

Adele Lebano

THICK LIBERALISM? UNA RASSEGNA SUL LIBERALISMO PERFEZIONISTA

working paper

 Centro Einaudi

N3 2009



Laboratorio di Politica Comparata
e Filosofia Pubblica

ADELE LEBANO

THICK LIBERALISM?
UNA RASSEGNA SUL LIBERALISMO PERFEZIONISTA

Centro Einaudi • Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica
con il sostegno della Compagnia di San Paolo

Working Paper-LPF n. 3 • 2009

© 2009 Adele Lebano e LPF • Centro Einaudi

Adele Lebano è dottore di ricerca in Studi politici (Università degli Studi di Milano). I suoi interessi sono rivolti alla filosofia politica contemporanea, principalmente nella sua variante analitica, con particolare riferimento ai diversi resoconti del liberalismo e ai loro effetti sul trattamento teorico e pratico di preferenze e scelte individuali.

adele.lebano@unimi.it

Il **Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica** promuove attività di studio, documentazione e dibattito sulle principali trasformazioni della sfera politica nelle democrazie contemporanee, adottando sia una prospettiva descrittivo-esplicativa che una prospettiva normativa, e mirando in tal modo a creare collegamenti significativi fra le due.

L'attività del Laboratorio, sostenuta dalla Compagnia di San Paolo, si concentra in particolare sul rapporto fra le scelte di policy e le cornici valoriali all'interno delle quali tali decisioni sono, o dovrebbero essere, effettuate.

L'idea alla base di questo approccio è che sia non solo desiderabile ma istituzionalmente possibile muovere verso forme di politica «civile», informate a quel «pluralismo ragionevole» che Rawls ha indicato come tratto caratterizzante del liberalismo politico. Identificare i contorni di questa nuova «politica civile» è particolarmente urgente e importante per il sistema politico italiano, che appare ancora scarsamente preparato ad affrontare le sfide emergenti in molti settori di policy, dalla riforma del welfare al governo dell'immigrazione, dai criteri di selezione nella scuola e nella pubblica amministrazione alla definizione di regole per le questioni eticamente sensibili.

LPF • Centro Einaudi
Via Ponza 4 • 10121 Torino
telefono +39 011 5591611 • fax +39 011 5591691
e-mail: segreteria@centroeinaudi.it
www.centroeinaudi.it

INDICE

THICK LIBERALISM?	
UNA RASSEGNA SUL LIBERALISMO PERFEZIONISTA	5
0. Neutralità e liberalismo: false friends?	5
1. «Sceglersi la vita». La centralità della nozione di vita buona nell'argomento milliano sulla libertà	8
2. La priorità del giusto sul bene e l'argomento antiperfezionista di Rawls	12
3. Thin and thick liberalism	17
4. Perfezionismo liberale: la buona autonomia	20
5. Liberalismo perfezionista: falsificare la neutralità	25
6. Si può parlare di liberalismo perfezionista? Effetti imprevisti del confronto tra perfezionismi liberali «forti» e «deboli»	29
7. Conclusioni: verso un liberalismo «spesso»	31
Riferimenti bibliografici	35

PAROLE CHIAVE

liberalismo, perfezionismo, neutralità

ABSTRACT

THICK LIBERALISM?**UNA RASSEGNA SUL LIBERALISMO PERFEZIONISTA**

A partire dalle ambiguità del liberalismo milliano, dovute alla centralità che vi assume la nozione di vita autonoma come vita buona, si mette in rilievo che la tensione tra il giusto e il bene è interna all'argomento liberale. Il paper esamina la distinzione tra un paradigma politico centrato sul giusto e neutrale al bene e un paradigma politico che, per diverse ragioni e con diverse modalità, considera problematica la neutralità del giusto al bene. Tale distinzione riguarda due concezioni di liberalismo ma non separa il liberalismo da un approccio che gli è estraneo: liberalismo neutralista e liberalismo perfezionista vengono presentati come due concezioni distinte del medesimo concetto. Se il liberalismo politico si ripromette di lasciare agli individui il compito di modulare i propri ideali di vita buona in riferimento a un *framework* neutrale di principi politici, il liberalismo perfezionista entra nel merito di questa modulazione tra ciò che è bene e ciò che è giusto per favorire scelte e attitudini individuali oltre che forme istituzionali e politiche. A una giustificazione neutrale del liberalismo si contrappone così una giustificazione liberale del liberalismo.

THICK LIBERALISM? UNA RASSEGNA SUL LIBERALISMO PERFEZIONISTA

I now looked upon the choice of political institutions as a moral and educational question more than one of material interests, thinking that it ought to be decided mainly by the consideration, what great improvement in life and culture stands next in order for the people concerned, as the condition of their further progress, and what institutions are most likely to promote that. (J.S. Mill, *Autobiography*, 1873)

0. NEUTRALITÀ E LIBERALISMO: FALSE FRIENDS?

È quello che John Rawls chiama «il fatto del pluralismo» a motivare la difesa liberale della neutralità. Dato il conflitto insanabile¹ tra le opposte credenze sulla vita buona, la neutralità viene proposta come unica via possibile per sciogliere il conflitto metafisico nell'accordo politico. Uno stato liberale deve essere in grado di giustificare le proprie decisioni politiche sulla base di ragioni equidistanti dalle diverse idee di vita buona, cioè di ragioni neutrali². La giustificazione pubblica di uno stato liberale, in cui si è sedimentato quel capovolgimento radicale che consiste nell'assegnare, per così dire, l'onere della prova di legittimità ai governanti, deve essere una giustificazione in grado di persuadere chiunque sia soggetto al potere di questo stesso stato, indipendentemente dalle sue credenze metafisiche.

Uno stato liberale dovrebbe limitarsi a creare e proteggere i diritti e doveri che garantiscono, per dirla con Rawls, il «pavimento morale» condiviso su cui gli indivi-

¹ Nel suo libro del 1993, *Political Liberalism*, Rawls presenta la teoria del liberalismo politico, fornendo un contributo importante e imprescindibile al dibattito contemporaneo sul liberalismo. In questo libro il pluralismo assume particolare centralità in quanto fatto caratteristico delle liberaldemocrazie contemporanee. Accanto al pluralismo le società liberali sono caratterizzate dal disaccordo ragionevole, dovuto alla difficoltà di convincere chi crede in un ideale di vita buona diverso della superiorità di alcuni modi di vita (Rawls 1993, Larmore 1987).

² Secondo questa accezione di neutralità, un'accezione coerente con l'esperienza comune di politiche che avvantaggiano alcuni individui più di altri, sono le procedure a dover essere neutrali, non i loro risultati. Ciò significa che indipendentemente dal fatto che una *policy* abbia un impatto più benefico su alcuni, la sua legittimità è garantita dalla capacità dello stato di giustificarla sulla base di argomenti neutrali rispetto ai diversi progetti di vita individuali.

dui hanno la possibilità di costruire le proprie scelte di vita. Gli individui, nella loro vita di tutti i giorni, devono essere liberi di perseguire i diversi ideali di vita buona e di decidere sulla base di essi come condurre la propria esistenza. Viceversa, le decisioni politiche devono essere indifferenti alle idee di bene: una decisione è neutrale se, indipendentemente dai suoi effetti, è intrapresa sulla base di ragioni neutre, che non si appellano ad alcuna idea controversa. La neutralità così intesa ha una natura procedurale e negativa. Lo stato liberale è neutrale non in quanto promuove una particolare condizione del vivere sociale chiamata neutralità, ma fintanto che l'ideale di neutralità lascia ampio spazio a diversi possibili obiettivi liberali. Gli unici obiettivi vietati sono quelli che non possono essere giustificati in base ad argomenti neutrali (Larmore 1987). Così si possono avere, fatto salvo il rispetto per l'ideale di neutralità, stati liberali che restringono il più possibile il loro intervento nella sfera sociale o, al contrario, danno vita a politiche di intervento, per esempio su occupazione, istruzione, sanità.

Va evidenziato che la neutralità appena descritta è una neutralità politica, non pretende cioè di estendersi all'ambito delle interazioni tra persone nella sfera non politica. È la stessa forma di neutralità che Rawls incorpora nella «posizione originaria» (Rawls 1971). L'ignoranza metafisica ha precisamente lo scopo di rendere i principi che saranno scelti equidistanti dalle diverse idee di bene. Da questo modo di intendere la neutralità sembra conseguire che solo la libertà negativa, come libertà di non essere impediti nel perseguimento dei propri piani di vita, può costituire un ideale politico, vale a dire un ideale che uno stato liberale deve impegnarsi a proteggere. La libertà positiva, in quanto realizzazione di sé, rientra tra gli ideali di vita buona, non politici, che sono molti e contrastanti, e quindi esula dalla sfera di competenza dello stato³.

In contrasto con questa prospettiva, un'altra variante del liberalismo contemporaneo ha richiamato l'attenzione sugli impegni metafisici sottesi a istituzioni e politiche liberali. D'altra parte un rawlsiano ortodosso come Macedo insiste sulla necessità di ridescrivere gli impegni del liberalismo in modo positivo, mostrando che il liberalismo si schiera, non resta indifferente rispetto alle diverse visioni del mondo. Se così non fosse, se il liberalismo non sottintendesse determinati ideali e non altri, non potrebbe rendere ragione della sua insistenza sull'eguale rispetto, né della sua intolleranza verso visioni del bene che violano i diritti liberali. Il liberalismo include valori politici positivi e istituzioni e pratiche che li incarnano e promuovono (Macedo 1990). Per questa ragione il liberalismo non è neutro, ma attraverso le sue pratiche e istituzioni plasma un certo «carattere liberale».

In base alle stesse premesse antineutralistiche, Galston definisce una concezione di bene liberale da cui fa derivare le politiche liberali e la contrappone all'approccio

³ Ci si potrebbe chiedere se le uguali libertà di cittadinanza garantite dal primo principio di giustizia siano libertà positive, ma Rawls nel paragrafo dedicato al concetto di libertà preferisce non entrare nel merito della controversia sul significato primo del concetto (Rawls 1971, 201). Il primo principio di giustizia è un principio milliano, fa riferimento alla difesa della massima libertà di ciascuno, compatibilmente con quella altrui.

rawlsiano che, per pacificare e stabilizzare la politica, espunge da essa gli appelli a qualsiasi concetto di bene fondativo del liberalismo. Autori come Galston, Raz, Macedo, Hurka, Kateb suggeriscono di osservare la neutralità liberale più da vicino per scoprire che essa è «un miraggio» (Macedo 1990) e come tale tende a scomparire o quantomeno a mostrare alcune ombre, nel momento in cui tentiamo di afferrarla. La neutralità liberale si rivela selettiva rispetto ai piani di vita e alle idee di bene che è disposta a ospitare. L'eguale rispetto è in realtà riservato a chi condivide un certo modo di intendere la comune umanità, un modo di essere umani contraddistinto da riflessività e disposizione all'ascolto delle ragioni altrui.

La tradizionale versione della neutralità da cui gli autori sopra citati, Rawls compreso, si distanziano, non riesce a rendere conto di come nell'opera di John S. Mill (che Larmore stesso nomina, insieme a Kant, tra i fautori della libertà negativa) la difesa della libertà negativa⁴ possa affiancare la descrizione di un certo ideale di vita, un ideale in base al quale Mill valuta la vita di un Socrate infelice sempre preferibile alla vita di un maiale soddisfatto (Mill 1863). Uno stato liberale, afferma Mill, deve impegnarsi a dare sostanza a questo ideale di vita buona come vita scelta attraverso le istituzioni e l'educazione. Tale ideale di vita garantisce, nel resoconto milliano, la più ampia ospitalità alle scelte individuali. La domanda è se Mill, nel momento in cui difende un preciso ideale di vita, e quindi un concetto di libertà più «spesso» di quello negativo, smetta di essere liberale per sprofondare nelle paludi perfezionistiche. Eppure Mill, come Larmore stesso ricorda, giustifica la neutralità liberale proprio perché favorisce l'ideale di vita che egli ritiene superiore: una vita scelta senza interferenze esterne.

Nel caso di Mill abbiamo una difesa del principio di neutralità in quanto ospitale nei confronti di diverse concezioni di vita buona, ma si tratta di una difesa paradossale perché proposta a partire da una di queste concezioni. Tuttavia, questo è proprio il principale motivo del contendere tra liberali e perfezionisti. In particolare, il perfezionista accusa il neutralista di non avere consapevolezza degli ideali «comprensivi»⁵, cioè degli ideali di vita buona, sottesi ai suoi ideali politici⁶. Detto più esplicitamente, lo accusa di non vedere che gli ideali politici hanno alla base alcune visioni di vita buona e non altre. A proposito della scomposizione del legame necessario tra neutralità e liberalismo operata dal perfezionismo, Wall sottolinea:

⁴ Il famoso principio antipaternalistico milliano.

⁵ La nozione è introdotta da Rawls per distinguere la sua concezione politica di giustizia da concezioni morali, come l'utilitarismo, definite, appunto, «comprehensive» (si veda in particolare Rawls 1993, 11-15).

