

MAURIZIO FERRERA E PIERO GASTALDO

RILEGGERE RAWLS

UNA SCELTA INDOVINATA

Nel 1977 «Biblioteca della libertà» dedicò un numero monografico al pensiero di John Rawls. Il volume conteneva la traduzione italiana di due saggi, apparsi rispettivamente nel 1958 e 1968, in cui il grande filosofo di Harvard anticipava i capisaldi del suo pensiero. Nell'Introduzione veniva presentata la versione compiuta della concezione rawlsiana, elaborata nel libro del 1971, *A Theory of Justice*. Completava il fascicolo una serie di saggi a commento della teoria: alcuni già pubblicati e tradotti dall'inglese (di Stuart Hampshire, John W. Chapman, Daniel Bell, Raymond Boudon, Milton Fisk, Herbert L.A. Hart, Kenneth J. Arrow) e altri originali, di autori italiani (Enrico di Robilant, Domenico da Empoli, Antonio Martino, Giuliano Pontara). La preparazione di «Bdl» n. 65/66 non fu un'impresa facile. Sotto la guida di Giovanna Zincone (allora direttrice della rivista) e di Giuliano Urbani, ci interrogammo a lungo sull'opportunità di investire su di un autore noto all'interno dell'accademia anglo-americana ma praticamente sconosciuto nel nostro paese, che scriveva in linguaggio tecnico seguendo un approccio spiccatamente «analitico», assai poco familiare al dibattito italiano, compreso quello di marca liberale. Fummo caldamente incoraggiati da Nicola Matteucci (che sperava traducessimo l'intero volume), ci consultammo con Norberto Bobbio (il quale diede preziosi suggerimenti, anche di lessico filosofico) e alla fine ci mettemmo al lavoro. Quando «Bdl» n. 65/66 uscì, le reazioni furono tiepide, qualche collega torinese ci liquidò dicendo: *tut sì* (tutto qui)? In realtà avevamo gettato un sasso nello stagno. Pochi anni dopo, con la traduzione del capolavoro di Rawls presso Feltrinelli nel 1982, la *Teoria della giustizia* s'impose come pietra miliare anche per la filosofia politica italiana e a poco a poco le sue proposte si fecero strada, come negli altri paesi europei, nel più ampio dibattito intellettuale.

A distanza di quarantacinque anni dal primo «sasso», «Biblioteca della libertà» ha deciso di dedicare a Rawls un nuovo numero monografico (e doppio). Nel 2011 *A Theory of Justice* ha compiuto quarant'anni ed è oggi universalmente considerata un classico (forse il più importante) della filosofia politica novecentesca. L'opera ha suscitato un dibattito enorme (più di 5.000 pubblicazioni fra libri e saggi), ha venduto centinaia di migliaia di copie ed è stata tradotta in 20 lingue, compreso il russo e il cinese (chi l'avrebbe mai previsto negli anni Settanta, all'apice della guerra fredda?). Quando

il grande filosofo di Harvard è mancato nel 2002 all'età di 82 anni, il «New York Times» ha riconosciuto al suo pensiero il ruolo di vero e proprio spartiacque nella tradizione filosofica moderna per la sua capacità di offrire «nuovo significato e risonanza ai concetti di giustizia e di liberalismo»: un significato diventato ormai imprescindibile per chiunque si interessi seriamente di politica.

Oltre alla fama nel frattempo acquisita da Rawls, due altre ragioni ci hanno spinto a «rileggere» quest'autore a quasi mezzo secolo di distanza. La prima è che il pensiero rawlsiano si è significativamente evoluto nel corso del tempo, producendo (fra gli altri) un secondo capolavoro intitolato *Political Liberalism* (1993), dal quale è poi nata una riformulazione della *Teoria* nella versione 1971: *Justice as Fairness: A Restatement* (2001). Ci è sembrato dunque utile far conoscere il «secondo Rawls» ai nostri lettori. La seconda ragione è che intorno all'opera di Rawls si è formata anche in Italia una «scuola» di filosofi e filosofe interessati ai temi della giustizia politica e sociale in ottica analitica. Gli autori italiani che ospitiamo in questo fascicolo (a cominciare dalla sua curatrice, Beatrice Magni, che è anche condirettrice di «Bdl») sono brillanti esponenti di questa scuola, che il Centro Einaudi ha il privilegio di incoraggiare e sostenere, anche grazie al contributo della Compagnia di San Paolo.

Come nel 1977, anche in questa Introduzione proviamo a sintetizzare il pensiero di Rawls, partendo dalla *Teoria* ma dando conto soprattutto degli sviluppi successivi. Presenteremo poi succintamente i contributi del fascicolo, per chiudere con qualche considerazione di carattere più generale (anche con riferimento all'Italia), sollecitati in particolare dalle riflessioni di Van Parijs.

LA GIUSTIZIA IN DUE PRINCIPI

La concezione rawlsiana si basa su due principi di giustizia a cui l'autore perviene tramite la *fictio* della «posizione originaria»: una situazione iniziale in cui individui razionali si interrogano in merito all'organizzazione di base della società sotto un «velo d'ignoranza» che impedisce loro di sapere quali dotazioni essi riceveranno dalla lotteria naturale. Il primo principio è quello dell'«eguale libertà». Ciascun individuo deve possedere un eguale diritto a libertà fondamentali più ampie possibili, compatibili con eguali libertà per tutti: libertà personale, di pensiero, religione, espressione, associazione, scelta dell'occupazione, diritto a un processo equo, alla proprietà privata, al voto e all'eleggibilità. Il principio di eguale libertà ha priorità sul secondo: nessuna infrazione è consentita anche se così facendo si ottenessero maggiori vantaggi sul piano economico o sociale.

