

FRONTIERE LIBERALI

Nota critica

Tra cielo e terra.
**Nota critica su *Utopophobia*,
di David Estlund, e *What is
Political Philosophy?*,
di Charles Larmore**
di Francesco Testini

I. INTRODUZIONE

L'anno appena trascorso è stato dimenticabile (per ovvie ragioni) e i filosofi politici hanno una ragione in più per dimenticarlo data la prematura scomparsa di Gerald Gaus. Tuttavia, essi potrebbero forse trovare una qualche consolazione nel fatto che il 2020 ha visto la pubblicazione di due notevoli opere dedicate alla loro disciplina. Non mi riferisco a due notevoli opere *di* filosofia politica – quelle spesso non mancano – ma a due opere *sulla* filosofia politica: *Utopophobia: On the Limits (if any) of Political Philosophy*, di David Estlund e *What is Political Philosophy?*, di Charles Larmore. Ci sarebbe molto da dire su entrambi questi volumi. Quello di Estlund, soprattutto, apre un grande ventaglio di questioni interessanti ed è ricco di spunti di grande originalità, solo parzialmente abbozzati nei saggi che il volume riprende e sviluppa¹. Tuttavia, lo spazio a disposizione è limitato e impone una scelta. Ho optato per questa: dopo aver offerto una sintesi criminalmente breve del nucleo argomentativo dei due volumi (sezione 2), li metterò in dialogo. Cercherò, in altre parole, di usare alcune risorse offerte dall'uno per interrogare e problematizzare alcuni aspetti centrali dell'altro. Per quanto riguarda Larmore, l'aspetto che discuterò è il primato che egli assegna al disaccordo e al problema della legittimità in filosofia politica: un punto che interrogherò a partire da alcune critiche

¹ Il libro di Estlund riprende e sviluppa alcuni suoi saggi precedenti (tra cui Estlund 2011; 2014; 2017a; 2017b). Questo è il caso anche per Larmore (vedi Larmore 2012; 2015; 2018).

offerte da Estlund nei primi capitoli del suo libro (sezione 3). Per quanto riguarda Estlund, mi concentrerò sul tema della severità dei principi di giustizia e, più nello specifico, sulla questione di quanto esigenti possano essere tali principi se devono essere riconosciuti come tali (ossia come principi di giustizia). In merito, alcune delle obiezioni che Larmore muove contro Cohen torneranno utili, anche se solo trasversalmente, per portare Estlund verso alcune conclusioni problematiche (sezione 4).

2. PANORAMICA

Il libro di Estlund è dedicato a smantellare i presupposti della fobia che gli dà il titolo, ossia l'avversione per teorie della giustizia formulate prescindendo da quella che Machiavelli avrebbe chiamato la "verità effettuale": una verità relativa all'equilibrio istituzionale esistente, alle prospettive di successo della teoria stessa e, soprattutto, alle limitate risorse motivazionali della natura umana. Estlund dimostra un'incredibile abilità nello snocciolare nei suoi elementi costitutivi l'idea che la filosofia politica dovrebbe definirsi alla luce di questa "verità". Assembla una critica formidabile contro di essa e offre un solido argomento, ricco di interessanti ramificazioni normative, a favore del suo contrario. Il punto non è tanto rivendicare un qualche primato per una filosofia politica idealistica, ma difenderne la legittimità, il valore e, anche se solo limitatamente, il suo ruolo pratico.

È bene chiarire che la critica di Estlund all'"utopofobia" non implica una difesa dei grandiosi e dettagliati disegni con cui filosofi e visionari da Platone a Fourier hanno presentato la propria visione della società ideale. L'utopismo che egli difende consiste semmai in un certo modo di intendere i principi di giustizia, in base al quale tali principi non devono essere piegati a o contaminati dalle deficienze morali proprie dell'essere umano. Ciò che gli consente di rigettare la prima forma di utopismo senza fare fuoco amico sulla seconda è la distinzione tra proposte pratiche e principi normativi – una distinzione che riprende quella tra regolamentazioni sociali e principi proposta da Cohen (Cohen 2008, 269-271 e 276-279). Questa distinzione consente infatti a Estlund di affermare che l'utopismo è certamente un vizio per le proposte pratiche, come i progetti istituzionali messi a punto da Fourier, ma non per i principi normativi che li animano. Per essere valide, le prime devono prendere in considerazione vincoli di fattibilità (come i livelli attesi di *compliance*)

oltre che gli altri valori in campo (che possono informare, per esempio, la scelta degli strumenti per assicurare tale *compliance*). Ma i secondi non hanno un legame tanto stretto con la pratica e possono – anzi, devono – mantenere la loro purezza e la loro ambizione (Estlund 2020, 6-12).

