



JOHN RAWLS
Giustizia come equità
Una riformulazione

Cura di Erin Kelly
Edizione italiana a cura di Salvatore Veca
Traduzione di Gianlazzaro Rigamonti

Feltrinelli

La prima edizione del libro è del 1971.
Una seconda edizione è uscita nel 1993.
L'edizione Feltrinelli è del 1999.
L'edizione Feltrinelli è del 1999.
L'edizione Feltrinelli è del 1999.

Titolo dell'opera originale
JUSTICE AS FAIRNESS: A RESTATEMENT
© 2001 by the President and Fellows of Harvard College
(The Belknap Press of Harvard University Press
Cambridge, Massachusetts; London, England 2001)

Traduzione dall'inglese di
GIANLAZZARO RIGAMONTI

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano
Prima edizione in "Campi del sapere" giugno 2002
Seconda edizione gennaio 2006

ISBN 88-07-10330-3

Introduzione all'edizione italiana

di Salvatore Veca

Alla metà degli anni Settanta proposi alla Feltrinelli la traduzione italiana di *A Theory of Justice* di John Rawls. Ricordo le lunghe e appassionante discussioni con Gian Piero Brega, un grande direttore editoriale e un grande amico. Il libro sulla giustizia di Rawls, uscito da Harvard University Press nel 1971, era un'opera imponente e complessa e quasi completamente estranea alle maggiori tradizioni di ricerca in filosofia politica e sociale allora prevalenti in Italia, così come del resto in Europa continentale. Avevo maturato la convinzione che la teoria della giustizia come equità fosse uno dei più importanti contributi che la filosofia contemporanea potesse offrire a chi volesse orientarsi nella controversia politica democratica e nella discussione pubblica a proposito delle istituzioni, delle scelte pubbliche e delle pratiche sociali di una società equa.

La teoria offriva criteri per il giudizio politico: ragioni e argomenti per valutare e giudicare le cose politiche alla luce di una concezione della giustizia sociale. E questa concezione mi sembrava coerente con una prospettiva di valore politico quale quella propria della tradizione di una sinistra liberale o, se si preferisce, di un socialismo liberale; a sua volta, quest'ultima prospettava, allora nettamente minoritaria, era quella che politicamente favorivo rispetto ad altre e, in particolare, alla stanca ripetizione di discorsi ideologici in cui si consumava, in larga parte della sinistra, il declino della vulgata marxista. Le idee centrali della giustizia come equità potevano funzionare da bussola o stella polare per una politica della riforma sociale che aveva il suo nucleo normativo nella tesi esigente sull'eguaglianza democratica presa sul serio, entro la cornice costituzionale di istituzioni di base liberali.

Mi aveva corroborato in questa convinzione il confronto delle idee con un gruppo ristretto di studiosi e studiosi, avviato in quegli anni febbrili nei primi seminari della Fondazione Gian-

come teoria ideale, o dell'osservanza stretta; osservanza stretta significa che (quasi) tutti osservano rigidamente i principi di giustizia, ovvero vi si attengono. Noi ci domandiamo, in effetti, a che cosa potrebbe somigliare un regime costituzionale perfettamente giusto o anche quasi giusto e se, date le circostanze di giustizia, cioè condizioni ragionevolmente favorevoli ma realistiche, sarebbe possibile realizzare e rendere stabile un simile regime (*Teoria*, § 22). In questo senso la giustizia come equità è realisticamente utopica: cerca di esplorare i limiti del realisticamente praticabile, di capire fino a che punto, in un mondo le cui leggi e tendenze sono quelle che sono, un regime democratico possa arrivare alla realizzazione completa dei suoi valori politici più autentici o, se preferite, alla perfezione democratica.

Ci concentriamo sulla teoria ideale perché gli attuali conflitti interni del pensiero democratico riguardano, in buona parte, il problema di quale sia la concezione della giustizia più adatta, in condizioni ragionevolmente favorevoli, a una società democratica. La cosa risulta chiara da quella che abbiamo chiamato, per i nostri scopi, la domanda fondamentale della filosofia politica (§ 2.3); tuttavia anche l'idea di società bene ordinata dovrebbe servirci da guida quando riflettiamo sulla teoria non ideale, e quindi su casi (difficili) di ingiustizie reali. E dovrebbe anche aiutarci a chiarire lo scopo di una riforma e stabilire quali torti siano più gravi, e quindi da riparare più urgentemente.

Un terzo limite (già ricordato) della nostra indagine è che qui non discuteremo una questione importante come quella delle giuste relazioni fra i popoli, e nemmeno se e come l'estensione della giustizia come equità a queste relazioni chiarisca in che senso essa sia propriamente universale. Suppongo senz'altro che la prospettiva adeguata sia quella di Kant (*Per la pace perpetua*, 1795) e che un governo mondiale non possa essere altro che un dispotismo planetario oppressivo o un vacillante impero devastato da frequenti guerre civili in cui regioni e culture diverse cercano di conquistare l'autonomia politica.¹² La migliore idea di ordine mondiale giusto è quella di una società di popoli in cui ogni associato possieda un regime politico interno decente e bene ordinato, non necessariamente democratico ma che rispetti pienamente i diritti umani fondamentali.¹³

¹² Come dice Robert A. Dahl in *Dilemmas of Pluralist Democracy*, Yale University Press, New Haven 1982, p. 16, "oggi un'unità più piccola di una nazione non può assicurare le condizioni indispensabili alla vita buona, ma un'unità più grande probabilmente non avrà un governo democratico come quello di una po-
liarchia moderna"; in: italiana, *I dilemmi della democrazia pluralista*, il Saggiato-
re, Milano 1988.

¹³ Questo tema più generale viene discusso a lungo in *Il diritto dei popoli*.

la giustizia come equità la questione delle giuste relazioni popoli viene rimandata a dopo che sarà acquisita una concezione della giustizia politica per una società democratica bene ordinata. È da notare tuttavia che il fatto di partire dalla giustizia politica di base non significa che la nostra teoria co-
n per una società democratica (teoria della giustizia inter-
na possa essere riveduta tenendo conto delle esigenze della
giustizia fra popoli. Le due parti – giustizia interna della società
politica delle relazioni fra società – di una concezione politica
completa possono essere adattate l'una all'altra a mano a
mano che vengono elaborate.

5.2. Vorrei sottolineare, infine, un punto implicito in quello che abbiamo già detto: la giustizia come equità non è una dottri-
na religiosa, filosofica o morale comprensiva, applicabile a tutti
gli argomenti e che includa tutti i valori; né è l'applicazione di
una simile dottrina alla struttura di base della società, come se
quest'ultima fosse semplicemente uno dei molti temi cui tale
ipotesi dottrina comprensiva andrebbe applicata. In questo
senso, né la filosofia politica né la giustizia come equità sono fi-
losofia morale applicata; la filosofia politica ha caratteri e pro-
blemi soltanto suoi, e la giustizia come equità è una concezione
politica della giustizia pertinente al caso specifico della struttura
di base di una società democratica moderna. Sotto questo aspet-
to essa copre un ambito molto più ristretto di quello di dottrine
moralistiche comprensive come, fra le altre, l'utilitarismo, il
perfezionismo o l'intuizionismo; essa è tutta concentrata sul
politico (e più esattamente sulla struttura di base), e il politico è
solo una parte del dominio del morale.

6. L'idea di posizione originaria

6.1. Fin qui abbiamo discusso tre idee fondamentali intro-
dotte nei §§ 1-2 della *Teoria*: la società come equo sistema di
cooperazione, la società bene ordinata e la struttura di base.
Ora ne discuteremo altre due, introdotte nei §§ 3-4 (sempre del-
la *Teoria*): la prima è quella di posizione originaria, la seconda è
quella dei cittadini come persone libere e uguali. La sesta idea
fondamentale, quella di giustificazione pubblica, sarà esamina-
ta nei §§ 9-10.

Vediamo, per cominciare, come si possa arrivare alla posizio-
ne originaria e alle ragioni per cui usarla. L'itinerario potrebbe
essere questo: se partiamo dall'idea organizzatrice centrale della
società come equo sistema di cooperazione fra persone libere e

uguali, si pone immediatamente il problema di come specificare gli equi termini di questa cooperazione. Derivano da un'autorità distinta dalle persone dei cooperanti, per esempio da una legge divina? Oppure tutti ne riconoscono l'equità riferendoli (per esempio, grazie all'intuizione razionale) a un ordine morale dei valori,¹⁴ o a quello che alcuni chiamano "diritto naturale"? O vengono invece stabiliti da un accordo concluso da cittadini liberi e uguali impegnati nella cooperazione, e raggiunto avendo come obiettivo quello che tali cittadini considerano loro vantaggio o bene reciproco?

La giustizia come equità opta per una variante dell'ultima risposta: gli equi termini della cooperazione sociale devono essere prodotti da un accordo concluso fra coloro che vi partecipano. Una delle ragioni di questa risposta è che i cittadini, data l'ipotesi del pluralismo ragionevole, non possono riconoscere un'autorità morale – per esempio un testo sacro, o un'istituzione o tradizione religiosa – comune a tutti; né possono concordare un ordinamento morale dei valori, o i dettami di quello che alcuni di loro considerano diritto naturale. Ma allora quale alternativa può essere preferibile a un accordo fra i cittadini stessi, concluso in condizioni eque per tutti?

6.2. Tuttavia questo accordo, come qualsiasi altro, deve essere concluso a certe condizioni per essere valido dal punto di vista della giustizia politica; più esattamente, a condizioni che mettano persone libere e uguali in una situazione equa e non permettano ad alcune di loro di avere un vantaggio negoziale iniquo su altre. Si devono escludere, inoltre, la minaccia della coercizione e della forza, l'inganno e la frode; e fin qui niente da ridire. Si tratta di cose che sappiamo già bene grazie alla nostra esperienza quotidiana. Ma nella vita quotidiana un accordo viene concluso in situazioni specifiche, sullo sfondo delle istituzioni della struttura di base, e gli aspetti particolari di tali situazioni contribuiscono a determinarne il contenuto; è chiaro dunque che un accordo non sarà considerato equo se queste situazioni non soddisfano le condizioni alle quali un patto è equo e valido.

