

# Simposio *Interactive Justice*

Il commento

Michele Bocchiola  
**Audiat et altera pars.  
Semel aut semper?**

## INTRODUZIONE

Prendere una decisione significa scegliere tra alternative possibili secondo criteri di merito, rilevanza, coerenza, razionalità e così via, oltre che sulla base di valori generali. Compriamo scelte tutti i giorni, sugli ambiti più disparati: da cose semplici – come il colore della camicia da indossare la mattina – a casi complessi – come l’educazione dei propri figli. Alcune scelte sono molto difficili da prendere – come quelle che riguardano l’inizio o il fine vita. E tra le decisioni complesse che siamo chiamati a prendere, alcune si differenziano perché coinvolgono necessariamente tutti i membri della società: sono le decisioni *politiche*, ovvero le decisioni che determinano i comportamenti pubblici di tutte le cittadine e di tutti i cittadini.

Molte delle decisioni politiche hanno (o possono avere) delle ripercussioni sulle istituzioni in cui viviamo, toccando più o meno direttamente la nostra vita quotidiana. Vivere in una società dove aborto ed eutanasia sono leciti, oppure dove certi diritti civili non sono garantiti, cambia radicalmente il nostro comportamento e il modo in cui ci relazioniamo con gli altri e con le istituzioni politiche. Data la portata, i conflitti che nascono dal disaccordo su quali valori debbano orientare le scelte politiche acquisiscono un’evidente importanza. A ciò si aggiunga che disaccordo e conflitti politici sembrano una caratteristica *permanente* delle società in cui viviamo. E tale permanenza del conflitto è, secondo alcuni, un’implicazione della libertà stessa con cui cittadini e cittadine compiono le proprie scelte sulla base di opinioni politiche, fedi religiose e sistemi filosofici differenti<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Su questo punto, si veda, per esempio, la nozione di «oneri del giudizio» di Rawls (1994, 56-59), per una convincente spiegazione del «fatto del pluralismo».

Di fronte a conflitti di questo tipo, il dibattito contemporaneo si divide lungo uno spettro che va da chi pensa che tra i compiti delle istituzioni politiche ci sia quello di evitare conflitti, a chi si rassegna accettando il disaccordo come parte della dialettica politica, limitandosi, al più, a contenere i conflitti tramite adeguate politiche pubbliche. In *Interactive Justice. A proceduralist Approach to Value Conflates in Politics* (2016), Emanuela Ceva introduce una prospettiva alternativa, che cade ortogonalmente sullo spettro delle posizioni contemporanee.

I conflitti che Ceva ha in mente sono conflitti profondi e difficili da risolvere perché appaiono «intrattabili, interpersonali e all'impasse, situazioni in cui le parti, non essendo in grado di stabilire un ordine di priorità tra pretese di valore in competizione, interagiscono in modalità antagonista, senza riuscire a immaginare una maniera di andare oltre al conflitto» (Ceva 2016, 50). In questi casi, secondo l'autrice, è necessario che «ogni parte del conflitto sia ascoltata» (Ceva 2016, 112 sgg), attraverso il cosiddetto «principio del contraddittorio». L'idea di fondo è che la giustizia non si realizza solo negli stati finali che si ottengono dopo aver risolto o contenuto un dato conflitto, ma nel modo in cui quel conflitto avviene e viene gestito. Ceva estende così la garanzia dell'equo processo – per cui nessuno può subire gli effetti di una sentenza comminata da un'autorità legittima senza avere prima avuto la possibilità di prendere parte alla sua formazione – potenzialmente a tutti i casi di conflitto nella sfera politica (Ceva 2016, 77 sgg). Così, anziché immaginare soluzioni possibili per la risoluzione o il contenimento del disaccordo che genera conflitti politici, Ceva si concentra sul conflitto stesso, cercando la giustizia «non solo in quello che le persone ottengono, ma anche nei modi in cui ottengono quelle cose» (Ceva 2015, 74-75).