Questo apre la strada a principi normativi potenzialmente molto ambiziosi e si scontra con l'idea, molto influente e vero obiettivo polemico del libro, che la filosofia politica normativa debba prendere le disposizioni e le motivazioni tipiche degli esseri umani come date – come dei limiti entro i quali ha luogo il vero lavoro di questa disciplina². Estlund mette in campo una nutrita batteria di argomenti per sostenere l'idea contraria. Quello principale sostiene che svincolare i principi di giustizia da queste motivazioni e disposizioni non comporti alcuna violazione del principio in base a cui “dovere implica potere”. Secondo Estlund ci sono infatti due sensi in cui un'azione può essere impossibile per un agente. In base al primo, è impossibile per un agente compiere una certa azione perché questa è al di là delle sue capacità (come, per esempio, volare). In base al secondo, è impossibile per un agente compiere una certa azione perché è impossibile o altamente improbabile che egli la farà (per esempio, è in questo senso impossibile per gli esseri umani essere altruisti oltre un certo livello). Il punto di Estlund è che un possibile principio di giustizia viene invalidato solo quando il primo tipo di impossibilità è riscontrato. Non essendoci nulla che impedisca alle persone di essere più altruiste (per esempio lavorando tanto assiduamente sotto una gestione socialista dell'economia quanto farebbero sotto gli incentivi di una gestione capitalistica), un principio di giustizia che richieda loro di esserlo non può essere rigettato sulla scorta del principio “dovere implica potere”. La filosofia politica dovrebbe quindi accettare l'idea che, oltre a risolvere le questioni di teoria non-ideale che sorgono dalle mille deficienze e malefatte degli esseri umani, essa possa legittimamente dedicarsi all'indagine dei principi ultimi e ideali di giustizia che, verosimilmente, richiedono loro non solo di fare certe cose, ma anche di essere persone migliori (2020, 81-100).

Il libro di Larmore, invece, costituisce una rivendicazione del carattere politico che i principi normativi dovrebbero assumere quando diretti a regolare il funzionamento e l'organizzazione della società. La concezione del politico

² Questa posizione è ricollegabile a Rawls (1993), Nagel (1989; 1991), Anderson (2010) e molti altri.

su cui egli basa questa rivendicazione è quella resa familiare da Rawls (1993) e da egli stesso (1990) a inizio anni Novanta. In base a questa concezione, una dottrina o una teoria non può dirsi realmente politica e resta puramente morale se non ha gli strumenti per giustificare l'imposizione dei propri principi costitutivi attraverso il potere coercitivo dello stato. Nel contesto moderno, questo problema di giustificazione (il problema della legittimità) deve tenere conto dell'inevitabile disaccordo tra visioni ragionevoli della società buona che sorge ovunque le persone possono discutere liberamente. Ne consegue che nessuna teoria della giustizia può dirsi politica se non può essere legittimamente affermata e imposta a fronte del disaccordo ragionevole³.

Quella di Larmore è una tesi ascrivibile non solo al liberalismo politico ma anche al realismo politico, nella misura in cui difende una certa autonomia della filosofia politica dalla filosofia morale, autonomia che si esprime – prima di tutto – in una diversa gerarchia delle priorità e in una serie di problemi specifici di cui occuparsi. Questa affiliazione è lungi dall'essere acritica perché Larmore, a differenza di molti realisti, ritiene che questa autonomia sia limitata in modo sostanziale. Se egli concede infatti al realismo che quello della legittimità sia un problema esclusivamente politico, egli resta attaccato con le unghie e con i denti all'idea che non si possa risolvere questo problema senza appellarsi alle risorse della morale. E per Larmore la risorsa più importante in questo senso è una certa concezione del rispetto.

Come suggerisco nel titolo, questi due volumi possono sembrare agli antipodi perché rappresentano due visioni molto diverse della disciplina. Da un lato, Estlund monta una formidabile difesa di una filosofia politica indipendente da molti fatti del mondo e della società. Dall'altro, Larmore difende una filosofia politica che prende le mosse proprio da alcuni di questi fatti. Tuttavia, è bene notare che i nuclei delle due posizioni non sono diametralmente in contrasto. Quello di Estlund è *in primis* un libro dedicato alla giustizia, quello di Larmore è un libro *in primis* dedicato alla legittimità. I fatti da cui Estlund vorrebbe che i principi di giustizia siano indipendenti riguardano le deficienze morali degli esseri umani, ma per Larmore non è certo a causa di deficienze, tanto meno morali, che persone ragionevoli si trovano in disaccordo. Inoltre, nulla in Larmore esclude che un'indagine come

³ In quanto segue, userò i termini “disaccordo” e “pluralismo” in modo intercambiabile e presupporrò la qualifica di “ragionevole” senza esplicitarla ogni volta.

quella di Estlund, dedicata ai principi ultimi della giustizia, abbia merito e interesse; ciò che esclude è che tale indagine vada considerata come interna alla filosofia politica (in un senso abbastanza tecnico del termine). Viceversa, nulla in Estlund esclude che la legittimità sia una questione fondamentale della riflessione politica e che i principi di legittimità possano fungere da vincoli nell'implementazione di quelli di giustizia – ciò che esclude è che l'indagine sui primi possa vantare un qualche primato rispetto all'indagine sui secondi e che vi sia nulla di esclusivamente e squisitamente politico riguarda a quest'ultima.