La giustizia come equità cerca di estendere l'idea di accordo equo alla stessa struttura di base; ma qui qualsiasi concezione politica della giustizia che utilizzi l'idea di contratto, sociale o meno, deve fare i conti con una grave difficoltà. Si tratta di questo: noi dobbiamo specificare un punto di vista dal quale sia possibile raggiungere un accordo equo fra persone libere e uguali, ma questo punto di vista non deve avere a che fare con le carat-

¹⁴ Ordine che si suppone oggettivo, come in certe forme di realismo morale.

teristiche e condizioni particolari della struttura di base esistenti e non ne deve essere distorto. Perciò sarà la posizione originaria, compresa quella caratteristica che ho chiamata "velo d'ignoranza" (Jazzia, § 24), a specificarlo. Nella posizione originaria alle parti non è permesso di conoscere le posizioni sociali o le particolari dottrine comprensive di coloro che rappresentano; le parti non conoscono la razza, il gruppo etnico, il sesso o le dotazioni naturali delle persone come la forza o l'intelligenza (che comunque si suppone rientrino sempre nella normalità). Questi limiti dell'informazione vengono espressi con un'immagine – dicendo, appunto, che le parti sono dietro un velo d'ignoranza.¹⁵

Una delle ragioni per cui la posizione originaria deve fare astrazione dai fattori contingenti (dalle caratteristiche e condizioni particolari delle persone) esistenti entro la struttura di base è che le condizioni di un accordo equo fra persone libere e uguali sui principi primi di tale struttura devono escludere i vantaggi negoziali che col tempo sorgono, inevitabilmente, in qualsiasi società per effetto cumulativo di tendenze storiche e sociali. Una massima come "A ciascuno secondo il suo vantaggio di minaccia" (o il suo potere politico di fatto, o la sua ricchezza, o le sue dotazioni naturali) non può costituire la base della giustizia politica. I vantaggi storici contingenti e gli effetti accidentali del passato non dovrebbero operare su un accordo intorno a principi destinati a regolare la struttura di base presente e futura.¹⁶

6.3. Il concetto di posizione originaria viene quindi proposto per rispondere al problema di come l'idea di patto equo possa essere estesa a un accordo sui principi della giustizia politica per la struttura di base. La posizione originaria stessa è strutturata come una situazione equa per parti contraenti libere, uguali, adeguatamente informate e razionali. Di conseguenza sarà equo qualsiasi accordo concluso da tali parti come rappresentanti dei

¹⁵ Vedi Rawls, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, pp. 24-25; tr. italiana, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 38-39.

¹⁶ Questa è una caratteristica essenziale della giustizia come equità in quanto forma di dottrina contrattualistica. Sotto tale aspetto la giustizia come equità si distingue sia dalle idee di Locke sia dalle teorie contrattualistiche di Robert Nozick (*Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974; tr. italiana *Anarchia, stato e utopia*, il Saggiatore, Milano 2000), James Buchanan (*The Limits of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago 1975) e David Gauthier (*Morals by Agreement*, Oxford University Press, Oxford 1986). In questi tre lavori il modo in cui la struttura di base garantisce diritti, libertà e possibilità fondamentali ai cittadini dipende da fattori storici contingenti, nonché da condizioni sociali e dotazioni naturali, mentre la giustizia come equità esclude questa dipendenza. Torneremo su questo nel § 16.1.

cittadini; e poiché il suo contenuto riguarda i principi di giustizia per la struttura di base, un accordo contratto in posizione originaria specificherebbe gli equi termini di una cooperazione sociale fra cittadini considerati persone libere e uguali. È di qui che nasce il termine "giustizia come equità".

È da notare che (come è detto nella *Teoria*) la posizione originaria generalizza l'idea familiare di contratto sociale (*Teoria*, § 3), e riesce a farlo supponendo che siano oggetto dell'accordo i principi primi della giustizia per la struttura di base, e non una particolare forma di governo come in Locke. Inoltre la posizione originaria è più astratta, perché l'accordo di cui parla va considerato come ipotetico e astorico.

(i) È ipotetico perché supponiamo che le parti, così come le abbiamo descritte, potrebbero concluderlo, o lo concluderebbero, non che l'abbiano concluso.

(ii) È astorico perché non supponiamo che sia mai stato raggiunto, o che possa realmente esserlo; e anche se potesse, non farebbe differenza.

Il senso del punto (ii) è che il contenuto dei principi che sarebbero concordati fra le parti deve essere stabilito analiticamente. Caratterizziamo la posizione originaria con una serie di clausole (dietro ognuna delle quali sta un ragionamento) tali che sia possibile ricostruire deduttivamente l'accordo che verrebbe raggiunto considerando la posizione delle parti, le loro caratteristiche, le alternative che hanno di fronte, le loro ragioni e le informazioni di cui dispongono. Torneremo su tutto questo nella terza parte.

6.4. Qui sembra esserci un'obiezione molto grave, poiché un accordo ipotetico non è assolutamente vincolante, quello raggiunto dalle parti nella posizione originaria appare del tutto privo di peso.¹⁷ Rispondo che il peso della posizione originaria sta nel suo essere un artificio concettuale o, se si preferisce, un esperimento mentale, costruito per fare chiarezza sia interiormente sia pubblicamente. Dobbiamo pensarla come modello di due cose: innanzitutto è un modello di quelle che consideriamo - qui e ora - condizioni eque nelle quali i rappresentanti di cittadini

¹⁷ Il problema è discusso da Ronald Dworkin nel § 1 della sua recensione (critica) *Justice and Rights*, "University of Chicago Law Review" (1973), ristampata come cap. 6 di *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977. Ho discusso brevemente l'interpretazione di Dworkin in *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, "Philosophy and Public Affairs", 14 (estate 1985), pp. 236 segg., nota 19, ristampato in Rawls, *Collected Papers*, a cura di Samuel Freeman, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1999.

considerati esclusivamente come persone libere e uguali devono concordare gli equi termini di cooperazione dai quali va regolata la struttura di base.

In secondo luogo è un modello di quelle che consideriamo - qui e ora - restrizioni appropriate alle ragioni per le quali le parti, godendo di condizioni eque, possono correttamente proporre certi principi di giustizia politica e respingerne altri.

La nostra ipotesi, quindi, è che la posizione originaria ci fornisce un modello adeguato delle nostre convinzioni su questi due punti (le eque condizioni di un accordo fra cittadini liberi e uguali e le restrizioni appropriate da imporre alle ragioni delle parti), i principi di giustizia che permetterebbe alle parti di concordare specificherebbero (se li potessimo precisare adeguatamente) quei termini di cooperazione che qui e ora consideriamo equi e giustificati dalle ragioni migliori. È per questo che la posizione originaria riuscirebbe, in un caso del genere, a fornirci un modello adeguato di quelle che appaiono, riflettendoci adeguatamente, considerazioni ragionevoli su cui fondare i principi di una concezione politica della giustizia.

6.5. Un chiarimento a proposito delle eque condizioni di un accordo: nella posizione originaria c'è simmetria fra le parti. Questa simmetria fornisce un modello alla nostra convinzione meditata che in tema di giustizia politica di base i cittadini siano uguali sotto tutti gli aspetti pertinenti, ovvero che possiedano in misura sufficiente le indispensabili facoltà della persona morale e tutte le altre capacità che permettono loro di essere membri normali e pienamente cooperanti della società per tutta la vita (§ 7). Perciò, in base a quella massima di uguaglianza formale per la quale coloro che sono uguali (simili) sotto tutti gli aspetti pertinenti vanno trattati in modo uguale (simile), nella posizione originaria ci deve essere simmetria fra i rappresentanti dei cittadini. Se così non fosse, non la considereremmo una posizione equa verso i cittadini stessi, in quanto liberi e uguali.

Un secondo chiarimento, stavolta a proposito del termine "restrizioni appropriate alle ragioni": se siamo ragionevoli, una delle nostre convinzioni meditate sarà che il fatto di occupare, poniamo, una certa posizione sociale non è una buona ragione per accettare una concezione della giustizia che favorisce chi si trova in quella posizione, o per aspettarsi che altri l'accettino. Se trova in quella posizione, o per aspettarsi che tutti gli altri accettino per questa sola ragione una struttura di base favorevole ai ricchi (o ai poveri); e non permettiamo alle parti in posizione originaria di conoscere la posizione sociale dei loro rappresentanti proprio perché vogliamo costruire un modello di questo atteggiamento.

giamento e di altri analoghi. Il velo d'ignoranza estende poi tale idea anche ad altre caratteristiche personali.

Detto in breve: la posizione originaria va intesa come un ufficio concettuale. In quanto tale, fornisce alle nostre convinzioni mediate di persone ragionevoli un modello costruito descrivendo parti (responsabili degli interessi fondamentali di cittadini liberi e uguali) collocate in una posizione equa, e il cui accordo sarà subordinato a opportune restrizioni sulle ragioni per le quali scegliere principi di giustizia politica.

7 L'idea di persona libera e uguale

7.1. Fin qui ci siamo limitati a usare l'idea che le persone sono libere e uguali, ma ora dobbiamo spiegarne ruolo e significato. Per la giustizia come equità i cittadini cooperano socialmente: quindi, sono perfettamente capaci di farlo, e per tutta la vita. Persone con queste caratteristiche possiedono quelli che possiamo chiamare "i due poteri morali", che definiremo così:

«il primo di questi poteri consiste nell'avere il senso di giustizia, nel saper comprendere e applicare i principi di giustizia politica che specificano gli equi termini della cooperazione sociale, nonché di agire in base (e non semplicemente in conformità) a essi;

«il secondo potere morale è quello di concepire il bene, di avere, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del bene. Una concezione del bene è una famiglia ordinata di fini e obiettivi ultimi che specifica una visione personale di ciò che ha valore nella vita, o anche di che cosa sia una vita pienamente degna. Normalmente i singoli elementi di una simile concezione sono inseriti in (e interpretati da) una dottrina religiosa, filosofica o morale comprensiva alla cui luce vengono ordinati e intesi fini e obiettivi».

7.2. Dire che essere persona significa avere i due poteri morali dire che coloro che lo sono possiedono le doti indispensabili non solo per impegnarsi per tutta la vita in una cooperazione sociale reciprocamente vantaggiosa, ma anche per avvertire l'impulso a onorare gli equi termini di questa cooperazione per se stessi. Nella *Teoria* si afferma che questi due poteri definiscono, rispettivamente, la "persona morale" e la "personalità morale" (*Teoria*, §§ 3-4). Ma che cosa s'intende dicendo che le persone sono libere e uguali?

Qui è importante ricordare che la giustizia come equità è una concezione politica della giustizia, cioè che è stata pensata per il

caso specifico della struttura di base della società e non vuole essere una dottrina morale comprensiva. Perciò l'idea di persona, quando viene precisata fino a diventare una concezione della persona, appartiene a una concezione politica (un'idea fondamentale diventa una concezione se specificiamo i suoi elementi in un certo modo). Ciò significa che questa concezione della persona non è ricavata dalla metafisica, dalla filosofia della mente o dalla psicologia, e può avere assai poco a che fare con le concezioni del sé esaminate da tali discipline; naturalmente dovrà essere compatibile con una o più di tali concezioni filosofiche o psicologiche (sempre che siano difendibili), ma questo è un altro discorso. Di per sé, la concezione della persona deve essere normativa e politica insieme, non metafisica o psicologica.