⁶ È proprio su questo punto che le distinzioni tra possibili varianti di liberalismo forte o «spesso» (*thick*) diventano difficili. Il perfezionismo è una di queste varianti, ma l'imputazione di falsa neutralità da esso sollevata è condivisa anche da fautori di un liberalismo politico, più «schierato», che non si dichiara indifferente a visioni di mondo e ideali diverse, ma includa valori politici positivi e pratiche che li promuovono. Proprio in ragione di questo inspessimento dalla posizione rawlsiana, autori come Lund (1996), Wall e Klosko (2003), Biondo (2005) citano Macedo tra i liberali che mettono in discussione il ruolo della neutralità e tendono a posizioni perfezioniste.

The state should not strive to be neutral between conceptions of the good, but should promote valid or sound conceptions of the good and discourage worthless one. Perfectionism arose largely in reaction to claims made for neutrality, with its proponents arguing either that neutrality is an unworkable principle and/or that the state has a duty to promote good activities and discourage bad ones (Wall e Klosko 2003, 1).

Quella di Mill è una difesa non neutrale della neutralità, una difesa perfezionista, appunto. Ciò, naturalmente, non significa che i nemici del perfezionismo, Rawls incluso, etichettino Mill come non liberale. Il punto interessante è che la difesa eccentrica del liberalismo proposta da Mill apre uno spazio di confronto di maggiore respiro tra liberalismo neutralista e perfezionismo, uno spazio in cui essi vanno qualificandosi non come paradigmi alternativi, ma come due versioni dello stesso paradigma liberale. Rawls ha bene in mente questa distinzione tra diverse concezioni dello stesso concetto di liberalismo quando distingue il proprio liberalismo *politico* dal liberalismo *comprensivo* o filosofico di Mill e Kant.

La prima parte di questo contributo è dedicata a Mill, che fornisce, potremmo dire, la sintassi per pensare un liberalismo più «spesso» o perfezionista. Nella seconda parte si esaminano la critica di Rawls al perfezionismo e il dibattito che ne discende. L'ultima parte considera alcuni contributi chiave pro perfezionismo e i problemi che aprono.

1. «SCEGLIERSI LA VITA». LA CENTRALITÀ DELLA NOZIONE DI VITA BUONA NELL'ARGOMENTO MILLIANO SULLA LIBERTÀ

La preoccupazione per le condizioni che rendono possibile condurre una vita *oggettivamente* buona è al centro della difesa milliana della libertà individuale. Si deve quindi notare subito che l'apprezzabilità di tale vita non può essere stabilita soggettivamente, considerandola cioè dipendente da voleri e preferenze contingenti. L'argomento in favore della libertà si dispiega, infatti, a partire dall'individuazione di un ideale di vita buona.

Se la gente si rendesse conto che il libero sviluppo dell'individualità è uno degli elementi del bene comune; che non solo è connesso a tutto ciò che viene designato in termini di civiltà, istruzione, educazione, cultura, ma è di per se stesso parte e condizione necessaria di tutte queste cose (Mill 1859, trad. it. 2002, 68).

La libertà di scegliersi la vita non è puro precipitato delle preferenze empiriche, ma esercizio di «tutte le facoltà» che contraddistinguono la nostra umanità ai suoi livelli più alti: la percezione, il giudizio, il discernimento, l'attività mentale e la preferenza morale, dice Mill, si esercitano soltanto nelle scelte.

Analizzando l'argomento sulla libertà e rileggendolo, per così dire, a partire dalla fine, emerge una peculiare concezione di scelta individuale che ha toni fortemente oggettivistici. La scelta perorata da Mill è «buona» solo a condizione di mettere in

campo le suddette facoltà umane. Si tratta di una nozione di scelta piuttosto esigente, che non si esaurisce nell'espressione delle preferenze attuali, poiché esse potrebbero discendere da automatiche adesioni alle consuetudini (il conformistico fare qualcosa perché gli altri lo fanno) o dall'abitudine ad anticipare i desideri del padrone (l'interiorizzazione delle regole del patriarcato da parte delle donne). La scelta che realizza la libertà è, nel resoconto di Mill, una scelta che risponde a determinati standard oggettivi, è una scelta che attualizza le nostre potenzialità di individui razionali e autonomi, in grado di analizzare le condizioni delle proprie azioni. È, in breve, una scelta libera solo quando ponderata, oltre che autentica.

Mill raccomanda di non entrare nel merito dei contenuti specifici delle scelte che realizzano l'individualità – andrebbe a detrimento della loro spontaneità –, ma sottolinea anche la rilevanza dell'elemento qualitativo delle preferenze che conducono alle scelte. Il riferimento qui è non soltanto alle facoltà umane più alte che devono esercitarsi nelle scelte (*On Liberty*), è anche alla distinzione tra piaceri *higher* e *lower* sviluppata in *Utilitarianism*.

In che senso Mill distingue le preferenze, e i progetti di vita che ne derivano, in base alla loro qualità? Mill rintraccia una discontinuità tra preferenze individuali e benessere collettivo: alcune preferenze sono più desiderabili, alcuni progetti di vita sono superiori ad altri intrinsecamente, vale a dire indipendentemente dal loro produrre una maggiore quantità di piacere. Le preferenze di Socrate saranno più difficili da soddisfare, e quindi contribuiranno quantitativamente meno al calcolo complessivo del benessere perché in un dato momento *t* saranno verosimilmente non appagate, ma la loro superiore qualità le rende migliori e, in quanto tali, preferibili alle preferenze, verosimilmente appagate nello stesso momento *t*, di un maiale. Una società che favorisca la realizzazione di preferenze facili, che massimizzi il benessere di una «comunità suina», ma non protegga le condizioni per l'esercizio della scelta individuale, depriva gli individui delle loro potenzialità di giudizio, intelligenza e moralità.

L'argomento di Mill in *Utilitarianism* è teso ad affermare l'esistenza di modi di vita superiori in sé, indipendentemente dal consenso che venga loro tributato dalle preferenze delle persone, anche della maggioranza di esse. Nello specifico, i modi di vita superiori, i più desiderabili, sebbene non necessariamente i più desiderati, sono quelli che realizzano l'individualità intesa come ideale di vita buona. Il problema che Mill si trova a dover fronteggiare è quello del bilanciamento tra l'oggettività di una tale nozione di vita buona e il valore delle preferenze individuali, incorporato nel principio antipaternalistico. *On Liberty* è un argomento sulla natura e i limiti del potere che può legittimamente essere esercitato dalla società sugli individui: è alla questione della tensione tra società e individui che occorre fare riferimento, al pericolo di dispotismo dell'opinione pubblica, più che dello stato.

McPherson (1982) osserva che *On Liberty* non è principalmente un trattato contro l'intromissione dello stato nel perseguimento dei piaceri individuali, e sottolinea

come in esso Mill offra argomenti per distinguere tra i contesti politici che consentono la realizzazione dell'individualità e quelli che, esimendosi dall'educare all'esercizio delle prerogative umane per eccellenza, sottomettono l'individualità al conformismo sociale. La realizzazione dei piaceri più alti che discendono dall'esercizio delle nostre facoltà intellettive e morali si traduce in un vantaggio per l'intera società, ma è in primo luogo espressione di quella individualità che costituisce l'ideale milliano di vita buona. Un ideale che ripropone la speciale versione di etica utilitaristica presentata da Mill nel suo testo del 1863. La difesa milliana dell'individualità come massima espressione di ciò che ci rende umani si salda all'etica utilitaristica della massimizzazione della felicità. L'eccentricità della posizione di Mill sta nella sua difesa della scelta libera e ponderata come massima espressione della singolarità di ciascuno e, al tempo stesso, come modo più efficace perché sia massimizzato il bene collettivo, qui inteso come la più grande felicità per il maggior numero di persone⁷. Nel calcolo utilitaristico milliano è la qualità della felicità a pesare, e questa qualità dipende direttamente dalla qualità delle scelte individuali che trovano spazi di esercizio entro il contesto sociale generale. Tale insistenza sugli aspetti qualitativi rende l'utilitarismo di Mill meno neutro, o meno indifferente, di quello classico alle singolarità individuali. Una felicità qualitativamente rilevante si ottiene solo a condizione di favorire l'esercizio di una scelta libera da parte di agenti individuali; a condizione di rimuovere ostacoli alla scelta supportando lo sviluppo di tratti del carattere che indirizzino le preferenze individuali alla piena realizzazione di sé. La felicità non è indipendente dalle circostanze interne. Il carattere degli individui, così come i fattori storico-culturali più ampi che influenzano le personalità, producono in ciascuno una specifica prospettiva che facilita la percezione di alcune cose e ne fa trascurare o dimenticare altre. Nel giudicare la felicità o infelicità è necessario tenere conto di queste circostanze interne. Non è sufficiente saper calcolare le conseguenze, ma è indispensabile essere «giudici competenti» che sappiano comprendere mettendosi, dice Mill, immaginariamente dal punto di vista di chi sceglie. In questo assumere la prospettiva particolare di chi guarda troviamo un ulteriore indizio dell'importanza della separatezza degli individui e della ricerca di un bilanciamento tra dimensione individuale e sociale.

C'è un ulteriore aspetto di questa difesa della libertà che deve essere sottolineato. La libertà di scegliersi la vita è giustificata da Mill non in quanto funzionale all'utilità sociale, ma in quanto funzionale alla verità. Nel secondo capitolo di *On Liberty* Mill argomenta in favore della libertà di opinione in quanto preconditione necessaria per la libertà di scelta e la libertà di azione, e giustifica il nesso tra queste due libertà in virtù del loro potere di smuovere le false credenze. Per contrastare l'opinione comune e la «magica influenza della consuetudine» che, mascherata da natura, riduce al silenzio «ogni dubbio sulle norme di condotta che gli uomini si impongono a vicenda», dice Mill, è necessario favorire l'eccentricità intesa come espressione delle voci individuali. Fare causa comune con gli eretici offre alternative all'ortodossia sociale originata dai gusti della maggioranza dominante.

⁷ Sulle ambiguità del pensiero di Mill si veda in particolare Gray 1979.

Ovunque il dispotismo della consuetudine si erge a ostacolo del progresso umano, ed è in costante antagonismo con quella disposizione a tendere verso qualcosa che sia migliore dell'abitudine, chiamata, secondo le circostanze, spirito di libertà o di progresso o di innovazione. Lo spirito di progresso non è sempre spirito di libertà, perché può allinearsi localmente e temporaneamente con chi si oppone al progresso; ma la libertà è l'unico fattore infallibile e permanente di progresso, poiché fa sì che i potenziali centri indipendenti di irradiazione del progresso siano tanti quanti gli individui. Tuttavia il principio progressivo, sia sotto forma di amore per la libertà sia di amore del nuovo, è antagonistico alla consuetudine, poiché implica inevitabilmente l'emancipazione dal suo giogo; e il conflitto tra i due è il motivo conduttore della storia umana (Mill 1859, trad. it. 2002, 81).

È eccentrico chi non si accontenta di assorbire passivamente dottrine ricevute in eredità, ma al contrario fa valere la sua individualità contro il potere dell'abitudine mediante l'esercizio della scelta. Addestrarsi nella capacità di desiderare, discernere, valutare è ciò che ci rende noi stessi. In questo invito, di gusto socratico-platonico, alla vita esaminata troviamo la matrice perfezionistica che contraddistingue l'argomento liberale di Mill. Nel suo voler tenere insieme la preoccupazione deontologica per l'individualità e l'attenzione per la felicità del maggior numero, a patto che sia, come abbiamo visto, una felicità qualificata, il liberalismo milliano rivela la sua originalità e apre la strada a una riconsiderazione della tensione tra liberalismo e perfezionismo.

In filosofia politica il termine «perfezionismo» fa riferimento a un resoconto oggettivistico della vita buona, a un ideale di vita definibile indipendentemente dai soggetti empirici. La bontà dell'ideale è indipendente dal consenso dei soggetti. Immaginiamo una società in cui gli individui avessero perduto qualsiasi capacità di esercitare le facoltà intellettive e morali di giudizio e scelta e si fossero trasformati in creature passive incapaci, dalla loro prospettiva, di riconoscere il minimo valore a queste facoltà; nondimeno, giudizio e scelta resterebbero, nella prospettiva perfezionistica milliana, elementi essenziali alla realizzazione dell'individuo, beni in sé. Analogamente, una società suina che irridesse all'esistenza socratica perché difficilmente appagabile e, in ultima istanza, inconcludente, non ridurrebbe il valore oggettivo dell'ideale della vita esaminata.