Il dominio della giustizia, secondo Ceva, si sposta dalla soluzione dei conflitti e dalle distribuzioni di risorse o beni postconflitto alle interazioni tra le parti proprio mentre il conflitto ha luogo. Da questa concezione fondamentale deriva la definizione di giustizia come «interattiva», che si può tradurre come «giustizia nelle interazioni». Diremo quindi che «essere giusta» è la proprietà della relazione che sussiste tra le parti di un conflitto qualora ciascuno ritenga che i termini della loro interazione siano «inerentemente accettabili dal punto di vista morale». Questo è il punto di vista di chi riconosce che «la dignità umana richiede che le persone interagiscano dando gli uni le altre un'appropriata considerazione come

conseguenza del mutuo riconoscimento come fonti di pretese potenzialmente legittime»<sup>2</sup>.

Lo scopo del presente articolo è quello di andare alle radici profonde della teoria della giustizia di Ceva ed esplorare le implicazioni della giustizia nelle interazioni. Una volta presi in esame quelli che ritengo essere i tre fondamenti filosofici della teoria (§1), discuterò due punti specifici che riguardano le parti di un conflitto (§2) e l'impianto metateorico generale (§3). Il primo punto riguarda la necessità di ascoltare sempre l'altra parte, accettando così qualsiasi posizione di valore, anche quelle manifestamente false o impossibili da dimostrare. Il secondo punto, invece, riguarda l'agnosticismo metaetico su cui poggia la teoria. Questi due punti meritano di essere approfonditi, spingendo l'autrice a dire qualcosa di più, perché potrebbero portare importanti e innovative applicazioni nel campo della filosofia politica contemporanea.

## 1. LA TEORIA DELLA GIUSTIZIA NELLE INTERAZIONI

Per Ceva, prendere sul serio il problema del disaccordo significa guardare ai conflitti che riguardano le questioni di interesse pubblico, con particolare attenzione a quelli che producono un «*impasse*», cioè uno stallo politico all'apparenza insuperabile. Questi conflitti non sono solo quelli generati da interessi simili su risorse scarse – uno problema classico della filosofia politica – e nemmeno quelli che riguardano dispute meramente accademiche – per esempio, su che cosa è la giustizia in astratto. Sono i conflitti *reali* che, turbando l'ordine sociale e politico, alterano la logica di mutuo riconoscimento dove cittadini e cittadine si riconoscono come portatori di pretese potenzialmente valide. Ed è proprio dove la filosofia politica tradizionale sembra arrestarsi – ammettendo il suo limite e lasciando spazio alla politica e all'attivismo<sup>3</sup> – che Ceva pensa si debba partire.

La filosofia politica tradizionale, in tutte le sue forme e varianti, sembra accettare il carattere «antagonista» dei conflitti all'*impasse*. Così, la realizzazione della giustizia può avvenire solo quando è possibile evitare che il

---

<sup>2</sup> Ceva 2016, 2, ma ripreso con formulazioni simili durante tutto il libro.

<sup>3</sup> Di questa opinione sembra essere Enoch 2015. Per una critica, si veda Bocchiola 2016.

disaccordo degeneri in un conflitto permanente e insuperabile. La strategia classica è quella di circoscrivere la fonte del disaccordo ponendo un “filtro”, per così dire, al pluralismo delle dottrine filosofiche, morali e religiose che lo generano. Questo filtro è l’idea di «ragionevolezza», e lo strumento con cui si applica è la metodologia della «ragion pubblica» di Rawls: si pone un limite all’ammissibilità delle dottrine comprensive nella sfera pubblica, sulla base della capacità di dare ragioni per la cooperazione sociale mutualmente accettabili<sup>4</sup>. La teoria della giustizia nelle interazioni esprime l’ambizione teorica di superare il presunto settarismo di Rawls e rawlsiani, cercando di trasformare i conflitti di carattere antagonista in «conflitti cooperativi» (Ceva 2016, 15).

Secondo Ceva,

per realizzare la giustizia nelle interazioni è di primaria importanza che le istituzioni dello Stato compiano il proprio dovere di creare un sistema politico e sociale dove le persone siano trattate in un modo inerentemente accettabile, in quanto ciascuno è una fonte di pretese potenzialmente valide, stabilendo delle forme cooperative di interazione. Questo dovere di giustizia nelle interazioni acquisisce una specifica urgenza nelle circostanze di conflitto di valore all’*impasse* nella sfera politica, durante il quale le parti sono tipicamente esposte a ingiustizie nelle interazioni in virtù del loro essere coinvolte in dinamiche di conflitto antagonista (Ceva 2016, 18).