Come ho già osservato (§§ 2.1-2), tale concezione viene costruita a partire dal modo in cui la cultura politica pubblica di una società democratica, i suoi testi politici fondamentali (costituzioni, dichiarazioni dei diritti umani) e la tradizione storica che li interpreta considerano i cittadini. Per ricostruire queste interpretazioni noi non guardiamo solo ai tribunali, ai partiti politici e agli uomini di stato, ma anche ai teorici del diritto costituzionale e della teoria generale del diritto e ai più duraturi fra gli scritti (di tutti i generi) che riguardano in qualche modo la filosofia politica di una società.

7.3. In che senso i cittadini sono considerati persone uguali? Diciamo che lo sono in quanto a tutti viene riconosciuto il possessione, nel grado minimo indispensabile, dei poteri morali indispensabili per impegnarsi nella cooperazione sociale per tutta la vita e partecipare alla società come cittadini uguali. Consideriamo base dell'uguaglianza fra i cittadini in quanto persone il possessione di questi poteri in questo grado (*Teoria*, § 77); in altre parole, poiché concepiamo la società come un equo sistema di cooperazione, la base dell'uguaglianza consiste nel possedere nel grado minimo indispensabile le capacità, morali e non morali, che ci permettono di partecipare pienamente alla vita cooperativa della società. Nella posizione originaria l'uguaglianza dei cittadini ha come modello quella dei loro rappresentanti, ovvero il fatto che fra le posizioni di tali rappresentanti c'è simmetria e che, nella procedura seguita per raggiungere un accordo, essi hanno uguali diritti.

Osserviamo che prendendo come base dell'uguaglianza le facoltà morali noi distinguiamo, di fatto, le società politiche dalle numerose associazioni esistenti in una o più di esse (vi sono infatti anche associazioni, come le chiese e le società scientifiche, che intersecano i confini politici). Alcuni di questi organismi so-

no comunità – come, di nuovo, le chiese e le società scientifiche, ma anche le università e altre istituzioni culturali. Ora, i membri di una comunità sono uniti nel perseguire certi valori e fini comuni (non economici) che li portano a sostenere la loro associazione e in una certa misura li legano a essa, mentre nella giustizia come equità una società politica democratica non ha valori e fini comuni (a parte quelli appartenenti alla stessa concezione politica della giustizia, o a essa connessi: i cittadini di una società bene ordinata sostengono la costituzione e i suoi valori politici, così come sono realizzati nelle loro istituzioni, e il loro scopo condiviso è quello di rendersi reciprocamente giustizia, così come richiede l'assetto della loro società).

L'importanza di questa distinzione fra una società democratica e le comunità esistenti al suo interno risulterà evidente più avanti, ed è basata su alcune caratteristiche della prima. Noi per esempio nasciamo nella società; è vero che possiamo nascere anche in una comunità (per esempio, religiosa), e quindi nella cultura che la distingue, ma solo la società, con la sua forma politica di governo e il suo diritto, esercita un potere coercitivo. Possiamo lasciare volontariamente una comunità (ce lo garantiscono le libertà costituzionali: l'apostasia non è reato), ma esiste un senso preciso nel quale non possiamo lasciare volontariamente la nostra società politica (§ 26). Inoltre una comunità può ricompensare i suoi membri o distinguerli l'uno dall'altro secondo il loro contributo ai suoi fini e valori collettivi, ma una società democratica non ha valori e fini (rientranti nel bene) che permetta di distinguere fra loro i cittadini;¹⁸ tutti quelli che sono in grado di cooperare pienamente alla società politica vanno considerati uguali, e possono essere trattati in modo diverso solo nei limiti concessi dalla concezione politica pubblica della giustizia.

Non distinguere l'idea di società politica democratica dall'idea di comunità è un grave errore. Ovviamente una società politica democratica fornisce un ambiente ospitale a molte delle comunità esistenti al suo interno, e anzi cerca di essere un mondo sociale in cui la diversità possa fiorire in amicizia e concordia, ma non è una comunità; né – dato il fatto del pluralismo ragionevole – potrebbe esserlo, perché per diventarlo dovrebbe ricorrere a un uso oppressivo e incompatibile con le libertà democratiche di base del potere statale. Perciò per noi una società democratica è fin dall'inizio una società politica incompatibile con uno stato confessionale o aristocratico, per non parlare di uno stato castale, schiavista o razzista; e questa incompatibilità deri-

¹⁸ Su questo vedi *La struttura di base come oggetto*, in Rawls, *Liberalismo politico*, VIII, § 8, pp. 234 segg.

va dall'aver assunto i poteri morali come base dell'uguaglianza politica.

7.4. In che senso i cittadini sono liberi? Qui dobbiamo ricordare, ancora una volta, che la giustizia come equità è una concezione politica della giustizia per una società democratica. Il concetto pertinente di persona libera va ricavato dalla cultura politica di una società che sia tale, e può anche avere poco o niente a che fare, per esempio, con la libertà del volere nel senso discusso dalla filosofia della mente. Diremo, sviluppando questa idea, che i cittadini sono considerati persone libere sotto due aspetti.

Primo: i cittadini sono liberi in quanto ognuno riconosce a se stesso e tutti si riconoscono l'un l'altro il potere morale di avere una concezione del bene. Ciò non significa che in forza della loro visione politica essi si pensino inevitabilmente destinati a perseguire quella particolare concezione del bene che in un qualche momento dato difendono; anzi, in quanto cittadini, essi sono considerati capaci di rivedere e trasformare questa concezione per motivi ragionevoli e razionali e, se lo desiderano, è loro consentito farlo. In quanto persone libere i cittadini rivendicano il diritto di considerare se stessi indipendenti da qualsiasi particolare concezione del bene o sistema di fini ultimi, e di non identificarsi. Dato il potere morale di formarsi, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del bene, la loro identità pubblica o legale di persone libere non risente delle variazioni che la loro particolare concezione del bene può subire nel tempo.

Quando, per esempio, un cittadino si converte da una religione a un'altra o cessa di professare una fede religiosa positiva, non per questo smette di essere, sul piano della giustizia politica, la stessa persona di prima. In quella che potremmo chiamare la sua identità pubblica o legale – la sua identità sul piano del diritto fondamentale – niente va perduto. Avrà ancora, in generale, gli stessi diritti e doveri di base, possiederà le stesse proprietà e potrà rivendicare le stesse cose che rivendicava prima, a parte quelle che avevano a che fare con la sua vecchia affiliazione religiosa. Possiamo benissimo immaginare (e la storia ce ne ha dato molti esempi) una società in cui i diritti di base, e in generale le cose che possiamo rivendicare, dipendano dall'affiliazione religiosa e dalla classe sociale, ma una società del genere avrà una concezione politica della persona diversa dalla nostra; e potrebbe non avere affatto una concezione della cittadinanza, dato che questa, per come la usiamo noi, è associata all'idea di società come equo sistema di cooperazione per il vantaggio reciproco fra persone libere e uguali.

Esiste anche un'altra accezione dell'identità, definita in riferi-

mento ai fini e impegni più profondi dei cittadini; la chiameremo identità morale, o non legale.¹⁹ In genere i cittadini hanno fini e impegni tanto politici quanto non politici; per esempio, sostengono i valori della giustizia politica e vogliono vederli realizzati nelle istituzioni politiche e nelle scelte della società, ma si adoperano anche per gli altri valori e fini, non politici, delle associazioni cui appartengono. Dunque dovranno adattare e conciliare l'uno con l'altro questi due aspetti della loro identità morale; ma può accadere che nelle questioni personali, o nella vita interna di qualche associazione cui appartengono, vedano le loro finalità e lealtà ultime in modo diverso da come vorrebbe la concezione politica. Possono avere – e molti di loro hanno, in un qualsiasi momento dato – legami affettivi, o vincoli di devozione e lealtà, che non sono disposti a guardare con distacco e obiettività – di più: rispetto ai quali ritengono di non potere né dovere essere distaccati e obiettivi. E per loro potrebbe essere semplicemente inconcepibile immaginare se stessi a prescindere da certe convinzioni religiose, filosofiche e morali, o da legami di affetto e lealtà duraturi.

Questi impegni e legami, politici e non politici, definiscono in dettaglio l'identità morale di una persona e danno forma al suo modo di vivere, a ciò che essa fa e cerca di ottenere, sapendo di farlo, nel mondo sociale. Se improvvisamente li perdessimo resteremmo disorientati, incapaci di tirare avanti; potremmo addirittura concludere che tirare avanti non ha più senso. Ciononostante la nostra concezione del bene può cambiare e spesso cambia realmente, in genere per gradi ma qualche volta in modo pressoché improvviso, e quando il cambiamento è subitaneo dopo, probabilmente, diremo di non essere più la stessa persona. Sappiamo che cosa significa questa affermazione: si riferisce a uno spostamento, o addirittura a un capovolgimento, profondo e pervasivo dei nostri impegni e fini ultimi, a una nostra identità morale (e religiosa) diversa. Sulla via di Damasco Saul di Tarso diventa l'apostolo Paolo. Tuttavia una simile conversione non implica alcun cambiamento della nostra identità pubblica o legale e nemmeno di quella personale, nel senso che alcuni studiosi di filosofia della mente danno a questa nozione: e in una società bene ordinata che si regga su un consenso per intersezione, i valori e gli impegni politici (nel senso più generale) dei cittadini, intesi come parte della loro identità non istituzionale, o morale, sono più o meno uguali per tutti.

¹⁹ Devo a Erin Kelly la distinzione fra i due tipi di scopo che caratterizzano l'identità morale dei cittadini descritta in questo capoverso e quella descritta nel successivo.

7.5. I cittadini si considerano liberi anche sotto un secondo aspetto, e cioè in quanto vedono se stessi come fonti autoautenticanti di rivendicazioni valide. In altre parole, essi si considerano in diritto di chiedere alle istituzioni di promuovere le loro concezioni del bene (sempre che queste concezioni rientrino nei limiti ammessi dalla concezione pubblica della giustizia), e a queste richieste attribuiscono un valore autonomo, indipendente da ogni legame con doveri e obblighi definiti da una concezione politica della giustizia – per esempio da doveri e obblighi verso la società. Qui, per i nostri scopi, vanno considerate autoautenticanti anche quelle richieste che i cittadini ritengono fondate su doveri e obblighi basati sulla loro concezione del bene e sulla dottrina morale cui ispirano la propria vita. In una concezione politica della giustizia adatta a una democrazia costituzionale la cosa è perfettamente ragionevole, in quanto – sempre che le concezioni del bene e le dottrine morali affermate dai cittadini siano compatibili con la concezione pubblica della giustizia – da un punto di vista politico questi obblighi e doveri sono, appunto, autoautenticanti.