Il caso più complicato cui fanno riferimento gli oppositori del perfezionismo, e tra questi Rawls, è rappresentato dal fatto del pluralismo e dal disaccordo ragionevole che ne deriva (Rawls 1993). Cosa accade quando i membri di una società, ciascuno nel libero esercizio delle proprie umane capacità di percezione, desiderio, giudizio, giungono a formulare idee di bene diverse, e spesso confliggenti, e non sono in grado di persuadere i sostenitori di idee di bene differenti della verità delle proprie credenze? In questo caso, da quello stesso esercizio dell'individualità che è un bene in sé conseguono visioni diverse del bene, e lo stato liberaldemocratico, per garantire eguali diritti a queste diverse concezioni, si astiene dal propugnare una sua particolare visione del bene. Dato il fatto del pluralismo, lo stato liberale deve mantenersi equidistante dalle diverse credenze metafisiche, per restringere l'ambito della

sua ingerenza a quanto attiene al giusto su questioni che riguardano le istituzioni di base del nostro vivere in società.

La teoria del liberalismo da cui la concezione rawlsiana di giustizia politica deriva ha subito, nel passaggio da *A Theory of Justice* (TJ) a *Political Liberalism* (PL), una trasformazione radicale per quanto attiene alla sua giustificazione. TJ viene criticata dal suo stesso autore perché propone una tesi morale liberale, che entra nel merito del come gli individui dovrebbero condurre la loro vita, come premessa a una tesi liberale sulla giustizia. Il liberalismo difeso da Rawls in PL intende distinguersi dal liberalismo perfezionistico di Mill, che si fonda su un preciso ideale di vita buona, ma fin dall'inizio in TJ Rawls definisce la sua posizione in antitesi al perfezionismo. La scelta dei principi di giustizia viene operata sotto velo di ignoranza da parti che ignorano le loro concezioni sul bene, in questo modo istituzioni e pratiche regolate da principi di giustizia non propenderanno verso alcuna idea di bene a scapito delle altre. L'antiperfezionismo rawlsiano diventa più esplicito in PL con l'introduzione della distinzione tra dottrine «comprehensive» – che includono concezioni sul valore della vita umana, sulla virtù e sugli ideali del carattere – e dottrine politiche di giustizia, e con la volontà di rendere conto del «fatto del pluralismo», e del disaccordo che ne deriva, proponendo una concezione di giustizia «politica non metafisica» (Rawls 1985). Una dottrina «non metafisica» nel duplice senso di meno estesa, perché limitata alla struttura di base delle società liberaldemocratiche, e di meno profonda (*shallow*) rispetto alle ambiziose teorie morali comprehensive. Si tratta cioè di una teoria svincolata da teorie metafisiche profonde, che sceglie di restare alla superficie e quindi non ha bisogno di interrogarsi sulla veridicità delle credenze metafisiche perché prescinde da esse. Così facendo, Rawls intende proporre una tesi sulla giustizia in grado di transcendere il disaccordo senza diventare unilateralmente oppressiva (Raz 1990). Se la giustizia si fondasse su idee di bene controverse, la stabilità delle istituzioni liberali si otterrebbe solo attraverso l'imposizione coercitiva di una di esse.

2. LA PRIORITÀ DEL GIUSTO SUL BENE E L'ARGOMENTO ANTIPERFEZIONISTA DI RAWLS

Nel suo primo libro Rawls si domanda se uno standard perfezionista che definisce quali idee di vita buona sono desiderabili, o realizzano l'eccellenza degli individui, possa guidare le scelte che riguardano la struttura di base della società, cioè il modo in cui le istituzioni fondamentali distribuiscono costi e benefici della cooperazione (Rawls 1971, 325). In particolare, si tratta di chiarire se un simile standard possa avere un ruolo nella scelta dei principi di giustizia, prima, e successivamente nell'uso di questi principi per disegnare ordinamenti costituzionali e scegliere leggi e politiche. Nel valutare l'appropriatezza politica di uno standard perfezionista, Rawls afferma che un principio di perfezione adatto alla politica dovrebbe essere in grado di stabilire una gerarchia tra obiettivi da perseguire nella regolazione della struttura di base, ma per farlo dovrebbe essere un principio condiviso. Le parti in

posizione originaria tuttavia non condividono una concezione del bene e sono reciprocamente disinteressate (incapaci quindi di operare confronti tra interessi propri e altrui). Sanno solo di avere interessi morali e religiosi e altri «obiettivi culturali», di cui per il momento non conoscono i contenuti, che devono essere rispettati. Così, non sapendo quali idee di bene sosterranno, le parti decidono di scegliere principi di giustizia che non favoriscano alcuna concezione del bene in particolare. Le parti non possono fare affidamento su un principio di perfezione condiviso; possono solo accordarsi a che ciascuna parte goda della più grande eguale libertà compatibilmente con la libertà delle altre.

Il rifiuto del principio perfezionistico è costruito sulla distinzione tra sfera politica e sfera non politica (che Rawls nelle pagine dedicate al perfezionismo chiama «la vita di ogni giorno»). Un principio perfezionistico può valere solo nella sfera non politica. È in questo ambito, infatti, che una teoria del valore rispetto alla quale valutare i progetti di vita individuali può trovare posto. È indubbio che alcuni progetti di vita siano di più alto valore, realizzino nella loro forma più compiuta gli elementi che ci contraddistinguono in quanto esseri umani. Questo, tuttavia, non significa che l'eguale libertà non debba valere per tutti. Il principio di eguale libertà discende direttamente dal nostro essere individui razionali, che sanno dotarsi di un sistema coerente di fini individualmente scelti e possiedono la capacità di sviluppare un concetto di giustizia. L'eguale libertà spetta a tutti, indipendentemente dai fini particolari cui ci si indirizza. L'individuo e la sua capacità di scelta sono, nella concezione di Rawls, sovraordinati rispetto ai fini contingenti, fini che di volta in volta saranno l'oggetto della scelta. La priorità del giusto rispetto al bene sta in questo. Per quanto, ad esempio, l'esistenza di un artista abbia, in senso assoluto, più valore rispetto a quella di un pilota di Formula 1, ciò non ha alcun effetto sul principio di eguale libertà, che vale per entrambi.

Se, come abbiamo visto, l'accordo su principi di giustizia è requisito per una società bene ordinata per stabilire priorità tra rivendicazioni egualmente legittime, allo stesso modo è necessaria la varietà delle concezioni di bene, perché essa discende direttamente da quella personalità morale che ci caratterizza in quanto esseri umani. La valutazione dei principi di giustizia avviene sotto velo di ignoranza (al buio di qualsiasi ideale di vita buona), mentre la valutazione su cosa sia bene per una persona si fonda su quella che Rawls chiama la «conoscenza completa dei fatti» (Rawls 1971, 448), poiché la scelta di un piano di vita dipende dalle nostre idee sulla vita buona e dalla conoscenza della nostra posizione particolare nella società.

Nei suoi scritti successivi a TJ, Rawls cerca di mostrare in che modo la sua concezione di giustizia è compatibile con il pluralismo ineliminabile che caratterizza le società liberaldemocratiche contemporanee. L'idea cardine del suo progetto è la possibilità di accordo di tutti i cittadini sui principi politici fondamentali. Per realizzare questo accordo, Rawls introduce la distinzione, assente in TJ, tra concezioni comprensive e concezioni politiche della giustizia. Mentre le prime sono generali e pervasive, si indirizzano a tutti gli aspetti della vita e presuppongono nozioni di

vita buona, ideali di virtù della persona e del carattere, le seconde hanno un oggetto limitato – la struttura di base dei regimi democratici costituzionali – e non presuppongono credenze religiose o filosofiche, non si fondano su ideali di vita buona (Rawls 1988, 252). Dal carattere non comprensivo della concezione di giustizia consegue la neutralità dei suoi scopi: istituzioni e politiche disegnate in riferimento ai principi di giustizia possono guadagnarsi l'accordo dei cittadini indipendentemente dalle loro credenze sulla vita buona. Si tratta, infatti, di istituzioni e politiche che non penalizzano, né premiano pregiudizialmente, alcuna di queste credenze. Rawls sottolinea, tuttavia, che il liberalismo politico può comunque, indirettamente, come ricaduta delle istituzioni e politiche che lo animano, appoggiare alcuni tratti morali o alcune virtù politiche, per esempio le virtù della cooperazione sociale equa, della *civility* e della tolleranza, della ragionevolezza. Ammettere la rilevanza di queste virtù non conduce a uno stato perfezionista fondato su una dottrina comprensiva: virtù del carattere e idee di bene trovano posto nel liberalismo politico solo come complementi a una concezione politica di giustizia, solo fintanto che restino idee politiche, cioè condivisibili dai cittadini qualsiasi siano le loro credenze comprensive (Rawls 1993, 194). Si tratta di idee di bene e virtù politiche che Rawls definisce come intrinseche allo stile di vita liberaldemocratico, e quindi intuitivamente condivise, non fonte di disaccordo⁸.

Nel definire la sua peculiare versione di liberalismo, e la corrispondente concezione di giustizia, Rawls prende le distanze dalle versioni filosofiche o comprensive di liberalismo quali quella di Mill, basata, come abbiamo visto, su un ideale di individualità, o quella di Kant, che propone un ideale di autonomia; e prende le distanze anche dalla difesa comprensiva di una concezione di giustizia da lui stesso precedentemente elaborata⁹. L'obiettivo polemico di Rawls è, più in generale, il liberalismo perfezionista, come si preoccupa di mettere in chiaro. D'altra parte l'argomento rawlsiano, pur mantenendo fermo il suo bersaglio (il perfezionismo), si evolve nel passaggio da TJ a PL. Rawls definisce la giustificazione del liberalismo proposta in quest'ultimo testo più coerente con il suo antiperfezionismo: il liberalismo in quanto politico e non metafisico non dipende da controverse concezioni della natura umana, la priorità del giusto sul bene non è un'applicazione della filosofia morale kantiana alla politica, ma è una risposta pragmatica dettata dalle circostanze di pluralismo e disaccordo sul bene proprie delle democrazie contempo-

⁸ Si tratta di un punto molto controverso della teoria rawlsiana. I critici sottolineano come la concezione politica di giustizia difesa in *Political Liberalism* sembri avvalersi di una giustificazione circolare, che la rende ragionevole e condivisibile esclusivamente per i ragionevoli che già la condividono. È come se Rawls sovrapponesse giustificabilità e giustificazione: dal fatto che una tale concezione della giustizia è giustificata per cittadini liberaldemocratici consegue il suo essere una concezione che può guadagnare e mantenere il consenso dei cittadini liberaldemocratici. Detto in altri termini, tale concezione politica di giustizia, di cui Rawls rivendica l'indipendenza da qualsiasi dottrina comprensiva controversa, sembra in realtà dipendere da una dottrina comprensiva di liberalismo che risulta naturalmente non controversa per i liberali (Hampton 1989, Raz 1990, Sandel 1994). Questa linea critica confluisce in parte nella versione perfezionista del liberalismo oggetto di questo saggio.

⁹ Nell'introduzione a PL Rawls sottolinea la differenza tra gli scopi di TJ e quelli di PL. Nel primo testo viene proposta una dottrina morale della giustizia, generale negli scopi e non distinta da una concezione strettamente politica della giustizia, non viene cioè tracciata alcuna distinzione tra dottrine comprensive filosofiche e morali e concezioni di giustizia limitate alla sfera del politico (Rawls 1993, xv).

ranee (Sandel 1994). In PL la proposta è quella di una concezione autenticamente *politica* di giustizia, che sia in grado cioè di fare a meno di stampelle metafisiche. Lo sguardo retrospettivo che Rawls rivolge alla sua teoria della giustizia è guidato dalle critiche ricevute, in particolare quelle rivolte a sottolineare l'impraticabilità. Se l'obiettivo della giustizia come equità è quello di individuare principi che possano regolare la società liberaldemocratica assicurandone la stabilità, un edificio fondato su una dottrina morale comprensiva risulta disfunzionale allo scopo. Il fatto del pluralismo esige la messa tra parentesi delle idee di bene quando si debba decidere sui fondamentali costituzionali della società, su regole del gioco quali la distribuzione e organizzazione del potere politico, il ruolo delle diverse istituzioni politiche, i diritti individuali.

Rispetto alla questione del bene, l'atteggiamento di Rawls è, coerentemente con la sua impostazione kantiana, piuttosto severo. Il giusto non può essere sacrificato in nome di nessuna idea di bene per la società (Rawls 1993, 173). A fare problema è la tendenza delle idee sulla vita buona a sconfinare dall'ambito dei progetti di vita individuali in quello della sfera pubblica. L'individuo e la sua capacità di scelta vengono prima degli scopi che si scelgono. Solo garantendo l'immunità di questa capacità di scelta dall'invasione delle idee di bene, che per loro stessa natura intendono ordinare i fini in base al valore, è possibile rimanere fedeli al giusto. Le idee di bene, infatti, sono un precipitato delle circostanze in cui ci troviamo a vivere, sono prodotte dalla rete di interazioni sociali in cui ciascun individuo è situato, sono figlie di talenti naturali e posizioni sociali che ci capitano in sorte, ma sono anche eredità culturali rispetto alle quali l'individuo deve potersi muovere liberamente. Se tali idee entrassero nello spazio pubblico nel momento in cui è in gioco la scelta dei principi di giustizia, i principi di giustizia sarebbero il prodotto di circostanze contingenti, sarebbero relativi. Ma la concezione kantiana che Rawls ha della *moral agency* si fonda sulla scissione dell'agente della scelta dagli obiettivi che sceglie.