Il secondo principio riguarda le diseguaglianze e si compone di due sotto-principi. Uno è quello della «equa eguaglianza di opportunità». A parità di talento, tutti i membri della società devono godere di un eguale diritto ad accedere alle varie posizioni sociali (in particolare, alle varie occupazioni). Vanno cioè rimossi non solo i vincoli formali, ma anche tutte quelle barriere economiche e sociali che possano costituire privilegio immeritato. L'aggettivo «equa» conferisce alla tradizionale nozione liberale di eguaglianza di opportunità un'accezione spessa, che va ben al di là delle nozioni di non-discriminazione e di pari opportunità e che esige robuste politiche pubbliche «abilitanti», capaci di rendere effettive le possibilità di accesso (e dunque l'apertura) delle varie posizioni sociali.

Il secondo sotto-principio orienta la concezione di Rawls in direzione egualitaria. È noto come «principio di differenza» e stabilisce che i beni sociali primari (reddito, ricchezza, autorità e, più in generale, tutte le «basi del rispetto di sé») devono essere distribuiti in modo da massimizzare (o quanto meno accrescere) il vantaggio dei meno favoriti. Non si tratta, si badi bene, di una prescrizione a massimizzare i *livelli individuali* di vantaggio per coloro che hanno di meno. Ciò che conta sono le prospettive, le chance di vita, le aspettative di questi ultimi. Nel rispetto dei primi due principi, la società deve organizzarsi in modo da neutralizzare il più possibile l'impatto della cattiva sorte naturale (pensiamo ad abilità e talenti) o sociale (pensiamo alla famiglia o al luogo in cui si nasce) su queste prospettive, lungo l'arco della vita individuale. Le diseguaglianze non scompaiono affatto, anzi la società mantiene tutto l'interesse a consentire l'espressione, l'utilizzazione e la valorizzazione di quelle molteplici doti individuali che possono contribuire all'efficienza e al dinamismo dell'economia e dunque accrescere il benessere collettivo. Il vincolo è tuttavia che i primi a trarre vantaggio (nel senso precisato) dalle diseguaglianze siano *the least fortunate*, coloro che sono maggiormente penalizzati dalla sorte.

La prospettiva rawlsiana poggia su fondazioni essenzialmente procedurali o «costruttiviste». Come si è detto, i due principi emergono da una scelta condivisa da parte di tutti gli individui che si trovano nella posizione originaria, a seguito di ragionamenti svolti in un quadro kantiano di autonomia della volontà: il velo d'ignoranza li spoglia infatti di tutte quelle caratteristiche contingenti che renderebbero eteronome le loro scelte. Ciò che viene costruito tramite questo processo decisionale è una «concezione pubblica di giustizia» che diventa poi lo statuto di base di una società «bene-ordinata». La concezione è «pubblica» in quanto 1) ogni individuo accetta esplicitamente e sa che gli altri accettano i medesimi principi di giustizia e 2) le istituzioni di base della società soddisfano in modo riconoscibile tali principi. Il rispetto della giustizia come equità non impedisce affatto il libero perseguimento dei piani di vita individuali: al contrario, è la condizione che meglio lo garantisce. Per Rawls il «giusto» viene chiaramente prima del «bene». E mentre è possibile arrivare a una concezione univoca di «giusto» tramite procedure eque di accordo intersoggettivo, le visioni del bene restano frutto di libere e insindacabili scelte soggettive.

Nella parte conclusiva di *Teoria* (1971), Rawls deve tuttavia riconoscere che, per quanto fondata su procedure, la sua concezione non può fare a meno di una teoria «sottile» del bene. Nella posizione originaria viene infatti dato per scontato che i contraenti siano razionali e capaci di scelte autonome (in senso kantiano), che preferiscano più libertà e opportunità piuttosto che meno, che riescano ad accordarsi su cosa vuol dire «più sfavorito», sulla natura «primaria» di alcuni beni ma non di altri e così via. In altre parole, gli individui posseggono certe caratteristiche antropologico-morali di base e sono ispirati da una meta-concezione del bene, condividono cioè l'idea che le visioni specifiche di bene devono avere una qualche struttura interna predefinita. Rawls non si ferma però qui. Egli procede infatti a elaborare anche una teoria «piena» del bene, estrapolandola dalla teoria «sottile». Si chiede infatti: una volta che gli individui hanno accettato la concezione pubblica della giustizia come equità, quali condizioni ulteriori si rendono necessarie per assicurare stabilità a tale scelta? La risposta è di natura sostantiva e non più procedurale: la stabilità dipende dal radicamento di un «senso

di giustizia» fra tutti i membri della società, dalla diffusione di sentimenti morali che sostengano e alimentino la concezione pubblica in quanto giusta, ma al tempo stesso anche desiderabile in sé, e dunque buona. Rawls indulge insomma nell'idea che si debba conseguire nel tempo una congruenza o corrispondenza fra giustizia e bontà e che ciò dipenda dall'adozione dei due principi come base non solo per l'organizzazione della società ma anche delle condotte individuali. Giustizia sociale e rettitudine morale: è questo il binomio che, alla fine di *Teoria*, viene proposto come soluzione al problema della stabilità.

LA SVOLTA POLITICA

In una serie di contributi elaborati nel corso degli anni Settanta e Ottanta (in parte nati come risposte ai critici), Rawls torna a occuparsi del problema della stabilità, accorgendosi che la soluzione proposta in *Teoria* era insieme irrealistica e incoerente. Auspicare sul piano normativo e prevedere sul piano empirico una progressiva congruenza fra la «giustizia» e la «bontà» della giustizia come equità significa infatti attribuire a una sola concezione piena o «comprensiva» di ciò che è bene un carattere di superiorità morale rispetto ad altre concezioni (ad esempio alcune di ispirazione utilitarista, o altre ispirate da visioni religiose o metafisiche) altrettanto «ragionevoli» e compatibili con i due principi. Le contemporanee società democratiche sono caratterizzate – osserva Rawls – dal «fatto del pluralismo ragionevole». I cittadini sposano infatti una moltitudine di visioni assiologiche che, pur essendo più o meno fermamente fondate su ragioni, restano incommensurabili fra loro a causa di quelli che Rawls chiama gli «oneri del giudizio», ossia le insormontabili difficoltà nello stabilire ciò che è «vero» in base al ragionamento teoretico. Il liberalismo come dottrina politica assume, da un lato, che il fatto del pluralismo ragionevole sia il portato naturale dell'esercizio della ragione umana (pratica e teoretica) all'interno di assetti costituzionali imperniati sulla libertà; dall'altro lato assume che ogni possibile visione comprensiva del bene, se ragionevole, accetti le caratteristiche di base del costituzionalismo democratico. Naturalmente, anche in una società bene-ordinata possono emergere e persistere visioni irragionevoli, irrazionali e persino «folli»: nei loro confronti la sfida è quella del contenimento, affinché non mettano a repentaglio la comunità politica.