Questo passaggio riassume, a mio avviso, il succo di tutta la teoria. Entrare nei dettagli di una teoria assai complessa come questa è pressoché impossibile nello spazio di questo articolo. Vorrei pertanto concentrarmi su tre nozioni fondamentali che si potrebbero considerare come i cardini della teoria della giustizia nelle interazioni: (1) il fatto del pluralismo reale, (2) l’approccio del proceduralismo intrinseco, e (3) l’idea di eguaglianza procedurale.

### (1) *Il pluralismo reale*

Partire dal pluralismo reale (Ceva 2016, 26-28)<sup>5</sup> delle dottrine comprensive presenti nello spazio pubblico anziché da forme più o meno inclusive di

---

<sup>4</sup> Si veda, su questo punto, la metodologia della ragion pubblica introdotta da (Rawls 1994, cap. 6) e, nella sua versione definitiva, in (Rawls 2001).

<sup>5</sup> Sul pluralismo reale, si veda il lavoro di (Newey 1997).

pluralismo come quello ragionevole<sup>6</sup>, rende l'onere giustificativo della teoria particolarmente gravoso. L'accettazione del pluralismo reale come punto di partenza ha implicazioni assiologiche – sull'esistenza di «una pluralità di standard su cui valutare che cosa rende una vita buona» – e antropologiche – sulla possibilità di «una pluralità di forme di vita che variano a seconda del contesto culturale» (Ceva 16, 27).

L'assiologia e l'antropologia del pluralismo reale hanno conseguenze politiche rilevanti, come la necessità di «escogitare assetti politici tolleranti e compatibili con la pluralità di concezioni di vita buona» (Ceva 2016, 27). La teoria della giustizia nelle interazioni deve quindi fare un passo indietro rispetto alle posizioni dominanti il dibattito su disaccordo e conflitti politici, per arrivare al nocciolo delle dispute, domandano: «[i]n quali termini le parti di un conflitto dovrebbero interagire affinché le interazioni siano inerentemente accettabili dal punto di vista morale?» (Ceva 2016, 1).

La risposta è abbastanza semplice e intuitiva: come visto nel passaggio sopra, la giustizia si realizza nelle interazioni attraverso delle particolari procedure che regolano il modo in cui ciascuno si rapporta agli altri – dal trattamento che riceve durante il conflitto alle modalità generali di gestione del conflitto da parte di un'istituzione terza. Questo approccio è definito *proceduralismo intrinseco*.

## (2) *Il proceduralismo intrinseco*

Il proceduralismo intrinseco richiede che la giustificazione politica non si basi su ciò che potrebbe essere (ipoteticamente) accettabile per ciascuna delle parti di un conflitto, ma sul fatto che le regole fondamentali attraverso cui le parti interagiscono (realmente) durante il conflitto siano *inerentemente* accettabili da un punto di vista morale, cioè accettate perché «moralmente buone di per se stesse e non in virtù di qualcosa d'altro» (Ceva 2016, 16, 74-75, 80-81, 83 sgg). Ed è un dovere precipuo dello Stato la creazione di istituzioni politiche e sociali capaci di proteggere i diritti di ogni parte in causa affinché possa essere trattato in un modo moralmente accettabile, cioè come essere «dotato di dignità in quanto portatore di pretese potenzialmente valide» (Ceva 2016, 17).

L'idea di dignità gioca qui un ruolo centrale. “Dignità” non va intesa nel senso kantiano – vale a dire la proprietà che un essere umano possiede in

---

<sup>6</sup> Oltre al già citato lavoro di J. Rawls, si vedano i lavori di (Quong 2011) e (Gauss 2011).

virtù delle sue capacità razionali, connaturata alla capacità di agire secondo ragioni e che può perdere solo con la sua distruzione. La concezione di dignità alla base della teoria di Ceva è l'idea per cui ogni persona è un portatore di diritti – che si possono presentare agli altri come pretese potenzialmente valide<sup>7</sup>. La dignità è, quindi, una proprietà *outward* o esteriore, come sostiene Carter (Carter 2011), che una persona possiede fin tanto che la sua persona viene trattata come intangibile o non violabile. L'idea di dignità sta alla base dell'approccio procedurale alle giustiziaz.