Al suo argomento iniziale sulla sovraordinazione del giusto rispetto al bene, Rawls aggiunge in PL considerazioni di praticabilità. Se la scelta dei principi di giustizia avvenisse a maggioranza, essi sarebbero solo il riflesso di particolari punti di vista sul mondo (in quanto tali non equidistanti, e quindi ingiusti), ma, dal momento che sulle regole del gioco si decide all'unanimità, tali principi devono guadagnarsi il consenso di ciascuno indipendentemente dai punti di vista contingenti. Il problema è quindi che, se non si neutralizzassero le idee di bene, sui principi di giustizia sarebbe impossibile accordarsi, date le contrastanti visioni di bene di cui le parti chiamate a scegliere sono portatrici. La questione, centrale in TJ, della desiderabilità (intesa come superiorità normativa) di una concezione di giustizia svincolata da punti di vista particolari, che possa valere per tutti e per ciascuno anche al variare delle posizioni sociali e delle credenze sul bene, cede il passo, in PL, alla questione della praticabilità. Il problema più urgente è che questi principi siano effettivamente individuabili, che su di essi possa esserci accordo. Ma l'accordo sui principi politici di giustizia può avere luogo solo quando si sia sgombrato il campo da ciò che

divide: le idee metafisiche del bene, per l'appunto. In PL Rawls sviluppa la sua concezione di giustizia sullo sfondo delle circostanze caratteristiche delle società liberali mature: il fatto del pluralismo e l'ineliminabile disaccordo che ne deriva. L'argomento antiperfezionista viene aggiornato in relazione alle preoccupazioni di ordine, per così dire, pratico.

In PL l'antiperfezionismo di Rawls si esprime nella sua affermazione che lo stato e i cittadini, quando siano in gioco questioni costituzionali fondamentali e di giustizia di base (i principi che governano il sistema politico, i diritti individuali, la giustizia sociale), devono prescindere da qualsiasi dottrina della vita buona. Rawls intende svincolare i principi politici giusti dalla metafisica, poiché le credenze metafisiche sono controverse, sono ciò che divide le persone che dovranno condividere gli stessi principi politici. Il disaccordo morale e metafisico non è altro che il pluralismo ragionevole risultante dall'esercizio delle proprie capacità intellettive e morali. Come tale non è mero fatto, dice Rawls, ma valore da proteggere. Se con perfezionismo si indica la dottrina secondo cui lo stato è legittimato a promuovere, attraverso le sue istituzioni e le sue pratiche, alcune visioni di bene e scoraggiarne altre, il perfezionismo rappresenta un attacco alla neutralità liberale, all'ideale di equidistanza rispetto alle visioni di bene. Per comprendere la critica che Rawls muove al perfezionismo è necessario rivolgersi alla difesa rawlsiana della neutralità. Essa si articola in due tesi principali:

- 1) principi politici giusti, cioè giustificabili, non possono fondarsi su assunti metafisici (le idee di vita buona) poiché rispetto a essi le persone ragionevoli hanno posizioni diverse e conflittuali;
- 2) in un sistema politico liberale, che rispetti cioè gli individui in quanto liberi ed eguali dal punto di vista sia dei loro poteri morali sia dei diritti politici, questi stessi individui svilupperanno idee diverse riguardo al bene e ciò produrrà un ragionevole pluralismo (il pluralismo che si produce per l'esercizio delle capacità umane di ragionamento e di giudizio).

Si può osservare come sia la nozione di razionalità sia quella di ragionevolezza siano in gioco nella tesi antiperfezionista di Rawls. Gli individui devono essere lasciati liberi di perseguire e di rivedere razionalmente le proprie visioni del bene. Gli individui sono eguali nel senso che ciascuno è dotato di queste capacità di sviluppare e rimettere in discussione le visioni del bene; sono egualmente razionali perché sono in grado di scegliere e promuovere i propri scopi esistenziali. La razionalità riguarda gli individui nella sfera non-politica, quando sono intenti a indirizzarsi ai propri ideali di vita. La ragionevolezza ha invece a che vedere con gli individui nel contesto politico, ed è la qualità che consente la cooperazione nelle società bene ordinate. Si è ragionevoli quando si è in grado di distanziarsi dalle proprie credenze sul bene in modo da convivere armoniosamente con gli altri. È grazie alla ragionevolezza che siamo in grado di assumere l'*habitus* appropriato della ragione pubblica, vale a dire la capacità di avanzare e difendere rivendicazioni supportate da buoni argomenti, da argomenti potenzialmente condivisi anche da altri.

Appare chiaro che nella prospettiva rawlsiana pretendere che lo stato supporti la propria idea di vita buona è irragionevole. Le persone ragionevoli sono consapevoli che individui «intelligenti e sensibili» hanno idee di bene diverse; i ragionevoli sanno che il disaccordo morale non nasce necessariamente dalla stupidità e dal fanatismo.

La conclusione è che lo stato deve mantenersi neutrale rispetto al bene. Non deve cioè giustificare principi, istituzioni e pratiche in riferimento a credenze metafisiche, per non assumere un atteggiamento parziale favorendo chi condivide quelle visioni e risultando illegittimo agli occhi degli altri.

3. THIN AND THICK LIBERALISM

Molti liberali contemporanei, incluso Rawls, come abbiamo visto, sono critici verso il perfezionismo inteso come tentativo di definire alcuni aspetti superiori e distintivi dell'esistenza umana, aspetti che hanno valore in sé e che dovrebbero costituire altrettanti scopi per la vita politica. Ciò che ha valore in sé è ciò a cui teniamo (*what we care about* – scrive Lynch), è il fulcro delle teorie della vita buona. Ma a ben guardare, una concezione di vita buona non è altro che

una concezione di cosa si deve cercare e di come si desidera, idealmente, vivere la propria vita (Lynch 2004, trad. it. 2007, 233).

I liberali si dividono rispetto al modo in cui la politica deve trattare le concezioni di vita buona. Abbiamo visto che il liberalismo politico di Rawls le «congela» quando si debba discutere sui fondamenti della società liberaldemocratica. Le concezioni della vita buona renderebbero il liberalismo poco ospitale e impedirebbero l'accordo politico, minacciando la stabilità delle liberaldemocrazie. Il liberalismo politico è più «sottile» o «modesto» (Raz 1990), come abbiamo visto, quanto ai suoi scopi e alla sua giustificazione, entrambi politici e non metafisici, rispetto al liberalismo perfezionista. Tuttavia, il liberalismo politico è più «spesso» del liberalismo cosiddetto empirico o del *modus vivendi*, che si giustifica come accordo strutturale e contingente su valori e politiche delle maggioranze temporanee¹⁰.

Più in generale, possiamo distinguere un liberalismo non-perfezionista o «sottile» (*thin*) da un liberalismo «spesso» (*thick*) o perfezionista. Il primo fa riferimento al principio dell'eguale rispetto – principio *morale* alla base della ospitalità o tolleranza

¹⁰ Per un resoconto approfondito del liberalismo empirico o minimo come unica versione del liberalismo in grado di proteggere la libertà individuale evitando il rischio di «giochi di prestigio totalitari», si veda Riker 1982. Questo paper non approfondisce la versione minima di liberalismo, evidentemente non perfezionista, ma si concentra sul liberalismo rawlsiano, antiperfezionista in un modo meno scontato. Per una critica del liberalismo minimo, si rimanda all'argomento rawlsiano contro il liberalismo del *modus vivendi* (Rawls 1985, 1993).

politiche del liberalismo¹¹ – poiché assume gli individui quali agenti morali capaci di scegliere i propri scopi e pianificare azioni razionali per realizzarli. Questo liberalismo «sottile» resta neutrale rispetto al cosa cercare (gli scopi) e a come vivere idealmente la propria vita (gli ideali di vita buona). Viceversa, il liberalismo perfezionista, o «spesso», considera l'idea dell'eguale rispetto un'idea di vita buona in sé. Secondo questa concezione liberale «spessa», alla radice del liberalismo troviamo una particolare idea del bene (l'eguale rispetto dell'*agency* individuale); di conseguenza, per darle concretamente corso, un governo liberale non ha l'obbligo di restare indifferente per rimanere liberale, ma dovrà, viceversa, incoraggiare gli individui a essere agenti autonomi.

In questa seconda accezione di liberalismo ritroviamo la nozione milliana di individualità, posta a fondamento di una dottrina liberale del bene. I liberali perfezionisti ammettono, e anzi rivendicano, di essere compromessi con la metafisica. Dal loro punto di vista, l'unica vera differenza della loro posizione rispetto al liberalismo politico è che quest'ultimo maschera il proprio carattere metafisico. Ma paradossalmente, così facendo, non può fornire giustificazioni adeguate dei suoi fondamenti e finisce per diventare dogmatico: vale a dire, giustificabile solo per chi lo giustifica *ex ante*.

William Galston, della cui versione di perfezionismo liberale parlerò tra breve, definisce «ipocrita» questa posizione di sospensione tra agnosticismo sulle teorie del bene e credenza nei principi fondamentali alla base delle relazioni tra individui (il principio di eguale rispetto, per esempio). Nessuna forma di vita politica si giustifica senza un'idea di ciò che è bene per gli individui. Se l'autonomia ci rende agenti egualmente degni di rispetto, per sviluppare questa capacità potrebbe essere necessario l'intervento dello stato. Lo stato deve in particolare scoraggiare stili di vita che privano alcuni individui della possibilità di realizzarsi in quanto agenti autonomi. In questo caso un atteggiamento apparentemente paternalistico dello stato è motivato dalla difesa dell'ideale di vita liberale. Galston parla a tale proposito di *tutelary liberal state* (Galston 1991, 85). Siamo davvero in presenza di una minaccia perfezionista al liberalismo?

Il perfezionismo difende un'idea oggettiva della vita buona, o di ciò che è bene per l'individuo, vale a dire un'idea valida in sé, indipendentemente dal fatto che sia considerata buona e desiderabile dalla maggioranza delle persone. Alcuni perfezionisti connettono ciò che è oggettivamente buono alla natura umana. Questo è l'approccio tradizionale aristotelico in cui il bene per l'individuo è la realizzazione dell'eccellenza umana, per esempio nella vita speculativa. Ma accanto a questo perfezionismo «della natura umana», troviamo il perfezionismo «dei beni oggettivi»,

¹¹ Su questa specificazione riguardo alla relazione tra principi morali e principi politici, si veda in particolare Rawls e la sua definizione di *justice as fairness* come concezione morale elaborata per uno specifico, e limitato, oggetto politico: «The distinguishing features of a political conception of justice are first that it is a moral conception worked out for a specific subject, namely the basic structure of a constitutional democratic regime [...]» (Rawls 1988, 252).

che definisce alcuni beni come validi in sé senza legarli a una particolare concezione della natura umana¹² (Wall 2007). Nessuna delle due versioni di perfezionismo è necessariamente monista: gli elementi che compongono la natura umana sono diversi e diversi individui potranno sviluppare quelli che più si addicono loro. Allo stesso modo, per evitare il monismo rispetto ai beni oggettivi è sufficiente ammettere che esistono beni oggettivi che hanno valore incommensurabile e non possono essere comparati. Le vite buone sono quelle che combinano in proporzioni variabili, secondo diversi gradi di realizzazione, diversi beni. Questo è per esempio l'argomento di un perfezionista liberale come Joseph Raz, di cui parlerò nel paragrafo che segue. D'altra parte, per la prospettiva perfezionista il pluralismo deve avere limiti, poiché non tutti i piani di vita hanno pari valore, non tutti possono costituire un obiettivo a cui tendere.

A risultare problematico per i liberali non perfezionisti è il modo di distinguere e operare selezioni tra obiettivi buoni, e che quindi hanno valore, e obiettivi che non lo hanno. Kant precisa, per esempio, che la perfezione altrui non può rientrare tra gli obiettivi di nessuno, nemmeno dello stato. Nessuno può essere costretto a scegliere i beni oggettivi, o a condurre la vita che meglio realizza la sua eccellenza in quanto essere umano. D'altra parte, una prospettiva perfezionista ammette la promozione di piani di vita che comprendono i beni oggettivi e, così facendo, si pone in antitesi rispetto alle dottrine che difendono la neutralità dello stato in quanto elemento fondante della legittimità delle liberaldemocrazie contemporanee caratterizzate dal pluralismo rispetto alle idee di bene.

Come abbiamo visto, la difesa della neutralità liberale si lega, negli argomenti neutralisti, direttamente al rispetto della libertà individuale e al principio milliano del danno. Il principio del danno limita il potere di interferenza del governo nelle scelte individuali, sancendo che ciascuno è il miglior giudice del proprio bene, nella misura in cui non reca danno a terzi. La domanda che teorici perfezionisti come Raz e Wall si pongono è se il principio del danno sia davvero un principio anti-perfezionista (vedi paragrafo 4). La conclusione a cui giungono è che il perfezionismo non implica necessariamente il ricorso alla coercizione e quindi il principio del danno può essere un principio base del perfezionismo.