La constatazione «sconveniente» (come lo stesso Rawls la definisce) del fatto del pluralismo costringe il filosofo di Harvard a re-impostare analiticamente il problema della stabilità. La domanda centrale diventa: come è possibile la convivenza stabile, in una società bene-ordinata, di visioni comprensive anche profondamente contrastanti, seppur ragionevoli? È possibile arrivare a una concezione puramente «politica» della giustizia, che resti indipendente e autonoma (*free standing*) da ciascuna visione comprensiva? Se sì, quali potrebbero essere la struttura e il contenuto di tale concezione? Le risposte a queste domande sono elaborate da Rawls nei saggi raccolti in *Political Liberalism*, uscito nel 1993 (e tradotto dalle Edizioni di Comunità nel 1994 con il titolo di *Liberalismo politico*).

Dato il pluralismo ragionevole, una concezione *free standing* della giustizia deve non solo consentire, ma anche difendere la varietà delle dottrine comprensive del bene, cui sole spetta di definire che cosa è valore, quali ideali, virtù e carattere debbano

ispirare le condotte individuali di vita nelle varie sfere. I contraenti della posizione originaria vengono perciò ri-caratterizzati da Rawls come cittadini liberi ed eguali, che tali vogliono rimanere, ma che sono anche ben consapevoli che una società bene-ordinata deve poggiare su uno schema equo di cooperazione stabile nel tempo, da una generazione all'altra. Il primo punto di accordo fra contraenti di questo genere non può che essere il seguente: i criteri di giustizia devono limitarsi a definire la struttura di base della società, senza implicazioni per le concezioni del bene; tali criteri devono poter essere accettati da tutti, indipendentemente dalle proprie dottrine comprensive. Rawls mostra che a questo accordo si arriva *naturaliter* facendo leva sul carattere ragionevole che si assume caratterizzi ogni dottrina comprensiva entro una società di cittadini liberi ed eguali (che tale può essere solo se già incorpora gli elementi di base della cultura politica democratica). Se ragionevole, appunto, ciascun cittadino libero ed eguale si sforzerà di identificare all'interno della propria dottrina comprensiva quelle ragioni che possono essere proposte a tutti gli altri senza sfidare aspetti delle loro dottrine comprensive e di giungere così a un accordo condiviso. Il metodo per arrivare a questa identificazione è quello dell'«equilibrio riflessivo» (già illustrato in *Teoria*). Si parte formulando una concezione di giustizia che richiede il minimo di revisione della propria personale dottrina comprensiva; si ascoltano le concezioni espresse dagli altri e se ne esaminano le ragioni; si rivede ulteriormente la concezione di partenza e, attraverso un ragionamento «pubblico» (perché coinvolge tutti e perché è volto a trovare ragioni accettabili da tutti), si giunge a una concezione unica convergente la cui *ratio* è quella di poter fondare la convivenza sociale in base a ragioni valide per tutti. La concezione politica della giustizia è l'unico filo rosso, argomenta Rawls, che può attraversare tutte le dottrine comprensive ragionevoli: essa consente e al tempo stesso delimita un consenso per intersezione (*overlapping consensus*). La *politicalità* di tale concezione consiste essenzialmente in questo: il consenso per intersezione definisce l'ambito all'interno del quale può essere esercitato il potere coercitivo e al tempo stesso diventa una sorgente di legittimità stabile nel tempo per tale esercizio. Tutte le questioni non ricomprese nell'area di consenso devono restare fuori dalla politica, non possono diventare oggetto di normazione coercitiva. Occorre osservare che per Rawls l'accordo sulla concezione politica della giustizia non dà luogo soltanto a un *modus vivendi* fra parti auto-interessate, pronte a violare le regole quando loro conviene. Si tratta di un accordo che, fondato com'è su buone ragioni, origina obblighi morali, che discendono dall'idea stessa di cittadini liberi ed eguali. Anche se non lo dice esplicitamente, Rawls riadatta in *Liberalismo* la teoria sottile del bene già formulata in *Teoria*, orientandola in direzione più squisitamente politica.

Nella terza parte di *Liberalismo*, Rawls mostra come i due principi di giustizia già formulati in *Teoria* possano emergere per costruzione procedurale da una posizione originaria ricalibrata in modo da produrre una concezione politica. Rawls ritiene tuttavia necessario modificare leggermente il primo principio come segue: «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». Come si può notare, la riformulazione attenua lievemente il criterio dell'eguaglianza di diritti, limitandosi a prescrivere l'eguale facoltà di esigere i diritti; essa accentua

d'altro canto la salienza delle libertà politiche, quelle che consentono e promuovono la voce dei cittadini. Entrambe le modifiche discendono dalla «politicizzazione» del primo principio, ossia dalla necessità di renderlo il meno invasivo possibile rispetto alle dottrine comprensive, da un lato, e il più capacitante possibile, dall'altro lato, rispetto alle loro chance di articolazione e realizzazione.