### (3) *L'eguaglianza procedurale*

La dignità fonda il proceduralismo intrinseco come risposta adeguata al fatto del pluralismo reale, incorporando tra quelle che Ceva chiama le «presupposizioni normative» – vale a dire, le proprietà che una procedura giusta esemplifica (Ceva 2016, 101, 104-106) – l'idea di *eguaglianza procedurale*, presentata come una concezione abbastanza minimale per essere moralmente accettabile dal punto di vista del proceduralismo intrinseco (ivi, 115). La formulazione di una procedura intrinsecamente giusta ed egualitaria, che risponde al fatto del pluralismo reale, prende così la forma di un «test di accettabilità»:

[occorre] chiedere a ciascuno come dovrebbe essere trattato se dovesse adottare la prospettiva di una parte di un conflitto di valore intrattabile, che ha raggiunto un *impasse* nella sfera politica, affinché i termini di tale cooperazione siano inerentemente accettabili, date le pretese di valore in competizione per regolare una questione pubblica, coerentemente con le domande poste dall'idea di dignità (ivi, 124)<sup>8</sup>.

Superare questo test significa «avere delle possibilità di presentare la propria visione che non siano inferiori rispetto a quelle concesse alle altre parti» (ivi, 124). Ora, su questo punto si aprono due questioni importanti per la teoria della giustizia nelle relazioni, che cercherò di sviluppare nelle due sezioni successive. Da una parte, ci si può chiedere, in generale, perché accettare un test di questo tipo, dove qualsiasi parte di un conflitto sembra avere la possibilità di avanzare le proprie pretese. Questo aprirebbe le porte a qualsiasi tipo di posizione, ragionevole o irragionevole, vera o falsa che sia, senza limiti. Dall'altra

---

<sup>7</sup> Ceva deriva questa idea dal resoconto di (Feinberg 1970).

<sup>8</sup> Cfr Ceva 2016, 118-119, 123-125.

parte, ci si potrebbe chiedere se il proceduralismo intrinseco, pur sottile e minimale, sia veramente compatibile con diversi approcci metaetici.

## 2. LE PARTI DI UN CONFLITTO

Dato questo quadro generale, ci si potrebbe chiedere chi può legittimamente avanzare pretese di giustizia in un conflitto di valore. I conflitti, come ricordato, riguardano questioni pubbliche, ovvero decisioni che una collettività è chiamata a prendere considerando tutti gli individui, e non le dispute tra privati cittadini. Un particolare conflitto, per dare luogo a istanze di giustizia, deve basarsi su valori che non possono essere conciliabili e che producono, o rischiano di produrre, un *impasse* nella sfera politica (ivi, 115-117). A questo insieme più o meno definito, tutti i cittadini e le cittadine di una società liberale e democratica sembrano poter prendere parte a pieno titolo. Ceva divide la società in quattro gruppi a seconda che i suoi membri accettino o rifiutino tutti o alcuni dei seguenti criteri di ragionevolezza *à la* Rawls:

- 1) affermano l'idea di persone come esseri liberi ed eguali;
- 2) intendono impegnarsi in interazioni cooperative con altri sulla base di termini mutualmente accettabili;
- 3) sono disposti a offrire ragioni pubbliche – al posto delle ragioni non-pubbliche derivanti da dottrine comprensive – a difesa delle proprie pretese politiche (ivi, 119-120).

I liberali si dividono in tre categorie: gli idealmente ragionevoli (A), che accettano tutti e tre i criteri (ivi, 119-120); i non-idealmente ragionevoli, cioè liberali che accettano i primi due criteri, ma non il terzo (B), sostenendo pubblicamente una dottrina comprensiva (*ibidem*); e infine (C) gli irragionevoli, che accettano solo il primo criterio (ivi, 120). Il quarto gruppo è composto da chi non è liberale e, di conseguenza, non ragionevole (D) (ivi, 122).

Ci si aspetterebbe, a questo punto, una mossa rawlsiana, con l'esclusione di C e D (e forse anche di B) dal gruppo di quanti possono legittimamente presentare la propria visione in una disputa come base giustificativa per regolare una questione pubblica. Ma l'approccio di Ceva tende a includere tutte le parti, anche quelle non rawlsianamente ragionevoli. L'unica esclusione che Ceva riconosce come necessaria e giustificata è quella dei «profittatori del conflitto», ovvero quelli che hanno un qualche interesse a generare conflitti,

esacerbandoli (E). Per ovvie ragioni, la teoria della giustizia nella interazione non può prendere in considerazione E, perché sarebbe impossibile gestire il conflitto e portarlo verso una risoluzione. Ma questa esclusione è sufficiente perché la teoria funzioni?