Il termine perfezionismo fa riferimento a teorie comprensive che pongono la realizzazione di un ideale di vita buona tra gli obiettivi di istituzioni e pratiche politiche, tuttavia questo non le pone automaticamente in antitesi al liberalismo. Alla radice del perfezionismo sta una riformulazione della relazione tra bene e giusto: l'adesione a una concezione politica di giustizia è, secondo i perfezionisti, inseparabile dalle idee ultime sul bene che questa concezione incorpora. Non può esserci genuino consenso su principi politici quando essi contraddicano le nostre credenze morali profonde.

¹² Hurka (1993) e Foot (2003) sviluppano questa versione aristotelica di perfezionismo; altri autori (Griffin 1986, Arneson 2000) identificano il perfezionismo con la realizzazione di beni oggettivi, senza riferimenti alla natura umana.

Se l'assunto fondamentale del perfezionismo è il rifiuto della distinzione tra teorie del bene e teorie del giusto, il liberalismo perfezionista pone al centro della sua concezione del bene l'autonomia come valore in sé. Tuttavia, da questo ri-centrarsi del liberalismo su una concezione di bene non discende necessariamente una deriva paternalistica: il liberalismo perfezionista non legittima interventi coercitivi dello stato sulle scelte degli individui rispetto a ciò che è bene, a meno che esse non arrechino danno agli altri o siano scelte non autonome (Biondo 2005). Secondo Amartya Sen, per esempio, il valore dell'autonomia viene riconosciuto rispettando e promuovendo la possibilità di decidere, su questioni private, seguendo le proprie preferenze ed eventualmente contro i desideri altrui (Sen 1970). I liberali considerano l'autonomia un valore indipendente, perché attribuiscono agli individui il diritto fondamentale di decidere come condurre la loro vita a prescindere da cosa gli altri pensino di essa. La credenza sottostante è che si cresca solo attraverso gli errori, avendo il coraggio di pensare e giudicare da sé; assumendosi la responsabilità per le proprie scelte. Si tratta della nozione milliana di autonomia come libertà. Se imponiamo alle persone determinati comportamenti, le manteniamo in una condizione di minorità, presumendo di conoscere meglio di loro quale sia il loro bene. È questa la mossa paternalistica che squalifica le capacità individuali di formarsi piani di vita autonomi. L'idea di Mill è che questo paternalismo danneggi gli individui e la società intera privandola dell'arricchimento che viene dal libero pensiero e dalla discussione aperta.

4. PERFEZIONISMO LIBERALE: LA BUONA AUTONOMIA

Una peculiare strategia per giustificare il valore dell'autonomia è quella seguita da Joseph Raz. Nel suo libro *The Morality of Freedom*, Raz presenta una solida critica all'idea antiperfezionistica che la promozione del bene non rientri tra gli obiettivi dello stato liberale qualificato dal pluralismo morale. Raz, viceversa, argomenta in favore del pluralismo morale a partire da una critica al principio liberale della neutralità dello stato rispetto alle idee di bene. Il pluralismo morale non cancella il perfezionismo. Al contrario, il compito dello stato è quello di sostenere la scelta tra diverse ed egualmente valide forme di bene, non lasciandole in balia delle decisioni individuali che possono rivelarsi decisioni autonome, ma sbagliate, e quindi di nessun valore.

L'autonomia come libertà di stampo milliano e kantiano resta essenzialmente una nozione formale, non entrando nel merito delle opzioni cui si indirizzano le scelte delle persone (ma affermando, come fa Mill, che alcune opzioni siano oggettivamente superiori ad altre). Diversamente, nella prospettiva di Raz, una persona è autonoma solo se ha una varietà di opzioni accettabili tra cui scegliere. Una persona che non ha avuto a disposizione alcuna opzione significativa, o una persona non consapevole della significatività delle proprie scelte, o che non ha mai esercitato la scelta tra opzioni significative, non è una persona autonoma (Raz 1986, 204). L'autonomia individuale non è un dato di partenza o un prodotto automatico del-

l'agire umano, ma il risultato selettivo di scelte meditate. In particolare, la scelta individuale è scelta autonoma, e quindi valore da proteggere, solo se le opzioni disponibili hanno valore, se si indirizzano al bene. Non è l'autonomia intesa come capacità di scelta ad avere valore, ma l'autonomia in quanto scelta delle opzioni valide (chiamate da Raz scelte «accettabili» o «significative»). Una persona è autonoma nel senso di Raz non semplicemente perché ha la capacità di diventare l'artefice della propria vita, ma quando esistano le condizioni per l'autonomia. Queste condizioni riguardano, al tempo stesso, il *soggetto della scelta* e le *circostanze esistenziali* (*circumstances of life*). L'individuo deve essere ovviamente capace di intenzionarsi razionalmente ai propri scopi, deve essere cioè presente a se stesso, ma deve anche essere messo in condizione di scegliere tra un numero sufficiente di opzioni significative, nei diversi stadi della sua vita. E le opzioni valide, in questa prospettiva, sono quelle che contribuiscono allo sviluppo degli individui, alla loro autorealizzazione.

Il liberalismo in quanto dottrina della libertà individuale in questo caso si trova ad avere un compito più ampio: non deve solo difendere l'autonomia individuale, ma anche garantire le condizioni per il suo esercizio. Il valore non risiede nella capacità di scelta, bensì nel fatto che si scelgano oggetti che hanno valore. A definire ciò che ha valore è, secondo Raz, la cultura morale di appartenenza. L'argomento di Raz, come è stato sottolineato, è un argomento contestualista. Gli obiettivi di vita che gli individui si danno sono figli tanto della scelta individuale quanto del contesto sociale di appartenenza. Gli individui non creano i propri obiettivi dal nulla, ma li derivano dalle pratiche sociali cui nelle loro società si attribuisce valore. Per questa ragione, in ultima istanza, un ideale di vita buona come vita autonoma si sviluppa in società liberali e non in altre; si radica, dice Raz, nella forma di vita liberale. La centralità dell'autonomia nelle società liberali dipende da un ideale di responsabilità individuale per le proprie scelte di vita da cui discende, per esempio, che il matrimonio sia concepito come scelta libera tra individui adulti, e non «combinato» dalle famiglie, o che ai figli sia riconosciuto il diritto di scegliere modelli di vita e di carriera diversi da quelli dei genitori (Raz 1986, 392-394).

Dall'argomento contestualista di Raz discende, quasi paradossalmente, che in società liberali che esaltano il valore della responsabilità e dell'indipendenza l'unica scelta obbligata per gli individui sia quella dell'autonomia. Condurre una vita autonoma è condurre una vita buona, ma, abbiamo visto, solo a condizione che il contenuto delle scelte autonome rispetti il valore dell'autonomia. Su questo punto si innesta il compito dello stato liberale perfezionisticamente inteso come promotore di scelte che valorizzino l'autonomia vera, realizzando la vita buona.

Dall'argomento di Raz non discende un perfezionismo monista perché proprio l'esercizio dell'autonomia richiede l'esistenza di diverse opzioni valoriali tra cui scegliere: il pluralismo dei valori si salda alla difesa della moralità della libertà come autonomia (Raz 1986, 398). Senza una cornice valoriale di riferimento non potremmo distinguere le scelte prosaiche da quelle più elevate, ma operare questa

distinzione è essenziale se si è interessati a ciò che è bene. Secondo questa prospettiva, uno stato in quanto liberale nel senso più «spesso», appena definito, può e deve intervenire per rendere disponibili le opzioni di scelta rilevanti e non semplicemente per proteggere un'astratta libertà di scelta, anche quando essa implica scegliere male.

Nella concezione di Raz l'autonomia comporta precise responsabilità per l'individuo. L'individuo autonomo ha alcuni doveri da rispettare, se non vuole perdere la possibilità di esercizio della sua autonomia. A tale proposito, Raz elabora una versione estesa del principio milliano del danno, rivolta anche a impedire il danno dell'agente verso se stesso, vale a dire le scelte che divergono dal bene dell'individuo¹³. La definizione di cosa sia la vita buona non viene in questo caso lasciata alla discrezionalità soggettiva di temperamenti, gusti, valori individuali, ma è oggettiva nel senso di indipendente dalle inclinazioni valoriali particolari e ancorata a quella che Raz definisce la cultura politica liberale.

My discussion will revolve round the somewhat wider principle which regards the prevention of harm to anyone (himself included) as the only justifiable ground for coercive interference with a person. The harm principle is a principle of freedom. The common way of stating its point is to regard it as excluding considerations of private morality from politics. It restrains both individuals and the state from coercing people to refrain from certain activities or to undertake others on the ground that those activities are morally either repugnant or desirable (Raz 1986, 412-413).

Raz approfondisce le connessioni meno evidenti tra una nozione di libertà fondata sul principio del danno e una nozione di libertà fondata sull'autonomia (*autonomy-based freedom*). Come dichiara esplicitamente, il punto di vista assunto per sviluppare il confronto tra principio del danno e autonomia è quello di chi attribuisce valore normativo all'autonomia: l'intenzione è di offrire una reinterpretazione del principio del danno «from the point of view of a morality which values autonomy» (Raz 1986, 414). Il principio del danno si fonda sulla premessa sostanziale che danneggiare è sbagliato, si fonda quindi su una dottrina morale secondo cui la ragione che giustifica l'interferenza nelle scelte altrui tesa a evitare il danno è che il danno è sbagliato (ed è quindi sbagliato causare danno). Raz definisce danno qualsiasi azione od omissione depriva una persona di ciò che le sarebbe dovuto, anche quando non ne peggiori le condizioni. Esiste un «dovere di migliorare» le condizioni di vita di una terza persona, in aggiunta al lapalissiano «dovere di non peggiorarle».

¹³ Possiamo distinguere un paternalismo «forte» e un paternalismo «debole». Il paternalismo del primo tipo interviene sul comportamento individuale, per esempio vietando determinate azioni, o il consumo di determinati beni, anche in presenza di comportamenti consapevoli e in assenza di danno a terzi. Diversamente, il paternalismo debole ammette che si intervenga nelle scelte individuali solo per accertare se gli individui dispongano dell'informazione adeguata e si trovino nelle condizioni opportune per scegliere (soglia della maggiore età, soglia della piena padronanza delle proprie facoltà). In Mill (1859) c'è uno slittamento tra i due paternalismi esemplificato dal caso delle scelte autoabrogative anche quando consapevoli, per esempio la scelta di ridurre se stessi in schiavitù. In presenza di scelte di questo tipo, l'intervento paternalistico forte diventa legittimo.

Il principio del danno viene reso esplicitamente compatibile con una prospettiva perfezionista: è un principio liberale ma non certo antiperfezionistico, un principio che stabilisce limiti ai mezzi consentiti per il perseguimento di ideali morali. In Raz esso diventa un principio sul modo più corretto per promuovere la moralità¹⁴. Il principio del danno così inteso discende da una concezione dell'autonomia personale come ingrediente essenziale della vita buona, e per esso l'etichetta di «anti-paternalismo» appare decisamente stretta.

La diretta conseguenza di questa prospettiva è che se una scelta perde valore in quanto si autonoma, ma indirizzata all'oggetto sbagliato, lo stato guadagna il diritto/dovere di ridurre lo spazio della scelta individuale. Ma uno stato che interferisce con le scelte individuali diventando «il miglior giudice» di ciò che è bene per le persone, può ancora chiamarsi liberale? La risposta dei liberali perfezionisti come Raz è positiva, a patto, chiarisce Raz, che lo stato non intraprenda azioni coercitive: le opzioni «cattive» non possono essere espunte d'autorità, ma utilizzando incentivi per modificarle. In questo senso, come è stato notato, a risultare illiberale sarebbe non il paternalismo in sé ma solo quello coercitivo¹⁵.

La posizione di Raz mette a dura prova la tenuta della coppia liberalismo-antipaternalismo, ma sono i suoi toni espliciti a turbare più ancora dei suoi contenuti, sottoscritti con diverse strategie argomentative da altri teorici del liberalismo contemporaneo. Abbiamo infatti visto il liberale Macedo sottolineare come istituzioni e politiche liberali plasmino individui liberali, con buona pace della chimerica idea che una cultura della tolleranza e del rispetto possa crearsi nel vuoto di valori. Una neutralità come antisettico che sterilizzi la sfera pubblica dalle credenze metafisiche, religiose, filosofiche o morali non solo non sembra possibile, ma nemmeno desiderabile.

