom?*, in Ead., *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York 1989, pp. 89-109.
- Ead., *Reason and Feeling in Thinking about Justice*, in «Ethics», 99 (1989), pp. 231-35.
- Ead., *Political Liberalism, Justice and Gender*, in «Ethics», 105 (1994), pp. 23-43.
- Schrag F., *Justice and the Family*, in «Inquiry», 19 (1976), pp. 193-208.
- Yuracko K.A., *Towards Feminist Perfectionism: A Radical Critique of Rawlsian Liberalism*, in «Ucla Women's Law Journal», 6 (1995), pp. 1-48.

Rawls e Marx

- DeMarco J.P., *Rawls and Marx*, in H.G. Blocker ed E.H. Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio University Press, Athens (OH) 1980, pp. 395-430.
- Francis L.P., *Responses to Rawls from the Left*, in Blocker e Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice* cit., pp. 463-93.
- Kung G., *The Marxian Critique of Rawls*, in J.J. O'Rourke (a cura di), *Contemporary Marxism*, Reidel, Boston 1984, pp. 237-44.
- MacPherson C.B., *Rawls's Models of Man and Society*, in «Philosophy of the Social Sciences», 3 (1973), pp. 341-47.
- Miller R., *Rawls and Marxism*, in «Philosophy and Public Affairs», 3 (1974), pp. 167-91.
- Moulin H. e Roemer J., *Public Ownership of the External World and Private Ownership of Self*, in «Journal of Political Economy», 97 (1989), pp. 347-67.
- Nielsen K., *On the Very Possibility of a Classless Society: Rawls, MacPherson, and Revisionist Liberalism*, in «Political Theory», 6 (1978), pp. 191-208.
- Id., *Capitalism, Socialism, and Justice: Reflections on Rawls's Theory of Justice*, in «Social Praxis», 7 (1980), pp. 253-77.
- Reiman J.H., *The Labor Theory of the Difference Principle*, in «Philosophy and Public Affairs», 12 (1983), pp. 133-59.
- Wolff R.P., *Understanding Rawls*, Princeton University Press, Princeton 1977.
- Young I.M., *Toward a Critical Theory of Justice*, in «Social Theory and Practice», 7 (1981), pp. 279-302.

Rawls e i libertari

- Goldman A.H., *Responses to Rawls from the Political Right*, in H.G. Blocker ed E.H. Smith (a cura di), *John Rawls's Theory of Social Justice*, Ohio University Press, Athens (OH) 1980, pp. 431-62.
- Hospers J., *A Review of Rawls's «A Theory of Justice»*, in «The Personalist», 55 (1974), pp. 71-77.
- Mack E., *Distributivism vs. Justice*, in «Ethics», 86 (1976), pp. 145-53.
- Nagel T., *Libertarianism Without Foundations*, in «The Yale Law Journal», 85 (1975), pp. 136-149.
- Nozick R., *Distributive Justice*, in Id., *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974, cap. 7, pp. 149-231.
- Nisbet R., *The Pursuit of Equality*, in «Public Interest», 35 (1974), pp. 103-20.

Wolff J., *Robert Nozick (Property, Justice and the Minimal State)*, Stanford University Press, Stanford 1991.

Rawls e la religione

Audi R., *The Place of Religious Argument in a Free and Democratic Society*, in «San Diego Law Review», 30 (1993), pp. 677-702.

Dombrowski D.A., *Rawls and Religion: The Case for Political Liberalism*, State University of New York Press, Albany (NY) 2001.

Eberle C.J., *Religious Convictions in Liberal Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

George R.P., *Public Reason and Political Conflict: Abortion and Homosexuality*, in «The Yale Law Journal», 106 (1997), pp. 2475-504.

Macedo S., *Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God v. John Rawls?*, in «Ethics», 105 (1995), pp. 468-96.

O'Neil P., *The Fate of Theological Facts in the Original Position of Rawls's «A Theory of Justice»*, in «Dialogue», 28 (1986), pp. 45-56.

Papa E., *Kant's Dubious Disciples: Hare and Rawls*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 65 (1991), pp. 159-75.

Proudfoot W., *Rawls on the Individual and the Social*, in «Journal of Religious Ethics», 2 (1974), pp. 107-28.

Quinn P.L., *Political Liberalisms and their Exclusions of the Religious*, in «Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association», 69 (1995), pp. 35-56.

Solum L.B., *The Religious Voices in the Public Square: Novel Public Reasons*, in «Loyola of Los Angeles Law Review», 29 (1996), pp. 1459-85.

Sterba J., *Reconciling Public Reason and Religious Values*, in «Social Theory and Practice», 25 (1999), pp. 1-28.

Waldron J., *Religious Contributions in Public Deliberation*, in «San Diego Law Review», 30 (1993), pp. 817-48.

Weithman P.J., *Rawlsian Liberalism and the Privatization of Religion: Three Theological Objections Considered*, in «Journal of Religious Ethics», 22 (1994), pp. 3-28.

Id., *Taking Rites Seriously*, in «Pacific Philosophical Quarterly», 75 (1994), pp. 272-94.

Id. (a cura di), *Religion and Contemporary Liberalism*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 1997.

- Id., *Religion and the Obligations of Citizenship*, Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Wolterstoff N., *Why We Should Reject What Liberalism Tells Us About Thinking and Acting in Public for Religious Reasons*, in Weithman (a cura di), *Religion and Contemporary Liberalism* cit., pp. 162-81.