Si noti che la suddivisione proposta fornisce un resoconto dell'atteggiamento che ciascun gruppo forma verso gli altri, e non un limite all'ammissibilità delle argomentazioni nella sfera pubblica. Ci si può ragionevolmente aspettare che per i liberali, un'interazione attraverso procedure come quelle definite da (1, 2, 3) sopra siano «*necessariamente giuste*» perché «universalizzano la condizione [di eguaglianza procedurale], cosicché nessuno sia trattato come inferiore dal punto di vista morale»(ivi, 125, corsivo mio). Per i membri di D, invece, si può affermare che la collaborazione nei termini stabiliti dalla procedure sia dettata da un interesse contingente o da considerazioni di prudenza per stabilire un accordo con le altre parti del conflitto, rendendo così l'interazione attraverso le procedure come «*sufficientemente giusta*», perché la loro parte non viene «trattata come inferiore dal punto di vista morale» rispetto alle altre (*ibidem*, corsivo mio). La possibilità di aver voce in capitolo è garantita a tutti, indipendentemente delle ragioni per partecipare al tavolo della discussione.

La suddivisione proposta da Ceva pare cogente e accurata. Tuttavia, ci si potrebbe domandare se è possibile non prendere posizione sul contenuto delle visioni e delle prospettive che le varie parti presentano durante il conflitto. Ceva non dà indicazioni, per esempio, sul fatto che la dottrina morale o religiosa sostenuta da una parte sia coerente al suo interno, se sia plausibile o del tutto irrazionale, o se sia sostenuta da evidenze empiriche o da dimostrazioni proprie del campo di indagine in questione. Appare, quindi, lecito domandarsi *fino a che punto* si debbano ascoltare tutte le parti in causa (eccezion fatta per il gruppo E): occorre ascoltare tutti? Sempre, o solo in alcuni casi?

Immaginiamo, per esempio, che in un determinato paese venga messa in discussione la convenzione secondo cui il giorno di riposo cade il primo giorno della settimana, cioè la domenica. Immaginiamo che la disputa avvenga tra gruppi numeramene identici – così da evitare il problema delle decisioni prese dalla maggioranza culturale di quel paese. I cristiani vorrebbero mantenere la domenica, gli ebrei spostarlo al sabato, i musulmani il venerdì. Ora, che fare in una situazione di questo tipo?

In questo caso, il disaccordo potrebbe produrre una situazione di stallo, del tipo immaginato da Ceva. Al di là della possibile soluzione a cui le proce-



dure possono portare<sup>9</sup>, il dubbio che si pone riguarda il tipo di argomentazione che le varie fazioni presentano. Cristiani, ebrei e musulmani presenterebbero argomentazioni di tipo teologico. Le varie posizioni potrebbero essere comprese dalle altre parti, anche se non accettate: ebrei e musulmani, per esempio, possono capire senza alcun problema che la domenica è celebrata dai cristiani come giorno della risurrezione di Gesù; pur non accettando che Gesù sia realmente risorto, possono pensare che qualcuno, sbagliando, possa celebrare una simile ricorrenza richiedendo di astenersi da attività lavorative. E, direbbe Ceva, hanno ragioni per aspettarsi che i cristiani facciano lo stesso nei loro confronti, riconoscendo a ebrei e musulmani il diritto a celebrare le proprie ricorrenze sulla base delle proprie credenze, poiché tutti – cristiani, ebrei e musulmani – sono dotati di eguale dignità. Ma lo Stato deve prendere in considerazione credenze e visioni che non sono sostenute da alcuna prova teorica cogente o evidenza scientifica credibile?