Sempre restando entro la prospettiva del liberalismo politico, troviamo chi propone una lettura «forte» (Brettschneider 2007) di Rawls per superare l'inefficacia che emerge quando il liberalismo politico si trova a fronteggiare le tensioni tra sfera pubblica e sfera privata. Nello specifico, la debolezza del liberalismo politico è stata messa in luce dalla critica femminista a Rawls, critica che ha spesso contrapposto la propria esigenza di politicizzare il privato (per risolvere quelle ingiustizie che

¹⁴ Nel capitolo finale, «Freedom and Autonomy», Raz si richiama a Mill per sgomberare il terreno dalla falsa corrispondenza tra antiperfezionismo e liberalismo: «It [the harm principle] deserves its place as a liberal principle of freedom not because it is anti-perfectionist. For it is not. But because as J.S. Mill, its original advocate, and H.L.A. Hart, its leading protagonist in recent time, clearly saw, it sets a limit on the means allowed in pursuit of moral ideals» (Raz 1986, 420).

¹⁵ In contrasto con questa interpretazione condivisa da autori quali Raz (1986), Galston (1991), Nussbaum (1998), De Marneffe (1998), Kraut (1999), Chan (2000), Biondo (2005) sottolinea come persino gli incentivi siano troppo invadenti della sfera che il liberalismo neutralista vorrebbe protetta: gli incentivi discriminano determinati comportamenti, e le sottese idee del bene, perché rendono più costoso il perseguimento di determinati obiettivi. Si potrebbe per esempio argomentare che incentivare le imprese ad assumere più donne, o incentivare le donne a partecipare al mercato del lavoro rendendo più agevole l'accesso ai servizi di cura, sottenda una certa visione di vita buona per le donne e per la società nel suo complesso.

si perpetrano all'interno della famiglia) all'idea rawlsiana di «cittadinanza libera ed eguale» (Okin 1989). Diversamente dai critici radicali che propongono di abolire il concetto di cittadinanza, Susan Okin sottolinea la necessità di garantire piena cittadinanza alle donne espandendo, più che abolendo, l'ideale liberale di cittadinanza libera ed eguale. Corey Brettschneider guarda alle analisi di Okin come occasione per rendere il liberalismo politico compatibile con le preoccupazioni del femminismo: la proposta è di rafforzare e sostanziare l'ideale di cittadinanza liberale attraverso un liberalismo politico forte, che entra nel merito delle «identità morali» intra-familiari sottoponendole a «scrutinio pubblico» (Brettschneider 2007, 2).

L'autrice distingue tra questa lettura forte del liberalismo politico (*strong public reconstruction*) e una lettura minima e più diffusa di Rawls (*pragmatic reading*). Nella lettura minima, il pubblico sembra sottomettersi al privato perché quest'ultimo rimane intoccabile, sottratto com'è a qualsiasi scrutinio normativo in nome della indifferenza o equidistanza della ragione pubblica dalle dottrine comprensive. È per tale ragione che Okin stessa critica l'ideale di cittadinanza libera ed eguale in quanto inadeguato a riformare le pratiche, per esempio quelle sessiste, che discendono da alcune visioni comprensive. Brettschneider cerca di risolvere una delle ambiguità di PL, quella che riguarda la tensione tra teorie comprensive ragionevoli e irragionevoli, chiarendo che le dottrine comprensive devono evolversi, trasformarsi, per conformarsi autenticamente alla ragione pubblica.

On the strong public reconstruction, the «public» commitment to the overlapping consensus and public reason must itself penetrate all aspects of a citizen's interactions with his or her family because other family members' self-conceptions are at stake. [...] Although freedom of conscience is therefore essential on a political liberal account, it does not serve to justify cordoning off the family as a protected private space immune from the requirement of public reason (Brettschneider 2007, 8).

Quando le concezioni comprensive confliggono con le concezioni politiche, i cittadini, sollecitati dallo scrutinio pubblico, devono trasformarle (Brettschneider 2007, 6). In questo senso lo stato si fa «paternalistico», interessandosi a identità morali, credenze religiose e strutture familiari private proprio per contrastare le disuguaglianze di matrice patriarcale che l'imparzialità neutralista tende, suo malgrado, a occultare. D'altra parte, come ricorda Martha Nussbaum (1998), una componente paternalistica è presente in qualsiasi carta dei diritti o costituzione, dal momento che esse definiscono norme universali, sottratte alle regole del gioco decisionale democratico – regole tese a proteggere ciò che viene riconosciuto come bene indipendentemente dall'assenso dei soggetti che a esse sono sottoposti. Queste norme sono muri difensivi per quei diritti o beni fondamentali che lo stato si impegna a difendere, a prescindere dal volere delle maggioranze contingenti. Sono beni degni di rispetto e protezione, piaccia oppure no, poiché sono considerati ingredienti essenziali per una vita dignitosa, e la loro difesa è obiettivo preliminare di istituzioni e politiche giuste.

Alla radice delle liberaldemocrazie troviamo un'idea di cosa costituisca una vita buona al di là delle preferenze e dei voleri degli individui, in quanto preconditione

per le scelte individuali. La giustificabilità di istituzioni e pratiche viene valutata alla luce di questo ideale universale di vita buona, che nel liberalismo perfezionista è un ideale di vita buona come vita autonoma. Su questa linea converge anche l'argomento di Stephen Wall a favore dell'interventismo liberale: pure quando considerassimo la tassazione una forma di coercizione, dovremmo ammettere che il prelievo fiscale non ha lo scopo di interferire con l'autonomia individuale ma di promuovere il bene comune, un bene comune su cui esiste un consenso normativo entro un *framework* politico liberaldemocratico (Wall 1998).

5. LIBERALISMO PERFEZIONISTA: FALSIFICARE LA NEUTRALITÀ

Il liberalismo, sottolinea William R. Lund parlando dei «liberalismi etici», ha come valore base la libertà di *agency* intesa come carattere proprio di individui razionali, che sanno scegliere i loro scopi e progettare azioni per indirizzarsi a essi. Una preoccupazione collegata alla nozione di *agency* individuale è che qualsiasi concezione del bene in base alla quale gli individui si diano scopi e progetti deve discendere dai valori e dalle credenze relativi all'agente dalla scelta, non può mai essere il prodotto di coercizione, inganno, manipolazione. La scelta della propria vita deve essere «guidata dall'interno» (Lund 1996, 480).

Contravvenendo a questi principi base del liberalismo, il liberalismo perfezionista privilegia alcuni fini o scopi definendoli «beni» sovraordinati e, così facendo, squalifica quelle scelte individuali che confliggono con il perseguimento di questi fini da preferirsi. Diversamente dal liberalismo neutralista, che difende l'autonomia come valore primario e condizione della possibilità di scegliere i propri scopi e non definisce preliminarmente alcun inventario di scopi o virtù, il liberalismo perfezionista è, come dice Galston, *purposive* perché compila una lista di beni liberali o di virtù liberali a cui gli agenti liberali dovrebbero indirizzarsi. Il liberalismo perfezionista fornisce indicazioni positive sui beni che dovremmo volere. In questo modo opera lo spostamento dalla neutralità alla teoria sostantiva del bene: la prima pone al centro del liberalismo la scelta individuale in quanto tale, la seconda attribuisce valore alla scelta individuale solo quando orientata a un determinato insieme di beni «buoni».

A sostegno del suo liberalismo perfezionista, Galston argomenta che se ammettiamo la possibilità di una conoscenza razionale di ciò che rende la vita degna di essere vissuta, se ammettiamo che alcuni modi di condurre la vita hanno un valore intrinseco in quanto realizzano le prerogative del nostro essere umani, dobbiamo convenire che qualcuno potrebbe, a un dato istante, conoscere meglio del soggetto stesso ciò che è bene per lui. Questo significa che la libertà individuale negativa non è l'unico principio liberale da garantire, poiché per proteggere l'individuo può essere necessario un intervento esterno. Se consideriamo – continua Galston –, secondo uno schema kantiano, l'autonomia (o libertà positiva) come fulcro dell'etica

e la libertà dalle interferenze (libertà negativa) come fulcro della politica, ci rendiamo conto che per preservare la prima, che ci contraddistingue in quanto agenti morali, può essere necessario transigere sulla seconda (Galston 1991, 82-84). La tensione tra neutralità dello stato e perfezione individuale è al centro del kantismo, e se il liberalismo cedesse allo scetticismo sul bene il risultato non sarebbe la tolleranza liberale, ma una lotta senza quartiere tra opposte, inconciliabili visioni del bene. Galston esclude quindi che il liberalismo politico possa rappresentare una reale alternativa al liberalismo pragmatico o negativo proprio perché Rawls valuta opportuno mettere da parte i discorsi sul bene quando si decide sulla giustizia per la struttura di base della società.

Il liberalismo pragmatico o negativo riecheggia la sfida di Trasimaco a Socrate: la giustizia coincide con l'autointeresse e dà voce al punto di vista della maggioranza al potere. È il liberalismo che Rawls chiama del *modus vivendi* e che nella sua trattazione è politico «nel modo sbagliato» perché fonda l'accordo su compromessi contingenti dettati da ragioni prudenziali o strategiche¹⁶. All'opposto del liberalismo pragmatico troviamo il liberalismo perfezionista, che difende una concezione liberale di giustizia radicata in un'idea di bene. Tra questi due estremi si situa il tentativo rawlsiano di proporre una concezione morale minima, adatta al pluralismo. Ma si tratta, secondo Galston, di un tentativo non riuscito perché nessuna teoria liberale può procedere senza un accordo di fondo su cosa sia bene. Per argomentare il punto, Galston fa riferimento alla neutralità solo apparente del liberalismo rispetto alle credenze religiose.

La religione trova ospitalità entro il *framework* politico liberale solo a patto di restare una questione di credenze private, di rinunciare alla pubblicizzazione dei suoi credo sulla verità. Sono rintracciabili tre evidenze dell'approccio non neutrale del liberalismo alla religione. Innanzitutto, nel caso di conflitto tra pratiche religiose e pratiche politiche, sono le prime ad avere la peggio. La seconda evidenza è che la religione è tollerabile e tollerata fino a quando resta fede privata e non diventa osservanza militante e ostentata che invade lo spazio pubblico. La posizione di Rawls ne è un esempio: i ragionevoli sono coloro che sanno distanziarsi dai credo privati per aderire alle regole della ragione pubblica. La terza evidenza di falsa neutralità fa riferimento appunto all'insofferenza verso le religioni che richiedono stretta osservanza (Galston 1991, 117).

L'altro argomento che falsifica la pretesa neutralità del liberalismo si sviluppa a partire dall'osservazione che le politiche pubbliche liberali tendono in realtà a incoraggiare o scoraggiare determinati modi di vita e fanno riferimento a principi concorrenti di giusta condotta.

¹⁶ Un importante esponente contemporaneo di questa versione di liberalismo è David Gauthier: si veda in particolare il suo *Morals by Agreement* (Gauthier 1986), in cui viene presentata una sofisticata versione del contrattualismo di matrice hobbesiana.

Sullo sfondo di questa critica alla neutralità, Galston definisce la nozione di scopi liberali, *liberal purposes*, in antitesi all'idea che il liberalismo proponga una morale negativa, minima e quindi adatta all'accordo politico. Gli scopi liberali individuano ciò che i membri della comunità liberale devono avere in comune, sono il collante sotteso alla protezione liberale delle diversità individuali. Lo stato liberale non è contraddistinto dall'assenza, ma dal contenuto dei suoi scopi. Uno stato liberale non può essere neutrale nel senso di indifferente alle visioni del bene: come qualsiasi comunità politica, è contraddistinto da una visione della vita buona e quindi incoraggia alcuni modi di vita e ne scoraggia altri. Tuttavia, per quanto scelti deliberatamente tra i tanti possibili e necessariamente parziali, gli scopi liberali non esauriscono lo spazio della scelta individuale e collettiva. Questo motiva la mossa di Galston rivolta a proteggere gli elementi costitutivi del liberalismo. Gli scopi liberali sono sempre scopi limitati, in modo da lasciare spazio all'*agency* degli individui; essi non cancellano la distinzione liberale tra pubblico e privato e la difesa liberale della libertà individuale.

Philosophical reasoning is not so far from moral and political deliberation: in both cases we are engaged in a process of scrutiny of our opinions in order to arrive to an understanding of facts that is provided with all the necessary evidence to gain our assent (Galston 1991, 35).

Come Galston dichiara, scopo del suo lavoro è quello di sostituire una lettura del liberalismo come neutrale rispetto alle concezioni di vita buona con una lettura di esso in cui specifiche teorie della vita buona diventino centrali. La tensione tra liberalismo neutralista e perfezionista, come ho anticipato, ci conduce al centro di un dibattito interno alla tradizione liberale. Non si tratta di un confronto tra teorie politiche alternative, ma tra modi di intendere la stessa teoria politica liberale. Detto in altri termini, il perfezionismo è una concezione del liberalismo.

Il confronto tra diverse concezioni di liberalismo si configura come disputa intorno al modo di intendere il liberalismo stesso e ne approfondisce criticamente la nozione, così da evitare facili dicotomizzazioni. Il perfezionismo alla Galston è liberale in un altro modo, lungi dall'essere non liberale o antiliberale. D'altra parte, tale disputa non è semplicemente materia per liberali, ma ha una precisa rilevanza proprio nel confronto tra il liberalismo e i suoi critici. La tesi di fondo è che solo recuperando il suo nesso con la filosofia e le teorie filosofiche sulla vita buona il liberalismo possa attrezzarsi per rispondere efficacemente agli attacchi dei non liberali. Là dove un liberalismo che voglia restare puramente politico finisce per ammettere giustificazioni unicamente locali.