L'opposizione, in sintesi, sembra in parte nominale. Ma per capire quanto lo sia è necessario esaminare il primo dei due punti che ho indicato, ossia ciò che Larmore intende quando parla del primato del disaccordo e dei problemi a esso correlati, come quello della legittimità.

3. LARMORE: QUALE PRIMATO PER IL DISACCORDO?

Estlund offre tre argomenti contro il primato che alcuni realisti e sostenitori del liberalismo politico, come Larmore (ma anche Waldron)⁴, assegnano al disaccordo e alla questione, correlata, della legittimità. Li riassumo quasi testualmente in quanto segue:

1. Dal fatto che non possiamo aspettarci un accordo sui corretti principi morali e dal fatto che la politica è in parte una risposta a questo problema non segue che la politica non sottostia a qualche principio di tipo morale. Ciò seguirebbe soltanto se (a) identificassimo come principi morali quelli su cui tutti potrebbero accordarsi o (b) se la questione riguardante la risposta da dare al disaccordo non fosse una questione anche morale – e questi sono assunti poco plausibili (Estlund 2020, 48).

2. Le posizioni in disaccordo sono spesso posizioni politiche oltre che morali – posizioni come quella in base a cui l'aborto dovrebbe essere illegale. Escludere dal novero della filosofia politica discussioni di primo ordine riguardo ai meriti e demeriti di queste posizioni, limitando la disciplina a questioni di secondo ordine riguardanti il trattamento del disaccordo tra tali posizioni è pericoloso, perché potrebbe incoraggiare l'idea che le

⁴ Vedi Waldron 1998.

posizioni di primo ordine professate dalle persone siano da accettare come date, quando sono invece soggette, in linea di principio se non in pratica, a revisione razionale (Estlund 2020, 48-49).

3. Se c'è un primato relativo al disaccordo, questo spetterebbe alla discussione di primo ordine riguardo ai meriti e demeriti delle posizioni morali e politiche in conflitto, perché questo tipo di disaccordo precede logicamente la questione del suo trattamento politico. Certamente, le ragioni a favore di una posizione di primo ordine non sono ragioni per imporla agli altri, ma questo non dà al disaccordo e alla questione della legittimità alcun primato se le posizioni in conflitto sono – come mostrato in (2) – sia morali che politiche (Estlund 2020, 49).

Di questi argomenti, credo che il terzo sia quello più interessante, anche se non è certo il più chiaro. Con il primo, Larmore sarebbe in quasi totale accordo. Se infatti egli condivide con Williams l'idea che la *richiesta* di legittimazione non proviene da una morale che precede la politica, ma che sia inerente all'esserci qualcosa come la politica stessa (Williams 2007, 8), egli è anche chiaro fino alla pedanteria nell'affermare che la *risposta* a questa richiesta deve appellarsi alle risorse della morale e che quindi la politica sottostia perlomeno a un principio morale di legittimità, basato sull'idea di rispetto (Larmore 2020, 153-157). Il secondo argomento, a mio modo di vedere, è relativamente vuoto. Non c'è infatti alcun dubbio che le posizioni in disaccordo siano spesso posizioni politiche nel senso inteso da Larmore – ossia posizioni riguardanti il giusto e il bene che rivendicano un diritto alla loro imposizione coercitiva. Ma da questo segue ben poco e di certo non segue che tali posizioni – morali o politiche che siano – andrebbero viste come date e immutabili. Se accettiamo la distinzione offerta da Larmore, infatti, potremmo vedere la discussione intorno ai meriti di tali posizioni come soggetta a una sorta di divisione del lavoro argomentativo: al filosofo morale spetterebbe mostrare che l'aborto non è sbagliato o ingiusto in sé, mentre al filosofo politico spetterebbe il compito di mostrare che è sbagliato vietarlo per legge (tornerò a breve sulla distinzione tra morale e politica).

Il terzo argomento, come dicevo, è invece più interessante perché ci invita a interrogare Larmore su una questione fondamentale e non abbastanza sviluppata nella sua trattazione: che tipo di primato spetterebbe al disaccordo, esattamente, e che cosa ne consegue per l'identità della filosofia politica e la pratica di essa? Nel libro, Larmore non difende la concezione logica di que-

sto primato attaccata (giustamente) da Estlund. Il conflitto tra posizioni di primo ordine precede senz'altro, da un punto di vista logico, la questione di come gestirlo. Tuttavia, Larmore rimane abbastanza evasivo sul tema e sembra oscillare tra almeno tre sensi diversi in cui il primato del disaccordo e della legittimità può essere inteso.