Ora, le religioni rappresentano sicuramente qualcosa di significativo e importante per la vita di miliardi di persone, e sono fattori costitutivi dell'identità personale e di gruppo, anche se non hanno una fondazione razionale<sup>10</sup>. Ma se accettiamo che tutti, anche i credenti, possano presentare le proprie visioni nella sfera politica, siamo *a fortiori* costretti ad allargare i limiti della presentabilità delle posizioni, fino ad accettare le visioni più stravaganti. Immaginiamo che un gruppo di persone abbia sviluppato una certa fobia per la giornata di lunedì. Nel corso della propria esistenza, hanno formato la credenza che di lunedì capitano le cose peggiori – gli studenti prendono cattivi voti a scuola, gli affari vanno male per le aziende e le competizioni sportive hanno esiti disastrosi. Riunitisi, fondano la “Congregazione del lunedì sfortunato”. Sulla base di questa appartenenza e delle comuni credenze, chiedono di potersi astenere da qualsiasi attività il lunedì.

Ora, perché lo Stato dovrebbe ascoltare anche la Congregazione del lunedì sfortunato? Non penso che la superstizione sia un'argomentazione sostenibile in un consesso pubblico per l'astensione dalle attività lavorative. Una possibile soluzione sarebbe quella di dichiarare che non tutto il disaccordo è valido: ci sono molte cose sbagliate o assurde che non si devono necessa-

---

<sup>9</sup> Ceva dà un accurata ricostruzione di queste procedure in Ceva (2016, cap. 6).

<sup>10</sup> Su questo punto si veda, per esempio, Bedi (2007).

riamente tenere in considerazione<sup>11</sup>. Le visioni chiaramente sbagliate e assurde – come quella della Congregazione del lunedì sfortunato – dovrebbero quindi essere escluse. E potremmo anche ipotizzare, come ha fatto Rawls, che alcune visioni pericolose, perché minano alla base la stabilità e la continuità delle istituzioni liberali e democratiche, vanno contenute se si propagano in società<sup>12</sup>. Ma c'è differenza tra una visione basata sulla superstizione e una che si fonda su rivelazioni profetiche?

La posizione di Ceva sembra concedere una parziale apertura anche alle visioni strampalate. Da una parte, Ceva afferma che anche le visioni «odiose» o fastidiose debbono essere incluse in virtù del fatto che chi le sostiene, per quanto sbagliate siano, è sempre un essere umano, dotato di dignità come tutti gli altri (Ceva 2016, 18-19). Dall'altra, Ceva sembra porre un freno: alla domanda se «concedere a tutte le parti un'eguale voce in capitolo richiede che si dia eguale peso a tale voce?» (ivi, 132), Ceva dà una duplice risposta. A livello procedurale, sì: ogni parte, per quanto fastidiosa, sbagliata o, forse, pericolosa possa essere la posizione sostenuta, deve poter essere considerata. Ma a livello di esito della procedura, no: non è detto che un visione fastidiosa, sbagliata o anche pericolosa possa di fatto prendere il sopravvento rispetto alle altre.

La posizione di Ceva rimane però un po' sfumata, per quanto coerente con la tradizione liberale<sup>13</sup>. Come ha icasticamente colto Robert Frost, *un liberale è una persona di tale apertura mentale da non poter difendere la propria posizione in una disputa*. Ma rimane il timore che, con l'apertura dell'arena del conflitto a tutte le parti (pur l'esclusione del gruppo E), si possa generare l'effetto di aumentare il numero di conflitti che le istituzioni sono chiamate a prendere in considerazione. Sarebbero così oggetto di attenzione delle istituzioni non solo i conflitti su questioni pubbliche importanti, ma anche quelle banali – composte, cioè, da posizioni indimostrabili, irrazionali e assurde.

---

<sup>11</sup> Ringrazio Federico Zuolo per la formulazione di questo punto.

<sup>12</sup> Su questo punto si veda (Rawls 1994, 200 sgg). Il tema del contenimento è ripreso da Quong (2011, cap. 10). Per una critica al problema del contenimento da parte della teoria liberale, si veda (Bocchiola 2012).

<sup>13</sup> Per meglio inquadrare la complessa prospettiva di Ceva su questo punto, si veda anche Ceva (2010).