La proposta di Galston è quella di riformulare i termini del confronto tra liberali (i neutralisti) e antiliberali (tutti gli altri) per introdurre la «terza via» del liberalismo non neutralista o perfezionista:

substantive liberalism committed to its own distinctive conception of the good, broadly (though not boundlessly) respectful of diversity, and supported by its own canon of virtues (Galston 1991, 44).

Possiamo considerare, dice Galston, la forma politica liberale come una comunità con alcune caratteristiche marcate e peculiari:

[...] popular-constitutional government; a diverse society with a wide range of individual opportunities and choices; a predominantly market economy; and a substantial, strongly protected sphere of privacy and individual rights (Galston 1991, 220).

In accordo con queste premesse, l'autore avanza una «ipotesi empirica» sulla relazione tra istituzioni sociali e carattere (*character*) degli individui, secondo cui le virtù liberali sono utili al mantenimento delle comunità liberali. Dal loro essere *socialmente funzionali* non discende, tuttavia, che tali virtù siano necessariamente *vantaggiose per gli individui*. Secondo l'accezione di Galston, infatti, le virtù liberali non sono riducibili all'autointeresse (Galston 1991, 221).

L'indipendenza, come disposizione ad assumersi la responsabilità di sé, e la tolleranza sono le virtù liberali per eccellenza. Esse rispecchiano i due tratti distintivi delle società liberali: l'*individualismo* e la *varietà* (*diversity*). Accanto a queste virtù connotanti la personalità liberale, Galston annovera altre virtù che hanno sempre a che fare con la dimensione non politica, delle relazioni personali e del lavoro: tra esse, immaginazione, iniziativa, determinazione, etica del lavoro¹⁷.

Quanto alle virtù specificatamente politiche che devono caratterizzare i cittadini e i loro leader, Galston ne elenca quattro: la virtù di cittadinanza, la virtù di leadership, la capacità di prendere parte al discorso pubblico (*the virtue of political discourse*) e l'impegno a ridurre la distanza tra i principi e le pratiche liberali¹⁸.

Ma le virtù liberali dei cittadini sono tali anche perché realizzano i beni liberali e definiscono così la sostanza della teoria liberale, ciò che conta per una teoria liberale. Sono le virtù liberali che Galston definisce «intrinseche», distinguendole da quelle «strumentali» di cui si è detto sopra. In particolare, l'autore rintraccia un nucleo comune forte che contraddistingue le tre principali concezioni liberali, non strumentali, della virtù individuale: la concezione lockeana di virtù come libertà razionale o capacità di governo del sé; quella kantiana di virtù individuale come rispetto per la moralità razionale presente in ciascuno e in tutti; e la concezione milliana di eccellenza individuale come capacità di «scegliersi la vita» (vedi il paragrafo 1). Queste interpretazioni delle virtù liberali condividono una visione generale dell'individuo come autore della propria vita. Il nocciolo liberale comune alle tre interpretazioni di virtù è che l'eccellenza degli individui è un'assunzione di responsabilità verso se stessi e le proprie potenzialità progettuali (Galston 1991, 229-230).

¹⁷ Per un elenco completo delle virtù liberali, si rimanda a Galston 1991, pp. 221-227.

¹⁸ Per una trattazione approfondita degli strumenti concreti dei quali istituzioni e pratiche liberali possono avvalersi per promuovere virtù liberali, si rimanda al capitolo finale di *Liberal Purposes* (Galston 1991) intitolato eloquentemente «Civic Education».

6. SI PUÒ PARLARE DI LIBERALISMO PERFEZIONISTA? EFFETTI IMPREVISTI DEL CONFRONTO TRA PERFEZIONISMI LIBERALI «FORTI» E «DEBOLI»

Il liberalismo politico è sospettoso nei riguardi del perfezionismo che identifica alcuni aspetti dell'esistenza umana e alcuni tratti del carattere come buoni in sé, a prescindere dai discorsi e dalle pratiche delle comunità di appartenenza, e in quanto tali annoverabili tra gli scopi della vita politica. Al tempo stesso, però, il liberalismo contemporaneo è impegnato a definire principi giustificabili che regolino le relazioni tra individui e strutturino la comunità politica. La giustificabilità di questi principi deve essere, per usare il lessico rawlsiano, *freestanding*, cioè indipendente da qualsiasi teoria metafisica del bene. Solo a questa condizione, infatti, tali principi potranno essere condivisi dalle diverse e confliggenti idee di bene che si trovano a coesistere entro la medesima comunità politica, e saranno quindi giustificabili per tutti e per ciascun membro di questa comunità.

Galston sfida questa visione affermando che nessuna forma di vita politica può essere giustificata indipendentemente da una qualche concezione di cosa è bene per gli individui. Il liberalismo, a ben guardare, utilizza teorie del bene, ma lo fa surrettiziamente, sottraendosi in questo modo alla necessità di fornire giustificazioni per la sua particolare visione del bene. Con questa mossa, tuttavia, la teoria liberale finisce per perdere dimestichezza con le giustificazioni fondate e rimane sguarnita di argomenti con cui ribattere ai suoi critici.

Parlando di strategie giustificative, Galston distingue tra due approcci principali alla giustificazione dello stato liberale. Il primo approccio parte assumendo il valore – la desiderabilità – del particolare modo di vita caratteristico delle società liberali e dei tratti della personalità individuale che lo animano, e da questa assunzione di valore fa discendere la giustificabilità dello stato liberale in quanto «produttore» della forma di vita e dei tipi umani riconosciuti come desiderabili. Il secondo approccio alla giustificazione si fonda sull'assunzione opposta. Lo stato liberale è desiderabile proprio perché non promuove alcun particolare modo di vita, perché è neutrale rispetto ai diversi modi di vita. La neutralità dello stato liberale assicura la coesistenza dei diversi modi di vita e interviene solo a garantire che nessuno di essi venga tiranneggiato. È questa, sottolinea Galston, la posizione di Rawls.

Se la critica di Galston è finalizzata a riaffermare la continuità tra una particolare concezione liberale di vita buona e i tratti distintivi del liberalismo come teoria politica, questa mossa ha una ricaduta diretta sulle politiche: lo stato liberale è chiamato a sostenere e promuovere le scelte buone, che realizzano i beni liberali, a incoraggiare quella cultura civica che mantiene in vita il sistema dei diritti. Tuttavia, il bene liberale viene da Galston inteso principalmente come opportunità, non come coercizione, e in questo modo il suo liberalismo perfezionista resta, a suo giudizio, moderato perché la continuità tra bene e giusto, tra metafisica e politica è mitigato dai due vincoli liberali: la diversità irriducibile degli individui e l'inadeguatezza della sfera pubblica a soddisfare le aspirazioni individuali. Galston man-

tiene il fondamentale rispetto per la separatezza, che non autorizza calcoli utilitaristici. Al tempo stesso, tiene ferma la distinzione tra pubblico e privato, pur rendendo conto della porosità del confine che li separa.

Forme più estreme di perfezionismo, come abbiamo visto nel caso di Raz, tendono ad alleggerire i vincoli liberali lasciando allo stato la possibilità di intervenire a promuovere la qualità morale della vita dei cittadini, rendendo alcune opzioni di scelta indisponibili, vietando le scelte individuali che vanno a detrimento dei beni liberali. Scelte individuali che danneggino l'autonomia individuale vengono considerate illegittime poiché in questa prospettiva le persone sono agenti morali solo quando si indirizzano ad azioni qualificate. Raz sembra sostituire alla tradizionale sfiducia degli individui verso lo stato, propria del liberalismo e della sua intolleranza verso i poteri tutelari, una sfiducia verso gli individui che autorizza la loro presa in carico da parte di uno stato che diventa miglior giudice di ciò che è bene. Se la presa di distanza dalla neutralità liberale, come argomentano i liberali perfezionisti, non costituisce una rinuncia ai valori liberali, ma al contrario una migliore giustificazione di essi, il dubbio è che questa volta la rinuncia rischi di trasformare il liberalismo al punto da renderlo irriconoscibile. Può uno stato liberale venir meno al rispetto e alla difesa dell'agenzia morale individuale, restando liberale? Può un liberalismo che non ha fiducia nell'autonomia come valore assoluto, valore che non ammette eccezioni, anteporre altri beni alla capacità di «pensare da sé», di «scegliersi la vita», e restare liberale?

Anche la proposta di Galston non è esente da difficoltà, sebbene egli attribuisca al proprio *purposive liberalism* un perfezionismo moderato. Il problema principale nel liberalismo perfezionista di Galston è che la difesa della varietà individuale sembra essere sovraordinata alla difesa della scelta individuale come bene liberale per eccellenza. Lund ha sottolineato come Galston neghi la relazione costitutiva tra scelta individuale e bene, sostenendo che il bene liberale è composto di elementi diversi e potenzialmente incompatibili e che esso entra in competizione con nozioni morali distinte quali quelle di eguaglianza e di autonomia (Lund 1996, 486). Tuttavia, così facendo Galston sembra contravvenire al suo impegno liberale. Il liberalismo di Galston è *purposive* nel senso che, accantonata la chimera neutralista, è intenzionato a creare le condizioni per riprodurre e sviluppare le virtù liberali, vale a dire quei tratti del carattere necessari alla sopravvivenza della forma di vita liberale. Uno stato liberale ha dunque per obiettivo una certa idea di bene, per quanto non un'idea monista, e ne fa l'oggetto esplicito delle sue politiche. Questo è, per così dire, il salto perfezionista di Galston. Tuttavia, non è il fatto di mettere al centro del liberalismo un concetto di bene a rendere il perfezionismo liberale di Galston controverso, è semmai la concezione del bene scelta, che non considera l'autonomia individuale quale valore prioritario e la subordina alle altre virtù liberali.

Per Galston il bene è definibile indipendentemente dall'*agency* individuale, mentre in argomenti quali quello di Mill e dello stesso Raz il bene è l'*agency*, anche se la relazione tra valore e scelta in Raz è mediata dalla qualità dello specifico oggetto

della scelta – un oggetto che deve essere buono, pena la perdita di valore dell'autonomia. In Galston il problema sembra essere preliminare: nonostante la sua dichiarazione di fedeltà ai principi liberali della libertà individuale, della separatezza tra gli individui e del rispetto per la diversità dei progetti di vita, l'orizzonte entro cui questi principi si muovono è fortemente condizionato da una concezione di virtù liberale come virtù civile. Una virtù che deve servire l'obiettivo comune della sopravvivenza della società liberale più che quello del rispetto per le scelte individuali. Nella prospettiva di Galston, gli individui sembrano perdere il diritto di sbagliare, anche nella sfera privata, perché l'allontanamento dalle virtù liberali è un danno per la società liberale. Così si arriva a suggerire una serie di misure tese a scoraggiare i comportamenti devianti in nome della priorità della *rightness* sugli *agents' rights*: avere diritti non significa sempre fare la cosa giusta, e Galston sembra volere ridurre al minimo la possibilità di errore. Il rischio da cui le versioni più «spesse» di liberalismo devono guardarsi è quello di «gettare via il bambino liberale insieme all'acqua sporca neutralista» (Lund 1996, 500).

Nel caso di Raz si potrebbe obiettare che, pur restando liberale nella proposta del concetto di bene liberale (l'autonomia), a fare problema è il modo in cui lo stato liberale garantisce il perseguimento di questo bene. La coercizione diventa un'opzione percorribile poiché se l'autonomia indirizzata agli oggetti sbagliati non ha valore, interventi coercitivi che indirizzino l'autonomia verso gli obiettivi giusti diventano legittimi.

L'impressione è che il rischio di derive illiberali, in entrambi i casi, non stia nel perfezionismo in sé, cioè nell'assunzione di una continuità tra bene e giusto, ma nella particolare forma che questa continuità assume. A tale proposito, l'adesione a una versione eticamente più forte di liberalismo deve accompagnarsi a un'attenta considerazione di quali idee di vita buona porre a fondamento del liberalismo e di quali mezzi proporre per realizzarli. La forma conta quanto il contenuto quando ci si muova entro un *framework* liberale: il modo in cui scegliamo, le condizioni della scelta e le opzioni disponibili determinano la particolare qualità della nostra scelta. Per questa ragione, ad esempio, un mondo di automi programmati a vivere secondo le virtù liberali diventa, per qualsiasi liberale, l'incubo di una società di individui senza responsabilità. Naturalmente, escludendo la desiderabilità dell'opzione di un mondo di automi, si resta esposti al rischio di scegliere nel modo sbagliato, quel rischio che Galston sembra troppo preoccupato di voler evitare, ma si preserva anche la responsabilità individuale, che è ancora la via privilegiata per realizzare il bene e l'antidoto più efficace al male.