1. Il primo è un senso che potremmo definire assiologico, in base al quale il disaccordo rappresenta la minaccia per eccellenza ai valori politici fondamentali: la pace interna, la sicurezza e la protezione delle condizioni sociali della cooperazione. Per Larmore, che in questo segue Williams, il problema del disaccordo e del conflitto è il primo problema politico non perché la sicurezza e la pace siano valori più importanti di altri, ma perché la sua soluzione è la condizione necessaria per realizzare tutti gli altri valori (Larmore 2020, 78-84). Il primato del disaccordo, in questo senso, deriverebbe da una priorità assiologica della pace e della stabilità.

2. Il secondo è un senso che potremmo definire analitico, in base al quale il disaccordo ha un primato perché costituisce un fenomeno che è consustanziale all'esserci una cosa come la politica. Qualcuno potrebbe rigettare questa tesi sulla scorta dell'idea che il disaccordo sia un carattere distintivo della politica liberale e moderna e non, necessariamente, della politica *tout court*. Per Larmore questa idea è corretta, ma soltanto da un punto di vista fenomenologico. A suo modo di vedere, il disaccordo che contraddistingue la politica liberale è qualcosa di più e di diverso da una semplice contingenza socio-politica: è piuttosto il risultato di un processo di apprendimento storico attraverso il quale saremmo arrivati a scoprire qualcosa della politica che è sempre stato vero ma che l'oppressione e altre forze sociali in passato avevano tenuto nascosto, ossia che le persone, anche se in buona fede e anche quando ragionano al meglio delle loro capacità, arrivano a diverse e contrastanti visioni del giusto e del bene (Larmore 2020, 28, 37, 41).

3. Il terzo è un senso che potremmo definire normativo, in base al quale il primato del disaccordo consiste nel porre un primo e fondamentale vincolo alla validità politica dei principi normativi di giustizia, libertà, uguaglianza e quant'altro. In questo senso, tali principi devono passare un test di legittimità per essere validi a livello politico e questo test deve essere formulato tenendo conto del fatto che persone ragionevoli sono in disac-

cordo sulla natura di questi valori e sulle loro implicazioni⁵. Questo rende i principi di legittimità un oggetto prioritario dell'indagine filosofico-politica e impone, come Larmore suggerisce in diversi punti, di impostare tale riflessione a partire da essi (Larmore 2020, 47-49).

Tra questi, credo che il terzo modo di intendere il primato del disaccordo e della legittimità sia quello con maggiori chances di sopravvivere a una disamina critica, ma non credo che esso sia tanto ricco di implicazioni metodologiche quanto Larmore sembra pensare.

Andiamo con ordine. Quando intesa in senso assiologico, la tesi di Larmore sulla priorità della pace e della sicurezza è probabilmente corretta, ma non assicura al disaccordo e alla questione della legittimità un primato. Certamente, qualsiasi organizzazione politica che non riesca a mantenere l'ordine e a garantire la sicurezza dei cittadini difficilmente potrà incarnare altri valori come la giustizia o l'uguaglianza, per la banale ragione che servono delle istituzioni stabili per raccogliere e ridistribuire i frutti della cooperazione – in modo giusto o ingiusto che sia. Tuttavia, questo non dà al disaccordo e alla legittimità alcun primato, per due ragioni. Da un lato, perché non è scontato che il disaccordo tra diverse visioni ragionevoli sia davvero la minaccia primaria a valori come la pace sociale e la sicurezza. Vi sono infatti altre minacce a questi valori, forse addirittura più rilevanti del disaccordo, come la pura e semplice sete di potere e ricchezze delle classi dirigenti di cui son stati vittime molti di quegli stati che oggi definiamo “falliti”. Inoltre, a prescindere dal ruolo del disaccordo nella formulazione dei principi di legittimità, non è chiaro se davvero la capacità di assicurare valori prioritari come pace e sicurezza sia legata alla legittimità quanto Larmore vorrebbe. Dal suo punto di vista, questa capacità è una condizione necessaria (anche se non sufficiente) perché un regime sia legittimo (Larmore 2020, 97-99). Eppure, non è difficile pensare a controesempi di questa tesi e i recenti avvenimenti politici negli Stati Uniti ce ne forniscono uno. Qualora all'insediamento di Joe Biden fossero seguiti disordini tanto gravi e diffusi da minacciare la pace sociale e qualora egli si

⁵ È opportuno notare che per Larmore l'attributo “ragionevole”, quando riferito alle persone, è privo di quei connotati morali attribuitigli da Rawls. Per Larmore, la ragionevolezza non comporta una disposizione a considerare e accettare equi termini di cooperazione, ma soltanto la disposizione a ragionare al meglio delle proprie capacità e in buona fede.

fosse dimostrato incapace di farvi fronte, il suo governo sarebbe diventato per questo illegittimo? Credo che la risposta sia negativa o che, in ogni caso, l'onere della prova sia su chi, come Larmore, vorrebbe rispondere affermativamente a questa domanda.