### 3. QUESTIONI METATEORICHE

Accettare il pluralismo reale, secondo Ceva, non ha implicazioni di carattere ontologico: «un impegno al pluralismo reale non giustifica né presuppone di affermare un qualsiasi punto di vista metaetico potenzialmente controverso come maggiormente vero nella totalità dell'esperienza etica» (Ceva 2016, p. 27). Al posto di un resoconto metaetico del pluralismo – secondo cui «esistono, in un senso oggettivo, almeno due cose che hanno valore e che contrastano tra di loro» – Ceva propone «una teoria normativa (potenzialmente compatibile con differenti approcci metaetici) circa le risposte appropriate che istituzioni giuste devono dare» al fatto del pluralismo (ivi, 27). Tale manifesto agnosticismo, tuttavia, potrebbe sembrare sospetto. Ceva sta elaborando una teoria generale della giustizia, sostenendo che un valore così importante come la giustizia esiste, e si realizza attraverso la corretta esecuzione di una procedura di ragionamento che gli agenti morali impiegano durante un conflitto tra valori all'*impasse*. Perché non concedere, per esempio, che le procedure *generano* il valore della giustizia? Perché non ammettere, quindi, una lettura costruttivista del suo progetto?

Ceva prevede la domanda, accennando al fatto che il suo resoconto «può essere caratterizzato come costruttivista nella misura in cui la giustificazione [di una specifica procedura] deriva dall'esercizio del ragionamento pratico, anziché dall'appello a un qualche ordine morale oggettivo» (ivi, 134). Nonostante questa ammissione sul senso generale del progetto, l'autrice prima sminuisce il ruolo delle procedure come «strumento retorico» per illustrare il tipo di ragionamento che un agente utilizza quando si trova in una situazione di *impasse* nella sfera politica. E poi ribadisce che:

Il test di accettabilità che ho proposto potrebbe essere usato per inquadrare la linea di ragionamento dei costruttivisti (secondo i quali il ragionamento pratico crea le verità morali), dei realisti (secondo i quali il ragionamento pratico è uno strumento per la scoperta di verità morali preesistenti) o per gli scettici (secondo i quali il ragionamento pratico permette di raggiungere un accordo transitorio) (ivi, 134-135).

Ora, agnosticismo e neutralità sono atteggiamenti filosofici molto diffusi tra i pensatori liberali<sup>14</sup>. Ma non è così facile sostenere una teoria totalmente

---

<sup>14</sup> Si veda, per esempio, il lavoro di Del Bò (2014). Per un commento critico su questa posizione si veda Bocchiola (2015).

scevera di impegni metanormativi. Ci sono almeno due questioni che rimangono aperte nella trattazione di Ceva. La prima questione riguarda la completezza esplicativa della teoria della giustizia nelle interazioni rispetto alle varie alternative metaetiche. La seconda concerne le ragioni che i sostenitori di una particolare teoria metaetica avrebbero per sposare questo approccio proceduralista. Cerco di sviluppare brevemente questi due punti.

Partiamo dall'idea di dignità. La teoria parte dall'idea che gli esseri umani posseggono questa proprietà fondamentale, sulla cui base le istituzioni politiche conferiscono un'intangibilità della persona, con la relativa ascrizione di diritti. L'idea di dignità, inoltre, gioca un ruolo fondamentale nella teoria, come sopra illustrato, giustificando l'idea di eguaglianza procedurale, che è parte integrante del funzionamento delle procedure. Ora, l'idea di dignità è assunta prima della procedura o è un prodotto della procedura? Per come è presentata, la teoria sembra assumere la dignità delle persone, e non derivarla dalle procedure. Molte teorie liberali condividono questa assunzione, e non la ritengono problematica, perché la teoria deve partire da qualcosa. Ma la dignità è un principio normativo, non un'assunzione fenomenologica o fattuale. E conferisce alla teoria una propria specificità che la contraddistingue da altre teorie rivali o alternative. Questa assunzione potrebbe creare problemi per l'agnosticismo e la neutralità.

Ogni elemento morale assunto *ex ante* potrebbe generare un'incompatibilità con lo scetticismo morale. Una prospettiva scettica coerente dovrebbe infatti negare la possibilità di un principio morale generale di questo tipo. Per lo scettico, le parti di un conflitto accettano di adottare la prospettiva della giustizia nelle interazioni non perché ogni essere umano è dotato di dignità – tesi su cui lo scettico non si può impegnare – ma sulla base di ragioni contingenti e idiosincrasie personali verso i conflitti.