Quando spieghiamo in che senso i cittadini si considerano liberi ci basiamo sull'idea che, di fronte a un problema di giustizia politica, tendono ad avere di se stessi in una società democratica. Questo è tipico di una concezione politica ben determinata, come risulta chiaro dal raffronto con una concezione diversa in cui i membri della società non siano considerati fonti autoautenticanti di rivendicazioni valide – nel qual caso le loro rivendicazioni non avranno alcun peso, se non in quanto derivabili da doveri e obblighi verso la società o dal ruolo loro assegnato entro una gerarchia sociale giustificata da valori religiosi o aristocratici.

Prendiamo un caso estremo: gli schiavi sono esseri umani che non vengono considerati fonte di rivendicazioni (nemmeno basate su obblighi o doveri sociali, dato che non sono ritenuti capaci di avere obblighi o doveri), e le leggi che proibiscono di abusarne o maltrattarli non sono fondate su rivendicazioni loro, avanzate a nome proprio, ma su richieste che hanno origine o da chi li possiede o dagli interessi generali della società (che non comprendono i loro). Gli schiavi sono, per così dire, socialmente morti: non sono riconosciuti come persone a nessun titolo.²⁰ Questa opposizione polare con una concezione politica della giustizia che ammetta la schiavitù chiarisce come mai il pensare i cittadini come persone libere in virtù dei loro poteri morali e del

²⁰ Sull'idea di morte sociale vedi Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1982, soprattutto a pp. 5-9, 38-45, 337.

fatto di avere una concezione del bene si accompagni a una ben determinata teoria politica della giustizia.

7.6. Vorrei sottolineare che la concezione che considera libere e uguali le persone è di natura normaliva: ci è data dal nostro pensiero politico e dalla nostra pratica politica, ed è studiata dalla filosofia politica e morale nonché dalla filosofia del diritto. E dai tempi della Grecia antica che viene considerato persona, sia in filosofia sia in diritto, chi è in grado di partecipare alla vita della società e di svolgerci un ruolo, e può quindi esercitare i relativi diritti e rispettare i relativi doveri. Per precisare la nostra idea organizzatrice centrale (quella della società come equo sistema di cooperazione), noi usiamo l'idea connessa di persona libera e uguale (fra gli uguali): sono, infatti, le persone intese in questo senso a poter svolgere il ruolo di membri pienamente cooperanti della società. E cittadino – e questo è del tutto coerente con una concezione politica della giustizia che considera la società un equo sistema di cooperazione – chi può partecipare alla vita sociale da libero e uguale per tutta la sua vita.

Questa concezione di persona non va confusa con la concezione di essere umano (o membro della specie *homo sapiens*), che potrebbe esserci fornita dalla biologia o dalla psicologia indipendentemente da tutta una serie di nozioni normative, ivi compresi – per esempio – i concetti di potere morale e di virtù morale e politica. Inoltre, per caratterizzare la persona, dobbiamo aggiungere a questi concetti quelli usati per definire le facoltà di ragionamento, inferenza e giudizio collaterali ai due poteri morali, nonché essenziali e indispensabili per esercitare e per la pratica della virtù.

8. Relazioni fra le idee fondamentali

8.1. C'è una stretta connessione fra le cinque idee fondamentali discusse fin qui, purché esse siano esposte nella stessa successione in cui le abbiamo introdotte: da quella di società come equo sistema di cooperazione a quelle di società bene ordinata, di struttura di base di una società bene ordinata, di posizione originaria, per finire con l'idea dei cittadini – di coloro che partecipano alla cooperazione sociale – come persone libere e uguali.

Se seguiamo questa successione, partiamo dall'idea organizzatrice centrale di società come equo sistema di cooperazione e la determiniamo ulteriormente precisando qual è il risultato del-

la sua completa realizzazione (una società bene ordinata) e a che cosa va applicata (la struttura di base); dopo di che chiariamo come vengono specificati (dalle parti in posizione originaria) gli equi termini della cooperazione e spieghiamo come vanno considerate (cittadini liberi e uguali) le persone in essa impegnate.

8.2. Questa articolazione dettagliata dell'idea organizzatrice centrale di società come equo sistema di cooperazione non è un'argomentazione deduttiva; io non sostengo affatto che tutti i passi dell'itinerario che muove da questa idea e passa a mano a mano alla successiva sono sue conseguenze, o ne derivano. Noi definiamo l'idea organizzatrice e la determiniamo ulteriormente connettendola con le altre.

Facciamo un esempio. Vi sono vari modi di definire l'idea centrale di cooperazione sociale. Potremmo dire – e l'abbiamo già osservato – che gli equi termini di questa cooperazione sono stabiliti dal diritto naturale considerato o di origine divina, o dovuto a un ordine morale preesistente e indipendente che è pubblicamente noto grazie a un'intuizione razionale. Non abbiamo escluso con un'argomentazione deduttiva – per esempio dimostrando che sono incompatibili con l'idea di cooperazione sociale – questi modi di stabilire gli equi termini; sono le condizioni storiche e la cultura pubblica della democrazia a escluderli, dati i requisiti che impongono a una concezione politica della giustizia in un regime costituzionale moderno. Fra queste condizioni storiche c'è anche il fatto del pluralismo ragionevole, il quale esclude che una dottrina comprensiva sia base di un accordo politico praticabile intorno a una concezione della giustizia; e poiché cerca proprio una base di questo tipo, la giustizia come equità seguirà un itinerario diverso.

8.3. A priori non possiamo dire se l'idea di cooperazione sociale e le due nozioni connesse che l'accompagnano ci forniranno i principi organizzativi di cui abbiamo bisogno per una concezione politica della giustizia che sia praticabile. La cultura politica pubblica non è priva di ambiguità: contiene un'ampia varietà di possibili idee organizzatrici alternative, di nozioni di libertà e uguaglianza, di concetti di società. A noi, tuttavia, basta poter affermare che l'idea di società come equo sistema di cooperazione è profondamente radicata nella nostra cultura politica pubblica, per cui non è irragionevole chiedere se possa essere un buon principio organizzatore centrale. Il punto è che l'idea – non importa quale – che selezioniamo come principio organizzatore centrale non potrà mai essere pienamente giustificata dalla sua sola ragionevolezza intrinseca.

zia. Supponiamo ora che ogni cittadino di una società bene ordinata abbia raggiunto un equilibrio riflessivo ampio (anziché ristretto): poiché i cittadini sanno di sostenere la stessa concezione pubblica della giustizia politica questo equilibrio riflessivo è anche generale: i giudizi meditati di ciascuno sostengono la stessa concezione. Quindi i cittadini hanno raggiunto un equilibrio riflessivo generale e ampio, che potremmo anche chiamare "pieno" (diciamo "piena" una certa condizione quando, e solo quando, è realizzata in una società bene ordinata). Dato un assetto sociale di questo genere, non solo esiste un punto di vista pubblico dal quale tutti i cittadini possono giudicare le rivendicazioni di tutti, ma ora tutti riconoscono che questo punto di vista è sostenuto da tutti, in pieno equilibrio riflessivo.

Dato quello che abbiamo detto sopra (§ 10.2), l'idea di giustificazione, se accoppiata col pieno equilibrio riflessivo, è non fondazionalista nel senso che non esiste né un tipo specifico di giudizio meditato in materia di giustizia politica né un particolare livello di generalità al quale attribuire l'intero peso della giustificazione. I giudizi meditati di ogni tipo e livello possono avere una ragionevolezza intrinseca o un'accettabilità che persiste, dal punto di vista di persone ragionevoli, dopo un'adeguata riflessione. Per noi la concezione politica più ragionevole è quella che, riflettendoci, si adatta meglio a tutte le nostre convinzioni meditate e meglio le organizza in una concezione coerente. Non possiamo mai fare più di questo.

Nella giustizia come equità il pieno equilibrio riflessivo è caratterizzato dal suo fine pratico, la riflessione ragionata, e dal suo aspetto non fondazionalista, che abbiamo appena discusso. Viene così soddisfatto il bisogno di dare una base alla giustificazione pubblica per le questioni di giustizia politica, dato che per raggiungere un accordo ragionevole su tali questioni è necessaria solo la coerenza fra convinzioni meditate a tutti i livelli di generalità, nel quadro di un equilibrio riflessivo ampio e generale. Ci sono altre idee di giustificazione, generate da alcune dottrine comprensive, per le quali presumibilmente questo tipo di coerenza non basta; ma il solo fatto di sostenere idee di giustificazione diverse non impedisce a queste dottrine di appartenere a un consenso per intersezione.

11) L'idea di consenso per intersezione

11.1. L'idea di consenso per intersezione viene introdotta per rendere più realistica e adeguare alle condizioni storiche e sociali delle società democratiche, che comprendono il fatto del plur-

ralismo ragionevole, la nozione di società bene ordinata. In una società bene ordinata tutti i cittadini sostengono la stessa concezione politica della giustizia; tuttavia noi non supponiamo che lo facciano per ragioni identiche dall'inizio alla fine.²⁴ I cittadini hanno idee religiose, filosofiche e morali contrastanti, per cui giungono a sostenere tale concezione politica partendo da dottrine comprensive diverse e addirittura incompatibili e quindi, almeno in parte, per ragioni diverse; ma ciò non impedisce alla concezione politica stessa di costituire un punto di vista comune utilizzabile per risolvere tutti insieme i problemi relativi agli elementi costituzionali essenziali.

Perciò dovendo formulare un'idea realistica di società bene ordinata noi non diciamo, date le condizioni storiche del mondo moderno, che in una tale società la concezione politica pubblica della giustizia viene affermata dai cittadini partendo dalla stessa dottrina comprensiva. Se il pluralismo ragionevole è un dato di fatto, non ci può essere una dottrina pienamente (o anche parzialmente) comprensiva sulla quale tutti i cittadini concordino, o possano concordare, per risolvere i problemi fondamentali della giustizia politica. Noi diciamo, invece, che in una società bene ordinata la concezione politica della giustizia viene affermata grazie a quello che possiamo chiamare consenso per intersezione ragionevole: il che vuol dire che tale concezione ha il sostegno di quelle dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli, benché contrastanti l'una con l'altra, che si sono conquistate un numero di seguaci significativo e durano nel tempo da una generazione all'altra. A mio parere questa è la base dell'unità sociale e politica più ragionevole cui i cittadini di una società democratica possano aspirare.

11.2. Qui l'idea di fondo è che in una società bene ordinata ogni cittadino fa sue due posizioni distinte, benché strettamente correlate. Una è la concezione politica della giustizia, e questa l'affermano tutti; l'altra è una delle dottrine comprensive (o parzialmente comprensive) religiose, filosofiche o morali contrapposte presenti nella società. Se un cittadino ha una dottrina comprensiva ben strutturata e altamente sistematica arriverà alla concezione politica della giustizia dal suo interno (cioè partendo dalle sue assunzioni di base). I concetti, i principi e le virtù fondamentali della concezione politica saranno, per così dire, teoremi della sua visione comprensiva.