7. CONCLUSIONI: VERSO UN LIBERALISMO «SPESSO»

Se le versioni di perfezionismo proposte da Raz e Galston, per ragioni diverse, non sembrano convincenti, vorrei tuttavia provare a spiegare perché penso non sia il perfezionismo in sé, ma alcune versioni di esso a risultare illiberali.

Per fare luce sulla possibilità di difendere una versione più «spessa» di liberalismo, restando al tempo stesso fedeli alla fondamentale opzione antitirannica, conviene compiere un passo indietro e interrogarsi sulla *thickness* del liberalismo, verificando se altri liberalismi più robusti, ma non perfezionisti, possano essere adatti allo scopo. Conviene guardare meglio alla relazione tra giusto e bene, in particolare a cosa succede ai due termini di questa relazione, e al loro legame, quando il liberalismo diventa più «spesso».

Credo si possano distinguere tre tipi di *thickness* liberale. Il primo tipo comporta un inspessimento del giusto: riguarda la giustificazione del liberalismo e dei suoi principi politici e sostiene che un liberalismo giustificabile non può prescindere dalla metafisica (Hampton 1989). Il secondo tipo riguarda la continuità tra giusto e bene e comporta un inspessimento del loro legame, sottolineando, come nel caso del comunitarismo, che principi politici discendono da concezioni del bene. Il terzo tipo riguarda il bene, in particolare l'opportunità di un suo inspessimento, e considera desiderabile la promozione politica di un ideale oggettivo della vita buona: è il caso del perfezionismo comunemente inteso. Quali di queste varianti «spesse» del legame tra giusto e bene sono a rischio di illiberalismo? Il perfezionismo è sempre pericoloso per la libertà?

Il problema, con il perfezionismo, sembra essere la sua preoccupazione per il bene che lo porta a entrare decisamente nel merito dei modi per realizzarlo (si pensi alle virtù liberali che Galston mette al primo posto). Questi modi di realizzazione sono, nella tradizione liberale, ambito della decisione individuale: anche quando ci sia accordo sul fatto che alcuni fini sono preferibili, si lascia l'individuo libero di orientarsi a essi se e come crede. Il liberalismo classico fonda le regole pubbliche su standard non perfezionistici, lasciando agli individui la preoccupazione per il bene e la virtù. Ma liberali più esigenti, come Raz e come Sandel, suggeriscono di valutare le *public rules* in riferimento al valore morale, o al bene intrinseco, che esse sottendono e cui si indirizzano, anche quando non lo dichiarino. Questo atto di onestà – sembra dirci Sandel – evita più problemi di quanti ne crei, se la nostra preoccupazione è il rischio di stato etico. I casi dell'omosessualità e dell'aborto sono a questo proposito paradigmatici.

Le scelte omosessuali hanno pari valore e dignità non semplicemente in quanto scelte libere, ma in quanto scelte che non danneggiano il bene, gli scopi e i valori che ritroviamo anche nelle scelte eterosessuali. Limitarsi a concedere che l'omosessualità vada rispettata in quanto scelta libera non è un buon argomento contro chi sostiene che essa sia sbagliata. Analogamente, si dovrebbe motivare il consenso all'aborto non con il rispetto del diritto di scelta libera, ma sulla base della distinzione fondamentale tra uccidere un bambino e un feto. Una distinzione che, d'altra parte, viene assunta automaticamente dai *pro choice*, ma che altrettanto automaticamente viene rifiutata dai *pro life*. Chi rifiuta la distinzione non potrà accettare l'aborto, poiché pratiche ritenute moralmente odiose difficilmente vengono tollerate, come ricorda Sandel. Le scelte del liberalismo neutralista sono ingiuste per chi

non condivide l'ontologia della neutralità. Da questo punto di vista il perfezionismo non fa altro che portare allo scoperto queste opzioni di fondo, accorciando, per così dire, la distanza epistemica tra principi politici e concezioni del bene.

Il perfezionismo, quando si rivolge ai principi politici, sembra ampliare la prospettiva in due sensi complementari. In un primo senso, esso guarda ai fondamenti metapolitici dei principi politici. Si chiede perché sono stati scelti alcuni principi e non altri, e risponde che la scelta è legata a una certa idea oggettiva di ciò che è giusto, e non solo all'eventualità che su questi principi si possa avere accordo politico contingente (il perfezionismo sembra sin qui non così distante da una prospettiva oggettivistica alla Hampton). Si tratta di un'idea oggettiva di giusto – continua il perfezionismo – radicata in una certa idea di cosa è bene.

In un secondo senso, il perfezionismo guarda agli effetti dell'applicazione di questi principi politici e si sofferma sul processo che sta nel mezzo tra principi e risultati, sull'attuazione di principi mediante leggi e politiche. Il perfezionismo ritiene che questo processo di trasformazione dei principi in pratiche vada sorvegliato: lo stato dovrebbe interessarsi al bene che consegue/non consegue dalle scelte poiché, dice Mill nelle sue *Considerazioni sul governo rappresentativo* (Mill 1861), il criterio per valutare regimi politici è considerare il loro contributo allo sviluppo intellettuale e morale delle persone. In questo senso l'antiperfezionismo sembrerebbe davvero solo una restrizione molto radicale dei mezzi attraverso cui perseguire concezioni liberali oggettive del bene (Raz 1986).

A tale riguardo, vorrei sollevare una domanda su quello che definirei il *perfectionism slope*, il piano inclinato del perfezionismo, cui i liberali antiperfezionisti guardano con diffidenza (ma che io vorrei considerare con sguardo «neutro»). Forse quando cominciamo a inspessire il liberalismo, anche quando ci limitiamo a irrobustirne la giustificazione, difficilmente riusciamo a fermarci *prima* del perfezionismo. Possiamo certo decidere di non occuparci delle conseguenze che da questo inspessimento derivano quanto ai compiti dello stato, ma abbiamo, per così dire, preparato il terreno per il perfezionismo. Una volta ammessa la continuità tra bene e giusto, si può certo resistere a riferirsi esplicitamente al bene, ma se istituzioni e pratiche incorporano principi di giustizia che a loro volta incorporano idee sul bene, in ultima istanza queste stesse istituzioni favoriranno perfezionisticamente tali idee sul bene.

Il vero scarto sembra essere tra perfezionismi più o meno coercitivi o paternalistici. Messo in questi termini, il problema attiene più ai mezzi che ai fini: mezzi sbagliati, oppressivi, si ripercuotono su fini liberali, ad esempio l'autonomia, e li indeboliscono. Ma forse sarebbe meglio dire che il problema sta *tra* i fini e i mezzi, che è il loro nesso a non dover essere trascurato, se si vuole preservare la forma di vita liberale. Alcuni autori sostengono che qualsiasi filosofia politica è, almeno moderatamente, perfezionista, vale a dire non si mantiene «teleologicamente astemia» (Spragens Jr 2007, 162). Per evitare il rischio illiberale ci si dovrebbe quindi muo-

vere verso un perfezionismo che cerchi di definire opportuni bilanciamenti mezzi-fini.

Ho introdotto l'idea di *slope* perfezionista in un'accezione neutra, sganciata dai timori di derive tiranniche che spesso bloccano le ambizioni normative. Non si tratta di rendere più debole il liberalismo, o la filosofia politica, per paura di eccessi dispotici, ma di rinnovare l'impegno per una teoria liberale consapevole del suo valore e dei suoi limiti, e per questo continuamente impegnata a tracciare distinzioni e a ritoccarle.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arneson R. (2000), «Perfectionism and Politics», *Ethics*, 111, pp. 37-63
- Baum B. (1997), «Feminism, Liberalism and Cultural Pluralism: J.S. Mill on Mormon Polygyny», *The Journal of Political Philosophy*, 3, pp. 230-253
- Berlin I. (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford; trad. it. *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano 1989
- Besussi A. (2007), *La libertà e i suoi puzzles*, paper SIFP (Società Italiana di Filosofia Politica), Bari
- Biondo F. (2005), «Two Types of Liberal Perfectionism», *Ratio Juris*, 18, n. 4, pp. 519-535
- Brettschneider C. (2007), «The Politics of the Personal: A Liberal Approach», *American Political Science Review*, 101, n. 1, pp. 19-31
- Caney S. (1995), «Anti-Perfectionism and Rawlsian Liberalism», *Political Studies*, 43, pp. 248-264
- Chan J. (2000), «Legitimacy, unanimity, and perfectionism», *Philosophy and public affairs*, 29, n. 1, pp. 5-42
- Damico A.J. (1997), «What's wrong with liberal perfectionism?», *Polity*, 29, n. 3, pp. 397-398
- De Marneffe P. (1998), «Liberalism and perfectionism», *American Journal of Jurisprudence*, 43, pp. 99-116
- Donatelli P. (2006), «Mill's Perfectionism», *Prolegomena*, 5, n. 2, pp. 149-164
- Foot P. (2003), *Natural Goodness*, Oxford University Press, Oxford
- Galston W.A. (1991), *Liberal Purposes*, Cambridge University Press, Cambridge
- Gauthier D. (1986), *Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford
- Gray J. (1979), «Mill: A Bibliographical Essay», in L.P. Liggio (a cura di), *Literature of Liberty: A Review of Contemporary Liberal Thought*, 2, n. 2
- Griffin J. (1986), *Well-Being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Clarendon Press, Oxford
- Hampton J. (1989), «Should political philosophy be done without metaphysics?», *Ethics*, 99, pp. 791-814
- Hurka T. (1993), *Perfectionism*, Oxford University Press, New York
- Kraut R. (1999), «Politics, Neutrality and the Good», *Social Philosophy and Policy*, 12, pp. 315-332
- Larmore C. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge
- Lund W.R. (1996), «Politics, citizens, and the good life: Assessing two versions of ethical liberalism», *Political Research Quarterly*, 49, n. 3, pp. 479-504
- Lynch M.P. (2004), *True to Life. Why Truth Matters*, MIT Press, Cambridge; trad. it. *La verità e i suoi nemici*, a cura di S. Meriggi, Raffaello Cortina, Milano 2007
- Macedo S. (1990), *Liberal Virtue. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Clarendon, Oxford
- McCabe D. (2000), «Knowing about the good: A problem with anti-perfectionism», *Ethics*, 110, n. 2, pp. 320-340
- (2001), «Joseph Raz and the Contextual Argument for Liberal Perfectionism», *Ethics*, 111, n. 3, pp. 493-522

- McPherson M.S. (1982), «Mill's moral theory and the problem of preference chance», *Ethics*, 92, n. 2, pp. 252-273
- Mill J.S. (1859), *On Liberty*, a cura di G. Himmelfarb, Penguin, Harmondsworth 1984; trad. it. *Saggio sulla libertà*, Il Saggiatore, Milano 2002
- (1861), *Considerations on Representative Government*, Routledge, Everyman, London 1972; trad. it. *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Editori Riuniti, Roma 2000
 - (1863), *Utilitarianism*, Routledge, Everyman, London 1972; trad. it. *Utilitarismo*, Cappelli, Bologna 1981
 - (1873), *Autobiography*, Oxford University Press, Oxford 1971; trad. it. *Autobiografia*, Laterza, Bari 1976
- Nussbaum M. (1998), «The Good as Discipline, the Good as Freedom, Ethics of Consumption», in D. Crocker e T. Linden (a cura di), *The Good Life, Justice and Global Stewardship*, Rowman and Littlefield, Boston, pp. 312-341
- Okin S.M. (1989), *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, New York; trad. it. *Le donne e la giustizia*, Dedalo, Bari 1999
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge; trad. it. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982
- (1985), «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», *Philosophy and Public Affairs*, 14, n. 3; trad. it. «La giustizia come equità: è politica non metafisica», in S. Veca (a cura di), *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1999, pp. 170-203
 - (1988), «The priority of right and the ideas of the good», *Philosophy and Public Affairs*, 17, n. 4, pp. 223-251; trad. it. «Priorità del giusto e idee del bene», in Rawls 1993/trad. it. 1996
 - (1993), *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York; trad. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994
- Raz J. (1986), *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford
- (1990), «Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence», *Philosophy and Public Affairs*, 19, n. 1, pp. 3-46
- Riker W. (1982), *Liberalism against Populism*, Waveland Press, Prospect Heights; trad. it. *Liberalismo contro populismo*, a cura di D. Giannetti, Edizioni di Comunità, Milano 1996
- Sandel M. (1994), «Review: Political Liberalism», *Harvard Law Review*, 107, n. 7, pp. 1765-1794
- Sen A.K. (1970), «The Impossibility of a Paretian Liberal», *Journal of Political Economy*, 78, pp. 152-157
- Spragens Jr T.A. (2007), «Populist Perfectionism: The Other American Liberalism», *Social Philosophy and Policy*, 24, pp. 141-163
- Wall S. (1998), *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, Cambridge University Press, New York
- (2007), «Perfectionism in Moral and Political Philosophy», *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/perfectionism-moral/>
- Wall S. e Klosko G. (2003, a cura di), *Perfectionism and Neutrality. Essays in Liberal Theory*, Rowman and Littlefield, New York