Un problema simile si porrebbe per il costruttivismo. Uno dei punti di forza di una teoria costruttivista è quello di giungere a conclusioni normative oggettive senza partire da presupposizioni normative. L'idea di dignità, quindi, dovrebbe essere un prodotto della procedura, se la teoria vuole rimanere coerente con il costruttivismo. Specificare che il costruttivismo è di carattere politico, come fa l'autrice (ivi, 135), non semplifica la situazione: il costruttivismo politico richiede che almeno l'ideale di persona come libera ed eguale e l'idea di società come equo sistema cooperativo siano condivisi prima della procedura di costruzione perché questa possa produrre i principi di giustizia desiderati. Ma questo significherebbe tagliare fuori dalle parti in questione

il gruppo D, di cui si è discusso nel paragrafo precedente, non accettando questi ideali.

Rimane, infine, la prospettiva del realismo morale. Per quanto riguarda la dignità, i realisti potrebbero accettare che questo principio descriva una verità morale fondamentale. Ma i realisti difficilmente accetterebbero tutto l'impianto procedurale della teoria della giustizia nelle interazioni, se non con una funzione del tutto strumentale. Se il realismo fosse vero, e se le verità morali fossero conosciute – assunzioni molto forti, sicuramente – non avremmo bisogno di ascoltare l'altra parte: ci sarebbe una e una sola soluzione corretta; l'*impasse* rappresenterebbe nient'altro che uno sforzo inutile di chi cerca di imporre agli altri la propria visione falsa del mondo. Il realismo potrebbe accettare la parte procedurale della teoria, quindi, come strumento per scoprire qual è la verità morale. Ma le procedure non avrebbero alcuna funzione giustificatoria: quello che conta come moralmente vero, corretto od oggettivamente giustificato non dipende in alcun modo né dalla corretta esecuzione di una procedura, né dal suo esito.

Per tutte queste ragioni, la giustizia nelle interazioni fatica a mantenere una prospettiva metaetica veramente neutrale. Ovviamente, come ogni lavoro filosofico, non si può dare un resoconto completo di ogni singolo aspetto o punto che viene sollevato dalla speculazione e dall'analisi. Ma visto che questa è una teoria forte e ambiziosa, ci potrebbero essere le risorse interne per presentarla non solo come un tentativo di rispondere al problema del disaccordo e dei conflitti all'*impasse*, ma anche come un primo passo per gettare le basi di una teoria generale della normatività delle interazioni tra agenti morali.

## BIBLIOGRAFIA

- Bedi S. (2007), "What is so special about religion? The dilemma of the religious exemption", *The Journal of Political Philosophy*, vol. 2, pp. 235-249
- Bocchiola M. (2012), "Liberalism, containment, and education", *Philosophy and Public Issues*, vol. 2, n. 1, pp. 43-50
- (2015), "Neutralità della politica e parzialità delle ragioni", *Ragion pratica*, n. 45, pp. 615-625
- (2016), "Rawls e Enoch su disaccordo e ragioni", *Etica e politica*, vol. XVIII, pp. 69-88
- Carter I. (2011), "Respect and the Basis of Equality", *Ethics*, n. 121, pp. 538-571

- Ceva E. (2010), “«Anything goes?». La giustizia procedurale e il disaccordo morale”, *Filosofia e questioni pubbliche*, vol. 14, pp. 69-85
- (2016), *Interactive Justice. A Proceduralist Approach to Value Conflicts in Politics*, London, Routledge
- Del Bò C. (2014), *La neutralità necessaria*, Pisa, Ets
- Enoch D. (2015), “Against public reason”, in D. Sobel, P. Vallentyne e S. Wall (a cura di), *Oxford Studies in Political Philosophy*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, pp. 112-142
- Feinberg J. (1970), “The nature and value of rights”, *The Journal of Value Inquiry*, n. 4, pp. 243-257
- Gauss G. (2011), *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge, Cambridge University Press
- Newey G. (1997), “Metaphysics postponed: Liberalism, pluralism, and neutrality”, *Political Studies*, n. 45, pp. 296-311
- Quong J. (2011), *Liberalism Without Perfection*, Oxford, Oxford University Press
- Rawls J. (1994), *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Milano, Edizioni di Comunità; ed. or. *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993
- (2001), “Un riesame dell’idea di ragion pubblica”, in *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Milano, Edizioni di Comunità, pp. 275-326; ed. or. “The idea of public reason revisited” [1997], *The University of Chicago Law Review*, vol. 64, n. 3, pp. 765-807