Quando intesa in senso analitico-concettuale, devo ammettere che la tesi circa il primato del disaccordo non mi è molto chiara. Possiamo anche ammettere che il disaccordo ragionevole sia un fatto della ragione e accettare che le persone nel passato sarebbero state in disaccordo, se avessero potuto esserlo o avessero avuto le risorse per farlo, senza per questo vedere nulla di essenzialmente politico in questo fatto. Certamente, il disaccordo (ragionevole o meno) circa ciò che è giusto e ciò che è bene è una condizione sufficiente per immaginare la necessità di una pratica come la politica e la pretesa, a essa intimamente connessa, di legittimità. Ma va altresì riconosciuto che tale disaccordo non è una condizione necessaria. Possiamo infatti immaginare la stessa necessità, lo stesso bisogno di qualcosa come la politica, emergere anche tra individui perfettamente e genuinamente in accordo tra loro sul giusto e sul bene e divisi unicamente da interessi contrastanti⁶.

Se lasciamo cadere la tesi analitico-ontologica e ci limitiamo a intendere il disaccordo come un fenomeno ineliminabile della politica nella sua veste liberale, il terzo modo di intendere il primato del disaccordo – in virtù del quale a esso spetterebbe un primato normativo, espresso nel ruolo che esso gioca nel definire i vincoli di legittimità per una società liberale – è il più promettente. Questo ruolo stabilisce un primato nel senso che pone la questione della legittimità, da intendersi alla luce del disaccordo, virtualmente al primo posto dell'agenda di ricerca della filosofia politica attuale: la sua capitale importanza deriverebbe dal fatto che senza un principio di legittimità saremmo privi di un test fondamentale per determinare quali concezioni e misure è permessibile imporre attraverso la forza dello stato.

Non intendo negare questa tesi, perché credo sia ragionevole. Ciò che intendo negare è piuttosto una tesi a essa collegata e suggerita da Larmore, in base alla quale, data l'endemicità del disaccordo e il suo ruolo nel definire

⁶ Se c'è un fenomeno concettualmente connesso all'esserci qualcosa come la politica, credo che questo sia quello messo in luce da Weber e su cui anche Larmore, in diversi punti del libro, sembra orientarsi: la coercizione. Per una discussione critica dell'idea che vi sia nulla di peculiarmente politico, normativamente parlando, al riguardo vedi Maynard e Worsnip (2018).

i principi della legittimità (liberale), la filosofia politica normativa dovrebbe includere il disaccordo tra i fatti alla luce dei quali impostare la ricerca su qualsivoglia principio normativo (Larmore 2020, 47).

Ci sono due modi di intendere questa raccomandazione: uno più sostanziale e uno più nominale. Se intesa in modo sostanziale, la raccomandazione è coerente con le premesse del ragionamento di Larmore ma non vincolante. Perché – potremmo chiederci – un’indagine sulla giustizia dovrebbe partire dal disaccordo? Se abbiamo a disposizione un test di legittimità che già ne tiene conto, niente impedisce a filosofi come Estlund di elaborare i principi di giustizia nel modo che ritengono più opportuno e di esaminare poi, in un secondo momento, se tali principi passano questo test. Il peggio che può capitare è che tali principi di giustizia falliscano il test e che non risultino, pertanto, legittimamente imponibili attraverso la forza dello stato. Qualcuno potrebbe obiettare, certamente, che è proprio per evitare questa possibile perdita di tempo che è fondamentale incorporare il disaccordo nell’indagine sui principi di giustizia. Tuttavia, vale la pena riflettere sui presupposti impliciti di questa obiezione. Infatti, è solo partendo dal presupposto che tutto ciò che ci interessa sono principi che possano essere importati nella politica attuale che essa è giustificata. E se questo è un presupposto pratico ragionevole per la politica, non lo è, necessariamente, per la filosofia politica.

Se intesa in senso nominale, la raccomandazione ha un significato diverso. Quando intesa in questo modo, essa recita che una filosofia interessata a questioni normative come la giustizia dovrebbe far partire la sua indagine includendo il disaccordo tra i fatti alla luce dei quali sviluppare i suoi principi *se vuole contare come filosofia politica*. Questa è, con ogni probabilità, la versione della raccomandazione più vicina al pensiero di Larmore (vedi Larmore 2020, 48-49). Ora, non intendo addentrarmi troppo nella materia, perché credo che le questioni di etichetta siano di gran lunga le meno interessanti. Oltretutto, non c’è dubbio che Larmore utilizzi l’aggettivo “politico” in un senso abbastanza tecnico e che, nella misura in cui egli è coerente nel suo utilizzo, sia libero di farlo. Tuttavia, vale la pena notare due cose in merito a questa concezione del termine “politico”, che risultano in tutta la loro evidenza se torniamo al caso di un’ipotetica teoria della giustizia che fallisca il test di legittimità. In base al ragionamento di Larmore, questo fallimento non rivelerebbe soltanto che è illegittimo implementarne i principi. Esso rivelerebbe anche che non si tratta, in realtà, di una teoria politica. E questa è una cosa strana da dire, sia perché essa appiattisce la nozione di politica su quella

di legittimità sia perché non è supportata da quello che, sulla base della mia precedente discussione, è il senso più promettente che si può assegnare all'idea che la legittimità abbia un qualche primato. L'idea che la legittimità sia la questione più importante per la filosofia politica, infatti, non implica che la prima esaurisca la seconda.