L'AUTORE

Sebastiano Maffettone è professore ordinario di Filosofia Politica presso l'Università LUISS-Guido Carli di Roma, dove dirige il Center for Ethics and Global Politics ed è preside della Facoltà di Scienze Politiche. È stato *visiting professor* nelle Università di Harvard, Columbia, Tufts, Boston College, University of Pennsylvania, New Delhi, London School of Economics, Sciences-Po (Paris).

Oltre ad aver pubblicato numerosi saggi, Maffettone ha tradotto e fatto conoscere in Italia l'opera di John Rawls. È stato il primo presidente della Società Italiana di Filosofia Politica, ha fondato e dirige la rivista «Filosofia e Questioni Pubbliche».

Tra i suoi ultimi volumi ricordiamo *I fondamenti del liberalismo* (con Ronald Dworkin, 1996) per i tipi Laterza, *Etica pubblica* (Milano 2002) e *La pensabilità del mondo* (Milano 2006).

INDICE

Premessa	VII
JOHN RAWLS	
I. Introduzione	3
1. Cenni biografici, p. 3 - 2. La visione teorico-politica di Rawls, p. 12 - 3. Ipotesi ermeneutiche, p. 14	
II. «Una teoria della giustizia»	17
1. La rivoluzione di Rawls, p. 18 - 2. Le idee fondamentali, p. 20 - 3. Giustizia sociale e contrattualismo, p. 23 - 4. Il contrattualismo come alternativa all'utilitarismo, p. 25 - 5. Parte prima: teoria, p. 28 - 5.1. La posizione originaria, p. 28 - 5.2. «Maximin», p. 35 - 5.3. Equità e principi di giustizia, p. 37 - 5.4. Il primo principio di giustizia: lo schema delle libertà fondamentali, p. 38 - 5.5. Il secondo principio di giustizia: eguaglianza di opportunità e principio di differenza, p. 44 - 5.6. Equa eguaglianza di opportunità, p. 49 - 5.7. Argomento morale a favore del secondo principio, p. 51 - 5.8. Interpretazioni del secondo principio, p. 54 - 5.9. Anti-monismo, p. 58 - 6. Parte seconda: istituzioni, p. 60 - 6.1. Istituzionalizzazione dei principi di giustizia, p. 61 - 6.2. Principi per individui, p. 64 - 7. Parte terza: fini, p. 67 - 7.1. Il bene di una persona, p. 67 - 7.2. Il bene della giustizia, p. 70 - 7.3. L'equilibrio riflessivo, p. 71	
III. Da «Una teoria della giustizia» a «Liberalismo politico»	79
1. L'edizione rivista di TJ, p. 79 - 2. «Giustizia come equità: una riformulazione», p. 81 - 3. «Kantian Constructivism in	

Moral Theory», p. 83 - 4. PL: un libro difficile, p. 87 - 5. Continuità nel pensiero di Rawls, prima e dopo gli anni Ottanta, p. 90 - 6. La questione della stabilità, p. 92 - 7. PL: domande fondamentali e concezione politica, p. 95 - 8. Reciprocità e società bene-ordinata, p. 97 - 9. Giustificazione e legittimazione, p. 98 - 10. La centralità del ragionevole, p. 103 - 11. Problemi della ragionevolezza, p. 106 - 12. Costruttivismo politico, p. 110 - 13. Consenso per intersezione e ragione pubblica, p. 111 - 13.1. Dalla concezione politica al consenso per intersezione, p. 111 - 13.2. Quattro obiezioni al consenso per intersezione, p. 115 - 13.3. Un doppio criterio?, p. 119 - 14. Ragione pubblica, p. 122 - 14.1. Natura e limiti della ragione pubblica, p. 122 - 14.2. Un meccanismo costituzionale, p. 123 - 14.3. Il paradosso della ragione pubblica, p. 126 - 14.4. Ragione pubblica e religione, p. 127 - 14.5. Una visione inclusiva, p. 132 - 14.6. Giustificazione pubblica, p. 134 - 14.7. Ragione pubblica e contrattualismo, p. 136

IV. «Il diritto dei popoli» 137

1. Dalla giustizia statale alla giustizia internazionale, p. 137 - 2. Un'utopia realistica, p. 139 - 3. La centralità dei popoli, p. 141 - 4. Principi di giustizia internazionale, p. 144 - 5. Popoli decenti, p. 146 - 6. Diritti umani, p. 148 - 7. La teoria non ideale: la guerra, p. 151 - 8. La teoria non ideale: il dovere di assistenza, p. 152 - 9. Una ricostruzione critica dell'argomento di Rawls sulla giustizia distributiva globale, p. 156 - 10. Pluralismo e liberalismo, p. 159

Cronologia della vita e delle opere 161

Storia della critica 163

1. La critica comunitarista, p. 163 - 1.1. Il significato generale della critica comunitarista, p. 163 - 1.2. Il soggetto politico liberale, p. 164 - 1.3. La priorità del giusto, p. 168 - 1.4. Distacco dalla comunità, p. 170 - 2. La critica libertaria, p. 171 - 2.1. La teoria del titolo valido, p. 171 - 2.2. La critica a Rawls, p. 173 - 3. La critica di Habermas, p. 177 - 3.1. Tre argomenti critici di Habermas, p. 177

Bibliografia	187
I. Opere di Rawls in edizione originale, p. 187 - II. Traduzioni italiane, p. 190 - III. Saggi, p. 191	
L'autore	217