Rispetto a *Teoria*, il pensiero del Rawls di *Liberalismo* si fa più contestualizzato: una concezione politica della giustizia come equità può emergere solo all'interno di società già fondate su una cultura liberal-democratica, per cui abbia senso intuitivo la nozione di «cittadini liberi ed eguali». Una società di «ragionevoli», che tali sono diventati sulla scia di aspri conflitti storici fra visioni religiose inconciliabili – conflitti che hanno causato violenze e fratricidi. La posizione originaria resta una *fictio* analitica e meta-storica. Ma la sua portata si fa meno universale: essa viene utilizzata come mero «artificio espositivo», come «strumento di riflessione e auto-chiarificazione». Il velo di ignoranza assume una funzione più regolativa che sostantiva: diventa una norma che impone ai cittadini di mascherare i propri interessi particolari e di adeguarsi a uno standard «pubblico» di giustificazione. L'equilibrio riflessivo opera a sua volta come leva maieutica: ci fa estrarre e articolare dalla base di ragionevolezza delle nostre dottrine comprensive quelle disposizioni e quei convincimenti che sono già in noi in quanto figli di una cultura democratica e di un processo storico di democratizzazione (potremmo dire anche, weberianamente, di razionalizzazione).

LA RIFORMULAZIONE

Liberalismo non rinnega il secondo principio della giustizia come equità, ma discute soprattutto del primo, che è oggettivamente la pietra angolare della nuova concezione politica, nonché della sua strategia di giustificazione. In *Justice as Fairness: A Restatement* (2001, tradotto in italiano da Feltrinelli nel 2002 con il titolo *Giustizia come equità. Una riformulazione*), Rawls propone una riformulazione completa e sistematica di tutti e due i principi, innestandoli più direttamente ed esplicitamente sulla concezione politica. A parte qualche miglioramento di lessico e stile, i principi non cambiano rispetto a *Liberalismo* (che, come si è detto, aveva riscritto il primo). Vi sono tuttavia almeno due innovazioni sostantive che meritano di essere sottolineate.

La prima riguarda il principio di differenza. In *Teoria* i contraenti, sotto un velo di ignoranza sostantivamente assoluto, convergevano verso tale principio in base alla regola del *maximin*: Rawls assumeva in altre parole (con giustificazioni non interamente esplicitate) che gli individui preferissero massimizzare i minimi, ossia appunto le posizioni dei più sfavoriti. Dopo *Liberalismo*, Rawls deve dimostrare che il principio di differenza rientra nell'area di consenso per intersezione a seguito di un esercizio di equilibrio riflessivo. Perché cittadini liberi ed eguali dovrebbero convergere verso questo specifico criterio distributivo e non verso altri (ad esempio uno di ispirazione utilitaristica o radicalmente egualitaria)? In una società a cultura democratica, tutti condividono implicitamente l'idea che il benessere economico dipenda dall'esistenza di uno schema di cooperazione volontaria. I vantaggi di Tizia dipendono dalla cooperazione con Caio e Sempronia, abilità e talenti possono essere sfruttati e valorizzati solo facendo leva sulla loro complementarità e considerandoli in un certo senso un «patrimonio comu-

ne». Le varie dottrine comprensive di giustizia distributiva partono da credenze e valutazioni diverse (dal liberismo allo statalismo). Il postulato della libertà e dell'eguaglianza fra cittadini e il fatto della cooperazione necessaria fanno tuttavia sì che l'unico principio su cui si possa convergere per intersezione sia proprio il principio di differenza. Questa volta il contraente della posizione originaria non è più un «nudo» *homo economicus*, quanto un aristotelico animale politico che ragiona in un foro pubblico, motivato dal desiderio di identificare norme in cui tutti possano ragionevolmente e validamente riconoscersi in quanto cittadini liberi ed eguali legati da uno schema di cooperazione economico-sociale. Nella concezione politica, il principio di differenza trova la sua fondazione nella reciprocità che lega empiricamente e obbliga moralmente i cittadini a privilegiare coloro che sono più sfavoriti dalla sorte in termini di talento naturale e background sociale.

La seconda innovazione riguarda gli assetti istituzionali che meglio possono incarnare i tre principi e in particolare quello di differenza. Nella quarta parte di *Riformulazione*, Rawls distingue fra cinque diversi sistemi economico-sociali: 1) il capitalismo basato sul *laissez-faire*; 2) il capitalismo basato sul welfare state; 3) lo statalismo socialista, basato sull'economia di piano; 4) la democrazia dei proprietari; 5) il socialismo liberale e democratico. I primi tre sistemi violano qualche aspetto del secondo principio. Solo il quarto e il quinto non comportano violazioni. Rawls si esprime chiaramente a favore del quarto modello. La democrazia dei proprietari è un sistema imperniato su un elevato grado di redistribuzione della ricchezza prodotta fra i membri della società che fanno il loro dovere all'interno dello schema di cooperazione, date le loro abilità e talenti. Inoltre esso prevede un altrettanto elevato grado di coinvolgimento dei lavoratori nella proprietà e nei processi decisionali delle imprese. Mentre il capitalismo basato sul welfare state realizza il principio di differenza sotto forma di compensazione *ex post*, la democrazia dei proprietari agisce *ex ante*, mettendo tutti i cittadini abili al lavoro in condizioni di sfruttare come desiderano le proprie doti potendo contare su una quota iniziale di capitale produttivo. Rawls non ha potuto (né forse voluto) approfondire nel dettaglio il modello della democrazia dei proprietari. Tuttavia esso gli è apparso, in *Riformulazione*, quello più consono al principio di differenza nella sua nuova versione politica, fondata sulla nozione di reciprocità. D'altra parte egli dice chiaramente che le decisioni di ciascuna società in merito ai vari modelli dipendono anche dalle circostanze storiche, dalle pratiche e dalle tradizioni esistenti, e dunque che la teoria della giustizia come equità può fornire solo linee guida molto generali. Resta tuttavia difficile non notare qualche debolezza in questo affacciarsi di Rawls sui terreni più vicini all'analisi empirica dei sistemi sociali e politici. Per un verso, il quadro necessariamente ideal-tipico – per non dire iper-semplificato – delineato a proposito dei sistemi capitalistici realmente esistenti viene confrontato con altri modelli, quelli della democrazia dei proprietari e del socialismo liberale, i cui tratti, come Rawls stesso ammette, è ben difficile riconoscere, pur accettando larghi margini di approssimazione, in qualunque società contemporanea. L'ideal-tipico, in altre parole, sembra qui sfumare nell'utopistico, sulle cui traduzioni pratiche, come ben sappiamo, è assai difficile pronunciarsi. Né sembra del tutto agevole prescindere dalla questione della produttività (in senso economico) dei diversi sistemi, attraverso la loro capacità di dare vita ad adeguate strutture di incentivi: Rawls si pone il problema, ma le risposte, quando ci si sposta sul

terreno dei sistemi privi di effettivi riscontri empirici, diventano necessariamente meno convincenti.