4. ESTLUND: UNA GIUSTIZIA INGIUSTA?

Passiamo ora a Estlund. Il nucleo argomentativo del suo volume, come ho accennato, è la tesi che i principi di giustizia non dovrebbero essere piegati o adeguati – per citare Kant – al “legno storto” dell'umanità. Questo significa che le deficienze morali degli esseri umani, come la loro tendenza all'egoismo, non dovrebbero influire sulla formulazione di tali principi e la ragione fondamentale è che tali deficienze non rappresentano una genuina incapacità di obbedire ai principi di giustizia. Rendono semplicemente improbabile che le persone lo facciano. E questo non basta per appellarsi al principio in base a cui dovere implica potere. Tali deficienze morali invalidano semmai le proposte pratiche che, a differenza dei principi normativi, devono tener conto di esse, così come di molti altri fattori.

A mio modo di vedere, l'interpretazione del verbo “potere” offerta da Estlund è solida e ha due pregi. Il primo è che essa si confronta vittoriosamente con importanti contributi alla filosofia dell'azione e alla filosofia della mente. Il secondo è che riesce a evitare alcune implicazioni palesemente assurde delle rivali. Tuttavia, va notato che in base a questa interpretazione c'è veramente molto poco che gli esseri umani non possono fare, nel senso rilevante del termine. Questo apre una questione rilevante: data questa lettura espansiva del verbo potere, non si corre il rischio di ritrovarsi con principi di giustizia talmente esigenti che nessuno li riconoscerebbe come tali?

Certamente, Estlund è ben disposto ad ammettere che la giustizia potrebbe richiedere più di quanto siamo soliti pensare. In un certo senso, il punto del libro è proprio questo. Tuttavia, egli dimostra di volersi proteggere dalla questione appena avanzata – per esempio, chiarisce in più punti che “possibile” esclude “irragionevolmente esigente” (2020, 119, 132-133) – e credo ci siano delle ottime ragioni per volerlo. Se stessimo parlando di principi relativi ad altri valori – come la magnanimità o la solidarietà – lasciare aperta questa possibilità non sarebbe infatti drammatico, almeno in linea di

principio. Può darsi che alcuni principi morali richiedano moltissimo da noi e che la nostra incapacità di ottemperarvi riveli la nostra miseria anziché la loro inadeguatezza. Ma per quanto riguarda la giustizia il discorso è diverso, perché l'idea stessa di giustizia implica quella di equilibrio o, per usare un'espressione aristotelica fuori dal suo contesto, qualcosa come un giusto mezzo tra le esigenze personali e quelle altrui. D'altra parte, non può essere un caso che il suo simbolo per eccellenza sia una bilancia.

Uno degli strumenti teorici messi a punto da Estlund per controbilanciare alcune delle implicazioni più indigeste della sua interpretazione espansiva del verbo potere è il concetto di "motivazioni mitiganti" (*mitigating motives*) e vale la pena esaminare se esso possa risolvere la preoccupazione che ho indicato. Tale concetto si riferisce a quelle motivazioni che, quando distolgono l'agente da un'azione normativamente richiesta, mitigano la colpa o il biasimo cui esso si espone. Il valore mitigante di tali motivazioni può risiedere nella loro irresistibilità o nel loro incarnare una richiesta moralmente apprezzabile: nel primo caso esse offrono una scusante mentre solo nel secondo costituiscono una possibile giustificazione. Quello di motivazione mitigante è un pezzo rilevante nell'arsenale teorico di Estlund perché è quello che gli permette di resistere un'implicazione problematica del suo argomento, molto simile a quella che ho sollevato io. Mi riferisco all'idea che saremmo moralmente repressibili se ci rifiutassimo, qualora la giustizia lo richiedesse, di consegnare la nostra prole alle nursery statali immaginate da Platone o Fourier (101-123). In questo caso, l'idea di motivazione mitigante svolge bene il suo compito. Un certo grado di parzialità nei confronti dei propri figli e l'attaccamento nei loro confronti hanno infatti un plausibile valore morale e, se anche non ce l'avessero, sarebbero comunque abbastanza irresistibili da scusarci. Purtroppo, però, il mio dubbio non è risolto da questo strumento, per due ragioni. Primo, perché non è chiaro che il nostro attaccamento verso noi stessi e i nostri progetti abbia un qualsiasi valore morale e quindi giustificatorio. Secondo, perché se anche la severità di tale attaccamento avesse un valore scusante, il problema da me indicato resterebbe irrisolto. La possibilità di avere principi di giustizia talmente esigenti da apparire assurdi – e, verrebbe da dire, ingiusti – rimane aperta e problematica a prescindere dal fatto che saremmo scusati o giustificati nel non obbedirvi.