La giustizia come equità possiede le tre proprietà che dovreb-

²⁴ L'espressione "dall'inizio alla fine" è tratta da *Anarchia, stato, utopia* di Robert Nozick, p. 234, dove è in corsivo.

1. bero aiutare una concezione politica a conquistarsi un ragionevole consenso per intersezione: impone requisiti che riguardano solo la struttura di base della società. L'accettarla non presuppone una particolare visione comprensiva e le sue idee fondamentali sono ben conosciute, anzi provengono dalla cultura politica pubblica. Queste proprietà permettono a dottrine comprensive diverse (compresi quegli orientamenti religiosi che affermano la libertà di coscienza e sono favorevoli alle libertà costituzionali di base, ma anche varie dottrine filosofiche liberali – per esempio quelle di Kant e Mill – che assumono queste stesse posizioni) di farla propria.

Non c'è bisogno di elencare altre possibilità (ne esistono parecchie); basterà aggiungere che molti cittadini – forse la maggioranza – possono anche non avere alcuna dottrina comprensiva ben strutturata. Questi cittadini affermeranno una serie di valori religiosi e filosofici, associativi e personali, accanto a quelli propri della concezione politica, ma questi ultimi non deriveranno da una visione sistematica e coerente. D'altronde si può anche pensare che i valori politici realizzati da una struttura di base giusta abbiano, normalmente, un peso sufficiente a prevalere su qualsiasi altra considerazione che possa entrare in conflitto con essi. Quindi mentre la visione dei più, nel suo insieme, è comprensiva nel senso che include anche valori non politici, lo è solo in modo parziale nel senso che non risulta né sistematica né completa; nel § 58 vedremo che questa mancanza di sistematicità e completezza è un fatto positivo, e col tempo facilita la trasformazione di un *modus vivendi* in un consenso per intersezione.

11.3. Dando uno spazio importante all'idea di consenso per intersezione noi supponiamo che il fatto del pluralismo ragionevole sia una condizione permanente delle società democratiche. Ogni concezione politica possiede una visione del mondo politico e sociale e si basa su certi dati generali della sociologia e psicologia umana; il fatto del pluralismo ragionevole è il primo di cinque dati di questo genere, particolarmente importanti per la giustizia come equità.

Spieghiamo meglio: la varietà delle dottrine religiose, filosofiche e morali presenti nelle società democratiche moderne non è un puro e semplice dato storico contingente, ma un carattere permanente della cultura pubblica della democrazia. Nelle condizioni politiche e sociali assicurate dalle libertà e dai diritti di base di istituzioni libere emergerà e durerà – se ancora non esiste – tutta una varietà di dottrine comprensive contrastanti e in-

conciliabili, ma ragionevoli; ed è questa la caratteristica delle società libere che io chiamo fatto del pluralismo ragionevole.

Un secondo fatto generale, connesso al precedente, è che un'adesione condivisa e prolungata a una stessa dottrina comprensiva può essere conservata solo mediante un uso oppressivo del potere politico, coi suoi crimini di stato, la sua brutalità invidibile e la sua inevitabile crudeltà, cui fa seguito la corruzione di religione, filosofia e scienza. Se diciamo che una società politica è una comunità quando è unita nell'affermare una stessa dottrina comprensiva (ricordiamo il § 7.3), allora per tenere in vita una comunità politica è necessario l'uso oppressivo del potere statale, al quale si accompagnano questi mali; parleremo, a tale proposito, di fatto dell'oppressione. Nella società medievale, sostanzialmente unita nella fede cattolica, l'Inquisizione non era qualcosa di accidentale: la repressione dell'eresia era indispensabile per preservare la fede religiosa comune. Noi supponiamo che questo valga per qualsiasi dottrina filosofica e morale comprensiva, anche laica: una società unita intorno a una forma di utilitarismo, o alle idee morali di Kant o Mill, avrebbe anch'essa bisogno dell'oppressiva sanzione del potere statale per rimanere tale.²⁵

Un terzo fatto generale è che un regime democratico durevole e sicuro, non diviso da dispute dottrinali e ostilità di classe troppo aspre, non può non avere il sostegno libero e volontario di una sostanziosa maggioranza (come minimo) dei cittadini politicamente attivi. Ciò significa – insieme al primo fatto generale – che, per servire da base pubblica della giustificazione in un regime costituzionale, una concezione della giustizia deve poter essere fatta propria da dottrine comprensive molto diverse e addirittura inconciliabili, o il regime non sarà né sicuro né durevole. E questo che ci porta a introdurre l'idea – specificata nel § 9 – di concezione politica della giustizia.

Aggiungiamo poi un quarto fatto generale: normalmente la cultura politica di una società democratica che abbia funzionato in modo accettabile per un tempo considerevole contiene, alme-

²⁵ Il contenuto e il tono della concezione (politica o non politica) che una persona ha della giustizia sono indubbiamente influenzati dalla familiarità con certi dati dell'esperienza storica. Per la giustizia come equità sono molto importanti, fra questi dati, le vessazioni e crudeltà senza fine usate dallo stato e dagli inquisitori per conservare l'unità del cristianesimo dai tempi di S. Agostino fino al Settecento. Il liberalismo politico comincia con la divisione della cristianità dopo la Riforma, anche se non era questa la volontà dei riformatori; ma la cosa – come già pensava Hegel – non fu una sfortuna né per la chiesa né per lo stato. Vedi G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. italiana Laterza, Roma-Bari 1978, § 270, fine del lungo commento, pp. 215-216.

no implicitamente, certe idee fondamentali a partire dalle quali è possibile costruire una concezione politica della giustizia adatta a un regime costituzionale.

11.4. Che cosa c'è dietro questi primi quattro fatti generali? Indubbiamente hanno tutti bisogno di una spiegazione; ma specialmente i primi due, quello del pluralismo ragionevole e quello dell'oppressione. Perché istituzioni libere, con i loro diritti di base, dovrebbero generare la diversità? Perché per superare la diversità stessa dovrebbe essere necessario il potere dello stato? Perché un tentativo serio e coscienzioso di ragionare gli uni con gli altri non ci porta a un accordo? Nelle scienze naturali sembra riuscireci, almeno a lungo termine.

Ci sono diverse spiegazioni possibili. Possiamo supporre che la maggioranza degli esseri umani abbia opinioni commisurate ai propri interessi più meschini; e poiché questi interessi divergono, lo stesso faranno le opinioni. O forse gli esseri umani sono spesso irrazionali e poco intelligenti, e questo, unito a qualche errore logico, genera opinioni contrastanti. Tuttavia queste spiegazioni sono semplicistiche; non sono quelle che vogliamo. Noi vogliamo sapere come sia possibile un dissenso ragionevole, perché le nostre analisi partono sempre da una teoria ideale. Per questo ci chiediamo: come nasce un dissenso ragionevole?

Una spiegazione del tipo giusto può essere che le cause di un dissenso ragionevole fra individui ragionevoli – quelli che io chiamo oneri del giudizio – stanno nei numerosi ostacoli esistenti all'esercizio corretto (e coscienzioso) delle nostre facoltà di ragionare e giudicare nel corso ordinario della vita politica. Ecco alcuni di tali ostacoli:

(a) I dati acquisiti – empirici e scientifici – relativi a un determinato caso possono essere contrastanti e complessi, e quindi difficili da giudicare e valutare.

(b) Anche concordando perfettamente sui tipi di considerazione da ritenere pertinenti, potremmo non essere d'accordo sul loro peso relativo e arrivare di conseguenza a giudizi diversi.

(c) In una certa misura tutti i nostri concetti – non solo quelli morali e politici – sono vaghi, e possono esistere casi che non riescono a risolvere. Questa indeterminazione implica che entro un certo ambito (non definibile in modo preciso) dovremo affidarci al giudizio e all'interpretazione (nonché al giudizio sull'interpretazione); dunque in quell'ambito persone ragionevoli potranno dissentire.

(d) Il modo in cui valutiamo i dati e assegniamo un peso ai valori morali e politici è plasmato (ma non possiamo dire fino a che punto) dalla nostra esperienza complessiva, dalla storia di

tutta la nostra vita fino a oggi, e sicuramente le nostre esperienze complessive sono diverse. Ora, in una società moderna, con tutte le sue cariche e posizioni e divisioni del lavoro e tutti i suoi gruppi sociali nonché, spesso, la sua varietà etnica, le esperienze complessive dei cittadini sono abbastanza diverse perché in molti casi significativamente complicati, se non in quasi tutti, i loro giudizi siano, in una certa misura, divergenti.

(e) Spesso esistono considerazioni normative di tipo diverso e di diversa forza che spingono a soluzioni opposte, ed è difficile arrivare a una valutazione d'insieme.²⁶

Infine, possiamo enunciare così un quinto e ultimo fatto generale: molti dei nostri più importanti giudizi politici e sociali, che mettono in gioco i valori politici fondamentali, sono pronunciati in condizioni tali che è molto improbabile che persone coscienti e perfettamente ragionevoli possano esercitare, anche dopo una discussione libera e aperta, le loro facoltà razionali in modo da raggiungere tutte la stessa conclusione.

11.5. Non si deve pensare che quest'ultimo fatto comporra una posizione filosofica scettica;²⁷ esso non implica, infatti, né che persone ragionevoli non riescano a trovare un giudizio politico concorde perché non esistono valori oggettivi o perché i valori sono soggettivi né che quelli che consideriamo giudizi di valore siano soltanto opinioni storicamente condizionate che esprimono interessi legati a un certo tempo e luogo. Il fatto è, connesso, caso mai, alla difficoltà di raggiungere un accordo, sempre grande per tutti i tipi di giudizio e particolarmente acuta per i giudizi politici a causa dell'enorme complessità dei problemi in gioco, della natura spesso frammentaria dei dati disponibili e della gravità (in genere) dei conflitti da giudicare.

Gli oneri del giudizio bastano da soli a rendere conto del fatto del pluralismo ragionevole (anche se naturalmente esistono

²⁶ Isaiah Berlin ha messo più volte in rilievo un concetto analogo: che in qualsiasi sistema di istituzioni sociali c'è posto solo per un insieme limitato di valori, per cui bisogna fare scelte entro la gamma complessiva dei valori sociali e politici potenzialmente realizzabili. È per questo che ogni sistema di istituzioni possiede, per così dire, solo uno spazio sociale limitato. Quando siamo costretti a scegliere fra valori che ci sono cari, per noi è molto difficile fissare priorità; e dobbiamo affrontare anche altre decisioni difficili per le quali non sembra esserci una risposta chiara. Vedi quello che lo stesso Berlin dice in *On the Pursuit of the Ideal*, in *The Crooked Timber of Humanity*, a cura di Henry Hardy, Knopf, New York 1991; in italiana *La ricerca dell'ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, Adelphi, Milano 1994.