La produzione di Rawls dagli anni Ottanta e Novanta include molte altre opere oltre a quelle appena riassunte. Occorre almeno citare *The Law of Peoples* (1999, tradotto in italiano da Comunità nel 2001 con il titolo *Il diritto dei popoli*), in cui l'autore affronta il problema della giustizia fra stati. I due principi restano rilevanti anche nell'arena inter-statale, ma in modo temperato: ogni comunità politica ha il diritto di ispirarsi alla propria concezione del bene e della giustizia politica, anche non liberale. L'unico vincolo che pone Rawls è che deve essere assicurata ai cittadini una vita almeno decente. *Teoria, Liberalismo e Riformulazione* restano però i grandi capolavori di Rawls, quelli che hanno segnato lo spartiacque fra un prima e un dopo. Ed è essenzialmente su tali tre opere che si concentrano i saggi che seguono.

I TEMI DI QUESTO FASCICOLO

I contributi dei nostri autori trattano quattro principali tematiche, partendo non solo dai testi di Rawls, ma considerando anche l'ampio dibattito internazionale sviluppatosi nell'ultimo quarantennio, in cui non sono certo mancate, ben prima di questo fascicolo, le voci italiane. E, di per sé, la presenza di numerosi e qualificati protagonisti è una conferma della straordinaria trasformazione che si è andata operando a partire da quel lontano 1977, *in primis* nella ormai riconosciuta legittimità politico-culturale di tematiche e di famiglie di pensiero che trentacinque anni fa sembravano una marginale, esotica appendice in un paesaggio dominato dalle varie sfumature del pensiero marxiano e di quello cattolico.

■ La prima tematica riguarda la disuguaglianza e in particolare i principi di differenza e di equa eguaglianza di opportunità. Nicola Riva solleva la questione della meritocrazia. Sia in *Teoria* che in *Riformulazione* Rawls ribadisce che non vi è un dovere etico di ricompensare il merito delle singole persone: ciò che conta è incentivarle a contribuire al benessere collettivo al meglio delle loro possibilità e al fine di elevare le prospettive dei meno favoriti. Riva argomenta invece che possono esservi valide ragioni non consequenzialiste per connettere il sistema delle ricompense all'apporto specifico delle persone (il merito, appunto). La preoccupazione di Riva ha una matrice egualitarista piuttosto che individualista. Nelle società reali la distribuzione di premi e vantaggi è infatti spesso fuori linea sia rispetto al contributo che le varie posizioni danno al benessere delle persone più sfavorite sia rispetto alle preferenze e agli oneri che una persona si assume nell'interesse collettivo. Michele Loi affronta, dal canto suo, la questione della realizzazione di sé. Rawls usa questo elemento per sostenere la priorità lessicografica dell'equa eguaglianza di opportunità sul principio di differenza. Se le posizioni sociali non fossero davvero aperte a tutti, alcune persone verrebbero infatti private della possibilità di auto-realizzazione attraverso un dato lavoro pur avendo magari le doti necessarie per svolgerlo. Vi sarebbe, in altre parole, una discriminazione fra talenti, ingiustificabile anche se tornasse a vantaggio dei meno favoriti. Loi obietta tuttavia che la nozione di auto-realizzazione deve tener conto delle preferenze personali, che possono non coincidere con il massimo sfruttamento lavorativo di un talento naturale. Se si

accetta questa accezione più ampia di «realizzazione di sé», cade però uno dei pilastri che giustificano la priorità delle eque opportunità sul principio di differenza.

Pur concentrandosi anch'essi sul principio di differenza, Biale e Freeman prendono le mosse dalle aspre critiche contro la giustizia come equità formulate da Gerald Cohen, sostenitore di una concezione molto più radicale rispetto a quella di Rawls sul piano dell'eguaglianza¹. Biale riconosce che Cohen ha messo correttamente in luce alcune ambiguità in Rawls nella connessione fra principio di differenza e relazioni di mercato. Ritiene tuttavia che si possa rispondere alle obiezioni di Cohen elaborando un'alternativa liberale all'egualitarismo socialista proposto da quest'ultimo: l'egualitarismo socialista richiede infatti un controllo invasivo e inaccettabile delle scelte individuali. L'alternativa di Biale passa per un rafforzamento dei diritti politici dei cittadini-lavoratori, per una netta separazione fra sfera politica e sfera economica e per un'ampia dispersione della proprietà privata. Il sistema delineato da Biale assomiglia molto a quello che Rawls definisce democrazia dei proprietari, ed è proprio su questo che si focalizza Freeman. Molti commentatori si sono stupiti delle critiche che Rawls rivolge al capitalismo basato sul welfare state in *Riformulazione*. Rivisitando gli argomenti che Rawls adduce a favore della democrazia dei proprietari, Freeman mette in evidenza come il welfare state non sia programmaticamente in grado di realizzare le promesse del principio di differenza in termini di reciprocità, stabilità e rispetto di sé. Basati come sono su redistribuzioni *ex post* frutto di compromessi fra gruppi e partiti, i programmi di welfare non poggiano poi né sulla ragione pubblica né sul consenso per intersezione.