Per procedere nella discussione credo sia istruttivo ricordare come Cohen affronta e risolve lo stesso problema. Per Cohen, il nucleo della giustizia sociale è costituito da un principio di uguaglianza – una forma di egualitarismo

della sorte in base al quale le uniche deviazioni dall'uguaglianza accettabili sono quelle di cui le parti interessate sono responsabili. Ma come evitare che la giustizia richieda, in modo assurdamente esigente, che ciascuno si dedichi mente e corpo al suo perseguimento, lasciando da parte ogni sua prerogativa personale? La soluzione di Cohen consiste nell'inserire questa prerogativa personale all'interno del contenuto stesso della giustizia. Per Cohen, in altri termini, la giustizia stessa include il diritto di ciascuno di perseguire i propri interessi in una certa estensione. Non si tratta di una considerazione esterna, relativa ad altri valori: la giustizia, scrive Cohen, consiste proprio in un«compromesso o equilibrio tra l'interesse personale e le pretese dell'uguaglianza» (Cohen 2008, 71).

È istruttivo ricordare la soluzione di Cohen perché Estlund, a differenza sua, potrebbe appellarsi senza rischiare di essere incoerente. Come fa notare Larmore, infatti, si potrebbe legittimamente dubitare che la soluzione messa a punto da Cohen sia conciliabile con la tesi – fondamentale per la tenuta del suo edificio teorico – per cui i principi normativi fondamentali sarebbero indipendenti dai fatti. Che cos'è questa convinzione in base alla quale la giustizia non può renderci suoi schiavi – chiede retoricamente Larmore – se non un'ammissione che la giustizia non sarebbe giustizia se le sue pretese non dipendessero da certi fatti basilari a proposito della condizione umana? (Larmore 2020, 59.) Estlund, a differenza di Cohen, non è esposto a questa critica perché egli non sposa la tesi che i principi normativi fondamentali siano indipendenti da tutti i fatti del mondo. La sua posizione è più modesta ed è racchiusa nell'idea che i principi normativi fondamentali siano indipendenti da quei “fatti cattivi” (*bad facts*) che riguardano le deficienze morali degli esseri umani (Estlund 2020, 173-187).

Tuttavia, a un'analisi più attenta, è legittimo dubitare del fatto che una difesa di questo tipo sia davvero disponibile per Estlund. Qualora se ne avvallesse, infatti, si troverebbe a dover spiegare perché l'altruismo limitato – l'unico fatto relativo alla condizione umana che potrebbe plausibilmente spiegare perché la giustizia sembri mostrare un qualche riguardo per gli interessi personali degli individui e i loro progetti – non rientri nel novero dei fatti cattivi, ma in quello dei fatti indifferenti o addirittura buoni. A mio modo di vedere, questa è una strada decisamente in salita, perché la nostra scarsa dotazione in termini di altruismo è tra le principali ragioni per cui falliamo tanto spesso nel seguire i precetti della morale. Un'opzione più promettente consiste nel negare che la moderazione intrinseca al concetto di giustizia rap-

presenti una concessione o adeguamento ad alcun fatto della natura umana – buono, neutro o cattivo che sia – e affermare, piuttosto, che esso derivi da un giudizio ponderato, in senso rawlsiano, sul contenuto dei principi di giustizia – lo stesso tipo di giudizio che ha permesso a me di sollevare la critica da cui sono partito. Questa è, con ogni probabilità, la strategia per cui Estlund opterebbe, perché ricorre ad argomenti simili in diverse parti del libro (per esempio Estlund 2020, 134-137).

Sono d'accordo con Estlund (e con molti altri) quando afferma che le intuizioni o qualche forma di giudizio ponderato siano necessari e inevitabili ai fini della teorizzazione normativa (2020, 186-187). Tutte le discussioni, se devono portare da qualche parte, devono partire da qualche premessa che si prende per data e questo è vero anche per le discussioni filosofiche che si contraddistinguono, tra le altre cose, proprio per la tendenza a mettere in discussione molti presupposti dati per assodati. Tuttavia, non credo che, nel suo caso, appellarsi a questo fatto sia sufficiente per evitare il problema che ho indicato. La ragione è che la domanda più ovvia, una volta appellatisi alla necessità dei giudizi ponderati in quanto premesse preteoriche, diventa la seguente: da dove vengono questi giudizi? A cosa li dobbiamo?