²⁷ Qui seguo Teoria, § 34, p. 186, dove si argomenta che è essenziale non basare libertà di coscienza e tolleranza sullo scetticismo filosofico e l'indifferenza religiosa.

altre ragioni), e poiché non li possiamo eliminare il pluralismo è un aspetto permanente di una libera cultura democratica. Non neghiamo né che la vanità, l'avidità, la volontà di dominio e il desiderio di gloria abbiano grande importanza in politica, né che agiscano sull'ascesa e la caduta delle nazioni; ma poiché come democrazia non possiamo usare il potere statale, col suo seguito di crudeltà e corruzione della vita civica e culturale, per stradicare la diversità, siamo alla ricerca di una concezione politica della giustizia capace, guadagnandosi il sostegno di un consenso per intersezione ragionevole, di fare da base pubblica della giustificazione.

11.6. Concludo con due osservazioni volte a impedire che l'idea di consenso per intersezione venga fraintesa.

Primo: date le visioni comprensive esistenti di fatto - quale che sia il loro contenuto - nella società, è chiaro che nulla garantisce che la giustizia come equità, o una qualsiasi altra concezione ragionevole pensata per un regime democratico, possa conquistarsi il sostegno di un consenso per intersezione e promuovere per questo via la stabilità delle istituzioni politiche che propugna. Esistono molte dottrine comprensive chiaramente incompatibili coi valori della democrazia. Inoltre il liberalismo politico non dice che i valori espressi da una concezione politica della giustizia, e che pure hanno un significato fondamentale, prevalgono sui valori trascendenti (o che tali potrebbero essere considerati), religiosi, filosofici o morali, coi quali tale concezione politica potrebbe eventualmente scontrarsi. Se lo dicesse, andrebbe oltre il politico.

Una seconda osservazione è che noi partiamo dalla convinzione che un regime democratico costituzionale sia ragionevolmente giusto e ben funzionante e che meriti di essere difeso; ma cerchiamo, dato il fatto del pluralismo ragionevole, di difenderlo in modo da portare dalla nostra parte le persone ragionevoli e assicurarci molti sostenitori. Non guardiamo alle dottrine comprensive di fatto esistenti per poi costruirvi una concezione politica che raggiunga un equilibrio fra esse con l'esplicito scopo di conquistarne l'appoggio; se lo facessimo, la nostra concezione sarebbe politica in senso deteriore (§ 56).

La cosa che ci chiediamo, invece, è come dare forma a una concezione della giustizia pensata per un regime costituzionale che sia tanto in sé difendibile quanto tale che chiunque sia favorevole a un regime democratico, o possa essere indotto a dividerlo, possa anche farla propria. Supponiamo di non sapere nulla, inizialmente, delle visioni comprensive dei cittadini, e cerchiamo di non frapportare ostacoli non necessari alla loro adesio-

ne a tale concezione politica; arriviamo così all'idea di una concezione politica della giustizia che non presupponga una particolare visione comprensiva e possa quindi, con un po' di fortuna e avendo a disposizione abbastanza tempo per conquistarsi seguaci, reggersi su un consenso per intersezione duraturo di dottrine ragionevoli.

Nella quinta parte esamineremo se sia possibile una società democratica bene ordinata e come questa possibilità (ammesso che esista) sia compatibile con la natura umana e coi requisiti che istituzioni politiche ben funzionanti devono soddisfare; cercheremo inoltre di dimostrare che la società bene ordinata della giustizia come equità è effettivamente possibile, nonché compatibile con la nostra natura e con tali requisiti. Questo tentativo rientra nella filosofia politica come riconciliazione, perché il verificare che le condizioni del mondo sociale ammettono questa possibilità modifica la nostra visione del mondo e l'atteggiamento che abbiamo nei suoi confronti. Non siamo più costretti a considerarlo un luogo irrimediabilmente ostile in cui prevalgono inevitabilmente la volontà di dominio, la crudeltà e l'oppressione, sorrette dal pregiudizio e dalla follia. Forse questo non allenerà le nostre sofferenze, se viviamo in una società corrotta; ma potremo sempre credere che in sé il mondo non sia inospitale verso la giustizia politica e i suoi beni, che il nostro mondo sociale avrebbe potuto essere migliore, che per quelli che vivranno in un tempo e un luogo diversi ci sia speranza.

beri e uguali, per la seconda è invece un sistema sociale organizzato in modo da produrre la massima somma di bene calcolata su tutti i suoi membri, o, più esattamente, la massima somma di un "bene" completo specificato da una dottrina comprensiva. La tradizione del contratto sociale sviluppa la prima idea, quella utilitaristica è un caso particolare della seconda.

Fra queste due tradizioni c'è un contrasto di fondo: è del tutto naturale specificare la concezione della società come equo sistema di cooperazione sociale in modo da includervi le idee di uguaglianza (dei diritti e delle libertà di base, delle eque opportunità) e reciprocità (nella quale rientra, per esempio, il principio di differenza). L'idea che la società sia organizzata per produrre il massimo bene esprime invece un principio di giustizia politica massimizzante e aggregativo; nell'utilitarismo l'uguaglianza e la reciprocità hanno soltanto una motivazione indiretta, in quanto considerate necessarie, normalmente, per massimizzare il totale del benessere sociale. I due confronti sono imperniati su questo contrasto: il primo mette in luce la superiorità dei due principi [di giustizia] sul piano dell'uguaglianza, il secondo la loro superiorità sul piano della reciprocità.

Come ho già detto, presentare gli argomenti a favore dei due principi attraverso questi confronti significa separare le ragioni che favoriscono specificamente le uguali libertà di base da quelle che favoriscono specificamente il principio di differenza. Una volta acquisita questa separazione, ci troviamo in una situazione abbastanza sorprendente. Il primo confronto, che per le decisioni in condizioni di incertezza segue la guida della regola del maximin, segna una netta prevalenza delle ragioni a favore delle uguali libertà e degli uguali diritti di base; viceversa, la regola del maximin non favorisce in modo particolare il principio di differenza – e per la verità, nel secondo confronto non viene affatto usata.

27.3. Nel primo confronto i due principi di giustizia, considerati unitariamente, sono paragonati a quello dell'utilità media preso come solo principio di giustizia, per il quale le istituzioni della struttura di base devono essere organizzate in modo da massimizzare il benessere medio dei membri della società, a partire dal presente e per tutto il futuro prevedibile.

Nel secondo confronto fondamentale i due principi, considerati sempre unitariamente, vengono paragonati a un'alternativa formata sostituendo al principio di differenza quello dell'utilità media (combinato con la precondizione di un minimo sociale); sotto tutti gli altri aspetti restano invariati. Perciò nel secondo confronto i principi prioritari (rispetto a quello di differenza) so-

no già accettati, e le parti stanno selezionando un principio che regoli le disuguaglianze economiche e sociali (le differenze fra i prospetti di vita completa dei cittadini) in una società in cui, per ipotesi, i principi prioritari regolano già in maniera effettiva la struttura di base. Ciò significa che abbiamo a che fare con persone che si considerano già cittadini liberi e uguali di una società democratica – e le parti devono tenerne conto.

27.4. Il primo confronto è il più fondamentale perché la giustizia come equità si propone di costruire una concezione della giustizia politica alternativa a quelle dell'utilitarismo, del perfezionismo e dell'intuizionismo (nella nostra tradizione politica è dominante soprattutto la prima) e di trovare nello stesso tempo una base morale più appropriata per le istituzioni di una società democratica moderna. Se i due principi vincono il primo confronto, in gran parte questo scopo è già raggiunto; se lo perdono, tutto è perduto. Inoltre il primo confronto è essenziale anche per rispondere alle recenti posizioni libertarie – chiamiamole pure così – di Buchanan, Gauthier e Nozick (vedi § 6, nota 16), le prime due delle quali sono esplicitamente contrattualistiche.

Il primo confronto col principio dell'utilità media è importante anche per un'altra ragione: esemplifica il modo di procedere degli argomenti basati sulla posizione originaria e ci fornisce un caso abbastanza semplice che ne illustra la natura. Richiamare questi argomenti ci preparerà al secondo confronto, che tuttavia è imperniato su un bilancio fra ragioni meno decisivo.

28. La struttura dell'argomento e la regola del maximin

28.1. La regola del maximin può essere formulata così: dobbiamo individuare l'esito peggiore di ogni alternativa possibile e adottare poi quell'alternativa il cui esito peggiore è migliore degli esiti peggiori di tutte le altre. Per scegliere principi di giustizia per la struttura di base attenendoci a questa regola, noi consideriamo le peggiori posizioni sociali che sarebbero permesse se tale struttura fosse effettivamente regolata, in una varietà di circostanze, da questi principi. Il significato di tutto questo ci sarà più chiaro se esamineremo l'argomento della posizione originaria nel primo confronto.¹⁹

¹⁹ Teoria, § 26, pp. 137-141. La regola del maximin – come risulta dalla discussione di questo paragrafo e di quelli successivi – non è mai stata proposta (nonostante alcuni l'abbiano pensato) come principio generale di decisione razionale in tutti i casi di rischio e incertezza. Vedi per esempio la recensione di

Tale argomento può essere ricostruito così:

(a) Se esistono condizioni nelle quali è razionale lasciarsi guidare dalla regola del maximin per concordare principi di giustizia per la struttura di base, allora, date tali condizioni, verrebbe concordati i due principi di giustizia e non quello dell'utilità media.

(b) Esistono condizioni – tre, per l'esattezza – tali che, se sono date, è razionale lasciarsi guidare dalla regola del maximin quando si concordano principi di giustizia per la struttura di base.

(c) Nella posizione originaria queste tre condizioni sono date. Perciò le parti si accorderebbero sui due principi, e non su quello dell'utilità media.

Ognuna delle premesse (i)-(iii) può essere messa in discussione, ma per il momento supponiamo che (i) sia accettabile. Quella che richiede più spiegazioni è (iii), ma c'è qualcosa da dire anche su (ii): perciò cominciamo da questa.

28.2. Riportiamo le tre condizioni cui accennava (ii).²⁰

(a) Poiché la regola del maximin non tiene conto delle probabilità, ovvero di quanto sia probabile che sussistano [alternativa per alternativa] le circostanze che portano al rispettivo esito peggiore, la prima condizione è che le parti non dispongano di elementi attendibili per valutare le probabilità delle possibili circostanze sociali che investono gli interessi fondamentali dei loro rappresentanti. Questa condizione è pienamente assicurata quando il concetto di probabilità non è neppure pertinente.