■ La seconda tematica riguarda la concezione politica della giustizia, le sue premesse e giustificazioni. Secondo Bocchiola, Rawls intreccia fra loro due diverse strategie giustificative: quella contrattualista (di matrice lockiana) e quella costruttivista (di matrice kantiana). Seguendo la prima, le caratteristiche della posizione originaria spingono i partecipanti a stipulare un contratto sociale su principi di giustizia che possono essere accettati da ciascuno: la legittimità dei principi e la loro autorevolezza normativa discendono dalla loro accettabilità esterna, la quale porta in sé un requisito di imparzialità rispetto a scopi o interessi individuali e dà origine a un dovere di tolleranza. La strategia costruttivista è più ambiziosa: essa mira a fornire un resoconto più completo della giustificazione, basato non solo sul criterio dell'accettabilità/imparzialità, ma sulla natura «oggettiva» del ragionamento morale in virtù dei vincoli procedurali imposti all'esercizio della ragione pratica. Secondo questa lettura, i principi di giustizia acquistano una coerenza normativa interna e universalizzante. Quanto compatibili fra loro sono la strategia contrattualista e quella costruttivista? Nel suo saggio, Bocchiola si limita a evidenziarne la compresenza nell'opera di Rawls, anche se in conclusione esprime qualche dubbio sulla loro effettiva compatibilità. Il saggio di Del Bò invece ricostruisce la genesi dell'idea di neutralità nel pensiero di Rawls, soprattutto nel passaggio da *Teoria a Liberalismo*. L'autore sottolinea come tale idea risponda alla necessità di risolvere il problema della stabilità nel corso del tempo dei due principi senza invocare requisiti morali propri di una visione «comprensiva» (e dunque potenzialmente di parte, settaria)

¹ Si veda G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

del liberalismo. Alla neutralità si arriva separando fra loro verità e politica: la prima nozione può legittimamente trovare spazio all'interno di ciascuna visione comprensiva, ma deve restare fuori dallo spazio politico, quello delimitato dal consenso per intersezione. Solo restando neutrale rispetto a che cos'è la verità, a quali siano i valori «oggettivi» e dunque i fini da perseguire, la politica può dar vita a una società bene ordinata e stabile. Del Bò precisa un punto importante: il requisito di neutralità vale non solo per tutte le dottrine religiose, ma anche per quelle secolari. Ad esempio, difendere i matrimoni omosessuali in base a un'idea della natura umana o della famiglia opposta a quella religiosa è una dottrina comprensiva e non può essere invocata nello spazio pubblico. All'interno di quest'ultimo il tema del matrimonio omosessuale deve essere affrontato solo chiedendosi se esso rispetti o no i diritti di cittadini liberi ed eguali in una democrazia.

Roberta Sala si sofferma sulla nozione di ragionevolezza, che gioca un ruolo cruciale nel discorso di Rawls, soprattutto in *Liberalismo*. Questa nozione poggia su un elemento etico-morale (disponibilità alla cooperazione reciproca, all'ascolto, alla ricerca di ragioni condivisibili) e uno epistemico (consapevolezza degli oneri del giudizio, ossia gli ostacoli che impediscono di raggiungere univoche verità di fatto). Entrambi spingono i cittadini liberi ed eguali a tenere separate verità e politica. Sala passa in rassegna l'ampio dibattito che ha preso avvio dall'assunto della ragionevolezza nella costruzione rawlsiana, rivisitando le critiche di Habermas e di molti altri autori i quali ne hanno messo in luce la debolezza normativa e le fragili basi argomentative². Se gli individui nella posizione originaria sono già ragionevoli e condividono già i tratti di una cultura politica democratica, è giocoforza che essi s'incontrino su una concezione politica di giustizia che impone, appunto, ragionevolezza e pari rispetto di cittadini liberi ed eguali (circularità dell'argomento). Se è così, il liberalismo rawlsiano non risulta in grado di giustificarsi presso chi non ne condivide i valori di fondo, non riesce cioè a parlare agli irragionevoli. Di più: la separazione fra verità e politica penalizza in modo sproporzionato quelle dottrine comprensive (soprattutto religiose) che considerano impossibile mettere fra parentesi le ragioni forti del proprio credo (poniamo, sulla sacralità assoluta della vita) e alle quali viene imposto invece di far prevalere le ragioni di uno spettatore esterno. Sala sottolinea che in realtà la ragione pubblica di Rawls mira soltanto a evitare che l'integralismo entri in politica, minando il principio di tolleranza. Conviene tuttavia sul fatto che la separazione fra politica e verità solleva questioni problematiche e che possano esservi percorsi capaci di giustificare il liberalismo politico senza sacrificare del tutto la nozione di verità, anche sul piano morale. Catherine Audard non sembra concordare, invece, con chi critica Rawls per il suo anti-fondazionismo. È senz'altro vero che la concezione politica della giustizia (e con essa tutto il costruito della giustizia come equità) manca di fondazione esterna; ma, lungi dall'incorrere nel soggettivismo, tale concezione mantiene una elevata forza morale e restituisce autorevolezza ad alcuni cardini del pensiero liberale, come la piena autonomia individuale dei cittadini quali membri attivi della comunità politica. In *Liberalismo*, la cultura democratica di per se stessa fornisce garanzie di stabilità all'ordine politico, senza dover invocare né il senso di giustizia né la rettitudine morale. È questa cultura (frutto di apprendimento

² Si veda J. Habermas, *L'inclusione dell'altro*, Milano, Feltrinelli, 1998.

storico) che conferisce infatti ai cittadini poteri morali e i corrispettivi poteri cognitivi del giudizio e della ragione, consentendo loro la possibilità di diventare persone autonome in senso kantiano.