Ci sono almeno due possibili risposte. La prima è che questi giudizi ponderati costituiscano delle vere e proprie intuizioni circa il reale contenuto della giustizia. Questa risposta solleva diverse questioni metaetiche, sia sotto l'aspetto metafisico che sotto l'aspetto epistemologico, e pone un notevole onere argomentativo sulle spalle di chi la sceglie. La seconda (e la più plausibile) consiste nell'ammettere che questi giudizi ponderati, che fanno da input alla teorizzazione, siano davvero informati da quell'altruismo limitato che Estlund escluderebbe dalla formulazione dei principi di giustizia. Ciò che rende plausibile questa risposta è l'idea, che essa porta con sé, che se la giustizia rappresenta davvero un compromesso o una sorta di bilanciamento tra l'interesse personale e l'uguaglianza (o il benessere altrui o qualcos'altro), allora è altamente probabile che le pretese avanzate dagli standard di giustizia dipendano, in termini di severità, dalle risorse motivazionali delle creature a cui si applicano⁷. Se questa idea è tanto plausibile quanto appare a me, e se

⁷ Questa idea potrebbe essere rafforzata - ma questa non vuol essere più di un'ipotesi - da un ragionamento controfattuale *à la* Putnam. Se immaginiamo un'umanità gemella, una specie di *homo sapiens** i cui membri sono uguali in tutto e per tutto a quelli di *homo sapiens* se non per il fatto che sono tendenzialmente molto più altruisti.

Estlund decidesse di accettarla, egli si troverebbe davanti a un problema, per la ragione che non è chiaro perché un fatto cattivo come l'altruismo limitato dovrebbe essere escluso dall'informare la formulazione teorica dei principi ma non dall'informare i giudizi ponderati di cui qualsiasi formulazione plausibile di tali principi dovrebbe tener conto. Questo – è importante chiarirlo – non significa che ciò sia ingiustificabile, ma solo che Estlund questa giustificazione non la offre.

5. CONCLUSIONE

Questi due volumi offrono immagini molto diverse ma egualmente sofisticate della disciplina che chiamiamo filosofia politica. Non dovremmo stupirci, pertanto, se la loro pubblicazione non contribuirà a mitigare quella crisi d'identità che attraversa oggi la disciplina. Semmai, la pubblicazione di questi volumi è destinata ad aggravare tale crisi, perché ciascuno di essi si rifiuta di aderire strettamente a un qualsiasi "ismo" precostituito e mantiene, insieme alle sue simpatie e alle sue affinità elettive con le diverse fazioni in campo, la propria originalità. Vale tuttavia la pena chiedersi, in conclusione, se questa sia una situazione di cui lamentarsi. Personalmente, non ho una risposta da offrire a questa domanda. Credo però di poter dire che, nella misura in cui la filosofia politica resta parte della filosofia – ossia di un esercizio riflessivo contraddistinto proprio dalla continua revisione dei presupposti del sapere (compreso il proprio) – questa situazione sia inevitabile e faccia parte, se mai qualcosa ne ha fatto, del suo destino.

sti (per esempio, perché le azioni altruistiche rilasciano in loro alte dosi di serotonina e dopamina), non è forse ragionevole immaginare che i loro standard di giustizia sarebbero in media molto più esigenti?

BIBLIOGRAFIA

- Anderson E. (2010), *The Imperative of Integration*, Princeton, Princeton University Press.
- Cohen G.A. (2008), *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Estlund D. (2011), "Human Nature and the Limits (if any) of Political Philosophy", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 39, n. 3, pp. 207-237.
- (2014), "Utopophobia", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 42, n. 2, pp. 113-134.
- (2017a), "Prime Justice", in M. Weber, K. Vallier (a cura di), *Political Utopias*, Oxford, Oxford University Press, pp. 35-55.
- (2017b), "Methodological Moralism in Political Philosophy", *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, vol. 20, n. 3, pp. 385-402.
- 2020, *Utopophobia: On the Limits (if any) of Political Philosophy*, Princeton, Princeton University Press.
- Larmore C. (1990), "Political Liberalism", *Political Theory*, vol. 18, n. 3, pp. 339-360.
- (2012), "What is Political Philosophy?", *Journal of Moral Philosophy*, vol. 10, n. 3, pp. 276-306.
- (2015), *Political Liberalism: Its Motivation and Goals*, *Oxford Studies in Political Philosophy*, n. 1, pp. 63-88.
- (2018), "The Truth in Political Liberalism", in M. Sleat (a cura di), *Politics Recovered: Essays on Realist Political Theory*, New York, Columbia University Press, pp. 27-48.
- (2020), *What Is Political Philosophy?*, Princeton, Princeton University Press.
- Maynard, J.L., Worsnip A. (2018), "Is There a Distinctively Political Normativity?", *Ethics*, vol. 128, n. 4, pp. 756-787.
- Nagel T. (1989), "What Makes a Political Theory Utopian?", *Social Research*, vol. 56, n. 4, pp. 903-920.
- (1991), *Equality and Partiality*, Oxford, Oxford University Press.
- Rawls J. (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press; trad. it. *Liberalismo Politico*, Torino, Einaudi, 2012.
- Waldron J. (1998), *Law and Disagreement*, Oxford, Oxford University Press.
- Williams B. (2007), *In principio era l'azione*, Milano, Feltrinelli, 2007; ed. or. *In the Beginning Was the Deed: Realism and Moralism in Political Argument*, Princeton, Princeton University Press, 2005.