(b) Poiché la regola del maximin prescrive di valutare le alternative solo in base ai rispettivi esiti peggiori, per le parti, in quanto fiduciarie, sarà razionale non dare molta importanza agli eventuali guadagni in più rispetto a quello che può essere garantito ai loro rappresentanti adottando l'alternativa il cui esito peggiore è migliore degli esiti peggiori di tutte le altre; chiamiamo "livello garantibile" questo esito migliore fra i peggiori. La seconda condizione è assicurata quando il livello garantibile è sod-

J.C. Harsanyi, *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality?*, "American Political Science Review", 69 (1975), pp. 594-606, ristampato nel suo *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, D. Reidel Pub. Co., Dordrecht 1976; tr. italiana *Una critica della teoria di John Rawls, in Utilitarismo, il Saggiatore*, Milano 1987, pp. 109-136. Una simile proposta sarebbe semplicemente irrazionale, come sostiene (pp. 39 sgg.) lo stesso Harsanyi. Su questo punto non c'era e non c'è disaccordo. L'unico problema è se, date le condizioni molto particolari e uniche della posizione originaria, la regola del maximin sia dal punto di vista delle parti una regola euristica pratica utile per organizzare le loro deliberazioni.

²⁰ Qui seguiamo William Fellner, *Probability and Profit*, R.D. Irwin, Homewood, Ill., 1965, pp. 140-142.

disfacente; è pienamente assicurata quando tale livello è pienamente soddisfacente.

(c) Poiché la regola del maximin prescrive di evitare le alternative i cui esiti peggiori sono inferiori al livello garantibile, la terza condizione è che gli esiti peggiori di tutte le altre alternative siano significativamente inferiori al livello garantibile. Quando tali esiti sono molto al di sotto di questo livello, quindi assolutamente intollerabili e (se possibile) da evitare, la terza condizione è pienamente assicurata.

28.3. Tre osservazioni su queste condizioni. La prima è che se sono soddisfatte, farsi guidare dalla regola del maximin è compatibile col ben noto principio di massimizzazione del soddisfacimento dei propri interessi, ovvero del proprio bene (razionale). Quando usano la regola del maximin per organizzare le loro deliberazioni, le parti non violano in alcun modo questo notissimo principio di razionalità; anzi usano (di fronte a problemi d'importanza fondamentale) la regola proprio per prendere decisioni conformi a tale principio anche nella situazione molto insolita, per non dire non unica, della posizione originaria.

Vale però questa avvertenza: l'argomentazione guidata dalla regola del maximin collima coll'idea che gli agenti razionali massimizzino la loro utilità prevista, ma solo se a tale utilità prevista non viene attribuito un contenuto sostanziale. In altre parole, utilità prevista non significa piacere previsto o stato di coscienza gradevole (Sidgwick) o soddisfazione; è un'idea puramente formale, specificata da una regola o funzione matematica, e la regola o funzione, in quanto tale, rappresenta solo l'ordine o la classifica di merito delle alternative dal punto di vista degli interessi fondamentali degli agenti (che in questo caso sono interessi di cittadini liberi e uguali, § 31).

In secondo luogo, non è necessario che siano pienamente realizzate tutte e tre le condizioni perché abbia senso organizzare le deliberazioni mediante la regola del maximin: basta che sia pienamente realizzata la terza, che il livello garantibile sia ragionevolmente soddisfacente e la prima sussista almeno parzialmente. Comunque nel primo confronto la prima condizione ha un ruolo relativamente secondario; la cosa cruciale è, come vedremo, che la seconda e la terza siano realizzate in alta misura.

Infine, per le parti in posizione originaria la regola del maximin non è essenziale; è semplicemente un utile strumento euristico. Il mettere al centro dell'attenzione gli esiti peggiori ha il vantaggio di forzarci a considerare quali siano i nostri veri interessi fondamentali, quando si tratta di modellare una struttura di base. Non è una domanda che dobbiamo farci spesso – se mai

ce la facciamo – nella vita di tutti i giorni; e la funzione della posizione originaria sta anche nel costringerci a porcela, per di più in una situazione molto speciale che le dà un senso ben definito.

28.4. Cerchiamo ora di ricapitolare perché la seconda e la terza condizione sono realizzate in alta misura per le parti, data la situazione in cui queste si trovano nella posizione originaria.

La seconda condizione è realizzata perché il livello garantibile è del tutto soddisfacente. Che cos'è questo livello? È la situazione dei membri meno avvantaggiati della società bene ordinata derivante dalla piena realizzazione (in condizioni ragionevolmente favorevoli) dei due principi di giustizia. Per la giustizia come equità una società bene ordinata regolata dai due principi di giustizia è un mondo politico e sociale molto soddisfacente; nella quarta parte cercheremo di consolidare questa tesi. Quello che abbiamo appena detto sul livello garantibile è fondamentale, e cruciale per tutta l'argomentazione.²¹

La terza condizione è realizzata se supponiamo che esistano circostanze sociali realistiche, nonché accompagnate da condizioni ragionevolmente favorevoli, nelle quali il principio di utilità o richiederebbe o concederebbe di limitare in vario modo, o addirittura di negare del tutto, i diritti e le libertà fondamentali di alcune persone onde ottenere maggiori benefici per altre, o per la società nel suo insieme. Tali circostanze sono fra le possibilità che le parti devono cercare di scongiurare nell'interesse dei loro rappresentanti.

Gli utilitaristi potrebbero contestare questa assunzione, ma per difenderla non è necessario richiamare le violazioni più estreme della libertà, come la schiavitù, la servitù o un fatto oppressivo come la persecuzione religiosa: basta pensare all'insieme dei vantaggi sociali che una consistente maggioranza potrebbe ottenere limitando le libertà politiche e religiose di minoranze piccole e deboli.²² Il principio dell'utilità media sembra am-

21. Forse questo importante aspetto del livello garantibile è ovvio, ma non viene mai enunciato espressamente nella *Teoria* e la cosa ha indotto alcuni ad attribuirmi l'idea di un livello garantibile come soglia non sociale ma naturale sotto la quale l'utilità individuale crolla precipitosamente, per così dire, a meno infinito. Dunque la *Teoria* userebbe sì la regola del maximum, ma unita a questa nozione (inaccettabile) di un livello garantibile naturale anziché sociale; solo che la mia intenzione – come è spiegato nel testo – non era questa. Si veda l'analisi di Joshua Cohen in *Democratic Equality*, pp. 733 sgg.

22. Alcuni utilitaristi cercano di rispondere a questo tipo di argomento opponendo delle restrizioni sul tipo di vantaggio individuale pertinente alla funzione di utilità di una persona; per esempio Harsanyi nel saggio *Morality and the Theory of Rational Behavior* (*Moralità e teoria del comportamento razionale*, in *Utilitarianism e oltre*, a cura di Sen e Williams, cit., pp. 71-72), esclude quelle che chiama *prefer-*

mettere esiti che le parti, in quanto fiduciarie, non possono che considerare totalmente inaccettabili e intollerabili; perciò la terza condizione è soddisfatta in alto grado.

29. L'argomento che valorizza la terza condizione

29.1. Osserviamo che, pur non avendo discusso la prima condizione (quella che prescrive alle parti di mettere fra parentesi i giudizi di probabilità e non basarsi su di essi), disponiamo di un forte argomento a favore dei due principi basato sul fatto che sia la seconda, sia la terza condizione sono soddisfatte in alto grado. E questo dato a fornirci l'argomento più diretto a favore dei due principi nel primo confronto.

In questo confronto perciò non diamo molta importanza alla prima condizione e supponiamo che sussista non per intero, ma solo in una certa misura (comunque significativa). C'è una ragione per questa scelta: la prima condizione implica difficili problemi di teoria delle probabilità che per quanto è possibile vogliamo evitare. Supponiamo perciò che sia le conoscenze sia le credenze (ben fondate) probabilistiche si debbano basare su fatti acquisiti o credenze ben motivate intorno al mondo; è un'ipotesi compatibile con qualsiasi interpretazione della probabilità che non sia totalmente soggettivistica o bayesiana. Ciò posto, diciamo che le parti non hanno le informazioni richieste e quindi, quando scelgono un'alternativa, non possono rifarsi a probabilità fondate su buone ragioni.

Il punto essenziale è questo: le parti conoscono i fatti generali e di senso comune della psicologia umana e della sociologia politica, e sanno anche di avere a che fare con una società in cui esistono le circostanze di giustizia e condizioni ragionevolmente

renze antisociali – gusto della malvagità, invidia, rancore, gusto della crudeltà. Ma questo significa rifiutare anche i fondamenti della concezione utilitaristica classica (e tradizionale), per la quale il piacere, ovvero il soddisfacimento delle preferenze effettive, è sempre intrinsecamente buono quale che sia la sua fonte. Quando abbandona questa idea (che invece ha difeso nel 1955, in *Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons*, "Journal of Political Economy", 63 (1955), pp. 309-321; ristampato in *Essays on Ethics, Social Behavior, and Scientific Explanation*, pp. 18 sgg.), Harsanyi dovrebbe spiegare perché non tiene affatto conto di certi piaceri o certe soddisfazioni. Non basta chiamarli antisociali; dobbiamo sapere da dove vengono le sue restrizioni sugli argomenti delle funzioni di utilità, e come si giustificano: finché a queste domande non sarà data risposta entro un impianto adeguatamente specificato e chiaramente utilitaristico non potremo decidere se Harsanyi abbia titolo a imporci le sue restrizioni. Ci si potrebbe chiedere se nello sfondo, tacita e inespressa, non si nasconda una teoria dei diritti e delle libertà di base, ovvero un ideale non utilitaristico.

zioni considerate da tutti reciprocamente vantaggiose e compatibili col rispetto di sé di ognuno.

42.4. Qui bisogna osservare che esistono due concezioni molto diverse del fine che hanno, nel tempo, le correzioni della situazione di sfondo. Nel capitalismo assistenziale esse mirano a far sì che nessuno precipiti al di sotto di un minimo vitale decente idoneo a soddisfare i bisogni di base, e che tutti godano di certe forme di protezione – indennità di disoccupazione, cure mediche – da eventi casuali e sfortunati; e la ridistribuzione del reddito serve effettivamente a questo scopo quando alla fine di ogni periodo è possibile identificare coloro che hanno bisogno di essere assistiti. Tuttavia le disuguaglianze di reddito e la mancanza di giustizia di sfondo possono creare una sottoclasse scoraggiata e depressa i cui membri spesso dipenderanno cronicamente dall'assistenza pubblica, una sottoclasse che si sentirà emarginata e non parteciperà alla cultura politica pubblica.