■ La terza tematica riguarda i rapporti fra la teoria di Rawls e il diritto. Ricciardi mette in luce come tale teoria presenti legami diretti con l'opera di Herbert Hart, che Rawls aveva incontrato all'Università di Oxford negli anni Cinquanta. In particolare, con la sua enfasi sulla priorità del giusto sul bene (e nella nozione stessa di *fairness*), Rawls avrebbe sviluppato alcuni argomenti già formulati da Hart nei suoi lavori sui diritti naturali³. È inoltre possibile che il filosofo di Harvard abbia tratto anche spunti da Isaiah Berlin, anch'egli incontrato a Oxford nello stesso periodo. Viola si focalizza su un punto più generale: la centralità del diritto nella teoria della giustizia come equità. Questa centralità appare evidente, ad esempio, nell'enfasi posta nel primo principio sulla libertà al singolare non considerata in quanto tale (come per esempio in Hayek), ma come insieme di diritti sistematicamente ordinati. Nel passaggio da *Teoria a Liberalismo*, il ruolo del diritto va poi crescendo. Le Corti costituzionali vengono espressamente considerate come espressione piena della ragione pubblica. La stabilità di una società bene-ordinata diventa un fine in sé e il diritto diventa elemento essenziale per il raggiungimento di questo fine.

■ La quarta tematica ha infine a che fare con questioni di metodo filosofico e con il ruolo della filosofia politica come disciplina. Bistagnino si chiede se Rawls possa essere considerato un «quietista», alla pari di autori come Rorty, Putnam, lo stesso Dworkin. Per quietismo s'intende la posizione secondo cui la meta-etica (l'analisi degli assunti metafisici, epistemologici, semantici e psicologici degli enunciati morali) non può essere invocata per fondare teorie normative; che queste debbano mantenere un impegno metafisico (ontologico e gnoseologico) il più limitato possibile; che la filosofia normativa debba occuparsi prevalentemente di soluzioni pratiche ai dilemmi morali e politici. Per Bistagnino il progetto rawlsiano non è quietista. È vero che non prende impegni metafisici e meta-etici (e anzi sostiene una posizione «astensionista»: la politica deve tenere al di fuori del suo perimetro le questioni e le controversie derivanti da simili impegni), ma nel suggerire che i principi di giustizia devono prescindere dalle dottrine comprensive adotta comunque una giustificazione meta-normativa circa le condizioni trascendentali di tali principi. Detto questo, Bistagnino auspica che la filosofia normativa sappia andare oltre Rawls, riallacciando in modo pregnante i legami con le teorie «di secondo ordine» e in particolare la meta-etica. Francesca Pasquali si focalizza su quella tensione fra desiderabilità e praticabilità, fra rilevanza teorico-normativa e rilevanza pratica messa in luce dal dibattito filosofico contemporaneo, anche a seguito dell'opera di Rawls. Per quest'ultimo, la filosofia normativa non può prescindere dalle questioni di praticabilità: le soluzioni normative che eccedono i limiti della fattibilità, dati gli assetti politici e sociali correnti, devono essere scartate come inadeguate. Grazie a questo impegno eminentemente pratico, la filosofia politica svolge per Rawls un fondamentale ruolo orientativo rispetto ai dilemmi morali e soprattutto politici della società (in particolare rispetto alla sfida del pluralismo, del disaccordo, dell'ordine). Inoltre essa

³ H.L.A. Hart, *Are There Any Natural Rights?*, in A. Quinton (a cura di), *Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1967.

consente di riconciliare le pratiche reali della democrazia e dello stato di diritto con le loro basi di giustificazione e di incoraggiare un'attitudine positiva verso la realizzazione (praticabile) di una società (più) giusta. I filosofi politici devono esplorare i confini estremi delle possibilità politiche praticabili e delineare utopie realistiche che sviluppino e rafforzino valori e principi del liberalismo democratico. Per Pasquali (così come per un numero crescente di filosofi) questa prospettiva rischia di essere troppo angusta: la filosofia politica non dovrebbe infatti rinunciare al compito di vedere al di là delle possibilità pratiche, di verificare se vi siano soluzioni corrette (dal punto di vista del ragionamento teoretico e morale) indipendentemente dalla loro praticabilità. Ciò significa abbandonare, naturalmente, le linee tracciate da Rawls. Ma, come ricorda Pasquali, la filosofia politica si è notevolmente sviluppata negli ultimi decenni, ampliando le proprie prospettive (pensiamo al realismo morale, in Italia rappresentato soprattutto da Antonella Besussi). Pur godendo «di ottima salute», l'approccio rawlsiano ha insomma smesso di essere l'unica opzione in campo.

«Rawlsianesimo» e politica

Se dal punto di vista filosofico l'approccio rawlsiano inizia ad avere dei concorrenti, dal punto di vista più propriamente politico esso resta, secondo Van Parijs, la pietra miliare di ogni progetto che voglia conciliare fra loro libertà (i diritti di libertà, il principio di tolleranza) e solidarietà (la sollecitudine verso i più sfavoriti, un'etica di reciprocità in senso forte). «Il pensiero di sinistra del nostro tempo sarà rawlsiano o non sarà», dice Van Parijs in apertura del proprio saggio. Egli pensa naturalmente a una sinistra responsabile, prudente, rispettosa delle compatibilità economiche. Però anche a una sinistra che vigili nei confronti del welfare state universalistico, che consideri attentamente l'idea del reddito incondizionato di cittadinanza (da Van Parijs stesso formulata e filosoficamente articolata nel corso del tempo)⁴, che preme sull'Unione Europea per spingerla ad attivare schemi di esplicita redistribuzione inter-personale e al tempo stesso incoraggi nelle arene domestiche forme di patriottismo solidaristico: la diffusione di un vero e proprio dovere morale di non sfruttare la libertà di circolazione (in particolare quella dei capitali) per sottrarsi ai vincoli imposti dalla giustizia come equità. Il saggio di Van Parijs contiene anche un brano di una lettera inedita di Rawls sull'Europa da lui scritta proprio a Van Parijs («Bdl» è lieta di essere la prima a far conoscere tale brano in lingua italiana), nella quale il filosofo di Harvard esorta gli europei a «non fare come in America», a non puntare tutto su crescita e mercato, su un modello sociale «immerso in un qualche tipo di consumismo privo di senso». Van Parijs concorda con Rawls, ma argomenta che per evitare questo scenario ci vuole più Europa politica, non meno: una Europa che, come gli Stati Uniti, sia capace di attivare flussi di solidarietà inter-personale e non solo fra paesi; di dotarsi di istituzioni politiche di vertice più democratiche; di adottare l'inglese come lingua franca, in modo da promuovere l'emergenza di un'effettiva ragione pubblica a cui tutti (e non solo le élite) possono partecipare.

Ciò che Van Parijs delinea è naturalmente una «dottrina comprensiva», che non tutti i rawlsiani sono tenuti a condividere. Da parte nostra vorremmo suggerire almeno un

⁴ Si veda P. Van Parijs, *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

caveat e un'aggiunta. Il *caveat* riguarda la difesa dell'universalismo e le perplessità di Van Parijs nei confronti delle politiche selettive, in base al vecchio adagio (coniato da Titmuss) «una politica per i poveri diventa una ben povera politica», insufficiente sul piano distributivo e vulnerabile sul piano politico. I nostri dubbi a riguardo sono tre. Innanzitutto, sul piano pratico, in molti sistemi di welfare (caso paradigmatico, quello italiano) vi sono numerose lacune di copertura che escludono proprio i più svantaggiati (chi non trova lavoro, ad esempio). L'entusiasmo per l'universalismo e il sospetto per la selettività hanno a lungo impedito alla sinistra (sicuramente a quella italiana) di essere davvero rawlsiana, nascondendosi dietro al fumo retorico del «tutto a tutti» e in realtà omettendo di sostenere i più poveri. In secondo luogo, riteniamo che l'universalismo classico abbia oggi bisogno di una incisiva manutenzione, anche in campi quali la sanità e l'istruzione. Ferma restando l'universalità di accesso a servizi e prestazioni e dati i vincoli di bilancio, non vi sarebbe nessuna violazione della giustizia come equità se si chiedesse ai ceti più abbienti di partecipare ai costi nel momento in cui accedono ai servizi (quello che in Italia chiamiamo universalismo selettivo). La selettività «escludente» verso l'alto non produce la sindrome di Titmuss, consente flussi redistributivi più mirati e incorpora un grado elevato di responsabilità fiscale. L'alternativa fra difesa del welfare universalistico e «smantellamento» posta da Van Parijs è poi troppo netta. Il liberalismo solidale deve oggi, a nostro avviso, camminare sul difficile crinale della ricalibratura interna del welfare (ispirata al paradigma dell'«investimento sociale») e di un nuovo mix fra pubblico e privato (sociale): una via che certamente non è smantellamento, ma non è nemmeno difesa dello *status quo*.

L'aggiunta che vorremmo suggerire riguarda un'altra dimensione del rawlsianesimo, che ha meno a che fare con l'eguaglianza (con *Teoria*) e più con l'idea di cittadini liberi ed eguali e con il ruolo generale che la filosofia normativa può svolgere nelle nostre società (*Liberalismo*). Lo spostamento del governo dell'economia dal livello nazionale a quello UE ha fortemente attenuato le possibilità di pressione politica «bruta» sulle decisioni autoritative in questo settore, ma le ha al tempo stesso consegnate nelle mani di una tecnocrazia prevalentemente ispirata ai principi dell'economia (intesa come disciplina scientifica): negli ultimi decenni, ispirata soprattutto al paradigma economico monetarista, accompagnato da apparati operativi di analisi e valutazione che, anche quando si presentano come neutrali, incorporano, di fatto, l'una o l'altra variazione del modello utilitarista. Come orientamento filosofico imperniato sulla «praticabilità», il rawlsianesimo si presta a candidarsi come contraltare epistemico rispetto all'egemonia intellettuale dell'economia e degli economisti; anzi a proporsi come «filtro» attraverso cui valutare le implicazioni delle decisioni economiche sul piano della libertà e dell'eguaglianza. Certo, l'utilitarismo che accompagna più o meno visibilmente il paradigma economicistico ha dalla sua un grande vantaggio rispetto all'approccio rawlsiano, vale a dire la facilità con cui si presta a più o meno sofisticate operazionalizzazioni. Dopo tutto, non è un caso che alle radici del pensiero utilitaristico stia il *felicific calculus* di Bentham, ossia un tentativo di creare le condizioni per la misurabilità empirica delle conseguenze delle scelte morali e politiche. Non che siano mancati del tutto i tentativi di fare altrettanto con l'apparato rawlsiano, trovando modi per metterlo alla base di strumenti di valutazione di *policies* e assetti distributivi; ma non c'è dubbio che siamo lontani dalla duttilità e dalla estensione degli strumenti generati dalla filiera

della *cost-benefit analysis*. La sfida però resta aperta, e la posta in gioco è di estrema importanza.

Gli economisti «esperti» che oggi modellano il governo economico e monetario dell'Europa hanno smesso di fare i conti (se mai li hanno fatti) con gli oneri del giudizio: impongono le ricette che discendono dalle loro dottrine comprensive come se fossero delle «verità» inoppugnabili. È tempo di sfidare apertamente queste pretese, di riaffermare la primazia del cittadino «libero ed eguale» sull'*homo economicus*, dei principi di giustizia su quelli della concorrenza di mercato (mantenendo, lo ripetiamo, massima responsabilità in termini di compatibilità economica e promozione della crescita). È opportuno, in altre parole e in termini più generali, riaffermare la superiorità di una concezione politica (nel senso sopra delineato) dell'economia su qualsiasi concezione economica della politica e della società. È su questa dimensione che abbiamo oggi bisogno, parafrasando Van Parijs, di un rawlsianesimo militante: che miri a creare una effettiva ragione pubblica europea, che offra la propria *expertise* alle istituzioni UE, che ribatta con più forza e vigore agli argomenti di chi sa proporre solo più mercato e più crescita, «senza alcuno specifico obiettivo all'orizzonte», come ammonisce Rawls nella sua lungimirante lettera sull'Europa.