Nella democrazia proprietaria invece il fine è quello di realizzare nelle istituzioni di base l'idea della società come equo sistema di cooperazione fra cittadini considerati liberi e uguali. Per riuscire le istituzioni dovranno mettere fin dall'inizio in mano a tutti i cittadini, e non solo a pochi, mezzi di produzione sufficienti a farne dei membri della società pienamente cooperanti su un piede di uguaglianza; e fra questi mezzi non c'è solo il capitale materiale ma anche il capitale umano – conoscenza e comprensione delle istituzioni, capacità acquisite con lo studio e la formazione professionale. Solo così la struttura di base può realizzare di generazione in generazione la giustizia procedurale di sfondo pura.

In queste condizioni si può sperare che una sottoclasse non esista, o che se c'è (ma molto piccola) sia il risultato di condizioni sociali che non sappiamo come cambiare e magari non sappiamo nemmeno individuare o comprendere. Ma quando la società si trova di fronte a questa *impasse*, essendoci arrivata in questa maniera, almeno ha preso sul serio l'idea di se stessa come equo sistema di cooperazione fra cittadini liberi e uguali.

43. Le idee del bene nella giustizia come equità 1988

43.1. Nel seguito ci occuperemo specificamente della democrazia proprietaria e spiegheremo come la sua struttura di base cerchi di soddisfare i due principi di giustizia; tuttavia, prima di affrontare questi argomenti di tipo più istituzionale sarà bene ricapitolare le diverse idee del bene presenti nella giustizia come

equità in quanto concezione politica.⁶ La cosa ci aiuterà a caratterizzare alcuni aspetti importanti della democrazia proprietaria.

Può sembrare che la priorità del giusto permetta alla giustizia come equità di usare solo idee del bene molto povere, o addirittura puramente strumentali. Ma è vero il contrario: il giusto e il bene sono complementari. Qualsiasi concezione della giustizia, anche politica, ha bisogno di entrambi: né la priorità del giusto lo nega. Per vedere che il giusto e il bene sono complementari basta riflettere sul fatto che istituzioni giuste e virtù politiche non hanno né scopo né ragion d'essere se non in quanto rendono possibili e anzi consolidano concezioni del bene (associate a dottrine comprensive) che i cittadini possono considerare degne della loro piena adesione. Una concezione della giustizia politica deve avere in sé, per così dire, abbastanza spazio per modi di vita capaci di conquistarsi adesione e devozione; in caso contrario le mancheranno appunto le adesioni, e sarà instabile. Detto in una battuta: il giusto segna i limiti e il bene indica il traguardo.

Perciò nella giustizia come equità il significato generale della priorità del giusto è che le idee del bene ammissibili devono essere compatibili col suo impianto di base (in quanto concezione politica). Dato il fatto del pluralismo, dobbiamo essere in grado di postulare (1) che le idee usate siano o possano essere condivise da tutti i cittadini in quanto liberi e uguali, (2) che tali idee non presuppongano alcuna dottrina pienamente (o parzialmente) comprensiva.

Ricordiamo che queste restrizioni vengono accettate affinché la giustizia come equità possa soddisfare il principio di legittimità liberale (vale a dire che, quando sono in gioco elementi costituzionali essenziali e questioni di giustizia di base, deve essere possibile giustificare davanti a tutti i cittadini l'esercizio del potere politico coercitivo – di un potere di cittadini liberi e uguali in quanto corpo collettivo – invocando la loro libera ragione pubblica).

43.2. Complessivamente nella giustizia come equità possiamo trovare sei idee del bene:

(i) La prima – la cui presenza, in una forma o nell'altra, è scontata in qualsiasi concezione politica della giustizia – è quella del bene come razionalità. Questa idea ammette che i cittadini abbiano, almeno intuitivamente, un piano di vita alla cui luce

⁶ Questo paragrafo è ricavato da *The Priority of Right and Ideas of the Good*, "Philosophy and Public Affairs", 17 (autunno 1988), pp. 251-276, ristampato nei *Collected Papers*.

programmano le attività più importanti e allocano le loro risorse così da perseguire razionalmente la propria concezione del bene per tutta la vita. Questa idea presuppone che l'esistenza dell'uomo e il soddisfacimento dei suoi bisogni e scopi basilari siano un bene e che la razionalità sia un principio di organizzazione politica e sociale di base.

(ii) La seconda idea è quella dei beni primari (§ 17); essa è strettamente correlata con gli scopi della giustizia come equità in quanto concezione politica, tanto che specifica i bisogni (non le preferenze, i desideri o i fini ultimi) dei cittadini tenendo conto proprio della concezione politica del loro stato di persone libere e uguali.

(iii) La terza idea del bene è quella delle concezioni (complete) ammissibili del bene stesso (sempre associate, caso per caso, a qualche dottrina comprensiva; § 17.4). A volte la priorità del giusto viene introdotta proprio da questo punto di vista: il suo significato più specifico – non quello generale – è che sono ammissibili solo le concezioni del bene il cui perseguimento è compatibile coi principi di giustizia (e quindi, nel caso della giustizia come equità, coi due principi che abbiamo discusso finora).

(iv) La quarta idea del bene coincide con quella delle virtù politiche (§ 33.3), quelle virtù che specificano l'ideale del buon cittadino di un regime democratico. Si tratta di un ideale politico che non presuppone una particolare dottrina comprensiva e quindi, pur essendo una concezione (parziale) del valore morale, è compatibile con la priorità del giusto, sia in senso generale che in senso specifico, e può essere incorporato in una concezione politica della giustizia.

Esistono poi altre due idee del bene. Una è (v) quella del bene politico di una società bene ordinata dai due principi di giustizia; l'altra (vi) è quella del bene di una simile società in quanto unione sociale di unioni sociali.⁷ Ci occuperemo del bene politico di una società bene ordinata nella quinta parte; osserviamo però che, per mostrare che le prime quattro idee del bene sono compatibili con la giustizia come equità, abbiamo sfruttato il fatto che sono costruite in una ben determinata successione. Partendo dall'idea del bene come razionalità (unita alla concezione politica della persona, agli aspetti generali della vita umana e alla struttura che hanno normalmente i piani di vita razionali) arriviamo ai beni primari; quando poi usiamo questi beni per precisare le finalità delle parti nella posizione originaria, l'argomento che fa leva su quest'ultima ci dà i due principi di giustizia; le concezioni (complete) ammissibili del bene sono quelle il

11. i cittadini hanno in comune un fine politico di bene, e con una ragione morale elevata: sostengono l'istituto della giustizia e tendono a un'unica concezione di giustizia in modo coerente a questo sostegno; e non si dividono in due fazioni.

cui perseguimento è compatibile con tali principi: e infine le virtù politiche sono identificate con quegli aspetti del carattere morale dei cittadini che sono importanti per garantire una struttura di base giusta e durevole nel tempo.

43.3. Se ora consideriamo due posizioni tradizionali, l'umanesimo civico e il repubblicanesimo classico, alla luce di queste idee del bene, vediamo che la giustizia come equità è perfettamente compatibile col secondo ma respinge il primo. Spieghiamo: in senso forte l'umanesimo civico è per definizione una forma di aristotelismo, in quanto sostiene che noi siamo esseri sociali e addirittura politici la cui natura essenziale si realizza nel modo più pieno in una società democratica nella quale esista una diffusa partecipazione attiva alla vita politica. L'umanesimo civico incoraggia questa partecipazione non solo perché potrebbe risultare necessaria per la protezione delle libertà di base ma anche perché è il luogo privilegiato del nostro bene (completo),⁸ e però questo ne fa una dottrina filosofica comprensiva e quindi incompatibile con la giustizia come equità in quanto concezione politica della giustizia.

Come abbiamo già osservato nel § 32, non è necessario provvedere nella stessa misura a tutte le uguali libertà di base, né si dà a tutte valore per le stesse ragioni. La giustizia come equità concorda con quel filone della tradizione liberale (rappresentato da Constant e Berlin) che attribuisce in generale alle uguali libertà politiche, o libertà degli antichi, un valore intrinseco minore di quello, poniamo, della libertà di pensiero o di coscienza (le libertà dei moderni); il che significa, fra l'altro, che in una società democratica moderna la partecipazione attiva e continuativa alla vita pubblica avrà in generale – e in verità è ragionevole che abbia – meno spazio nella concezione (completa) del bene della maggioranza dei cittadini. In una società democratica moderna la politica non è il centro focale della vita al modo in cui lo era, per esempio, per i maschi di nascita ateniese ai tempi di Atene città-stato.⁹

⁸ I termini "umanesimo civico" e "repubblicanesimo classico" hanno significati abbastanza oscillanti; io adotto quello di un autore ben conosciuto e mi ci attengo. Per l'esattezza, la definizione dell'umanesimo civico usata nel testo è tratta da Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, e più esattamente da pp. 334 sgg., dove Taylor discute Kant, attribuisce questa posizione a Rousseau e osserva che Kant non l'accetta.

⁹ Ma in che misura questa posizione di centro focale dipendeva dal fatto che i nove decimi della popolazione (donne, meteci, schiavi) erano esclusi dalla vita politica? Mi sembra equo concludere che l'*ecclēsia* ateniese, in quanto circolo riservato ai maschi ateniesi per nascita, sicuramente viveva la politica come esercizio del proprio dominio.

11. i termini "umanesimo civico" e "repubblicanesimo classico" hanno significati abbastanza oscillanti; io adotto quello di un autore ben conosciuto e mi ci attengo. Per l'esattezza, la definizione dell'umanesimo civico usata nel testo è tratta da Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, e più esattamente da pp. 334 sgg., dove Taylor discute Kant, attribuisce questa posizione a Rousseau e osserva che Kant non l'accetta.

È ancora possibile considerare basilari le libertà politiche anche quando sono soltanto strumenti istituzionali essenziali per la protezione e conservazione delle altre libertà di base. Quando minoranze o gruppi politicamente più deboli si vedono negare il diritto di voto o sono esclusi dalle cariche politiche e dalla vita di partito, è anche probabile che i loro diritti e le loro libertà di base vengano limitati, se non negati; e basta questo per includere le libertà politiche in qualsiasi sistema di libertà di base che voglia essere pienamente adeguato. Non stiamo dicendo che per la maggioranza le libertà politiche sono puramente strumentali; stiamo solo riconoscendo che non tutte le libertà di base sono apprezzate o considerate fondamentali, per le stesse ragioni.

43.4. Non si deve confondere l'umanesimo civico, come l'abbiamo definito sopra, con la banale asserzione che dobbiamo vivere associati per realizzare quello che è il nostro bene;¹⁰ l'umanesimo civico afferma che il massimo bene umano, se non l'unico, è l'impegno politico, spesso in forme legate storicamente alla città-stato. Casi esemplari sarebbero Atene e Firenze.¹¹

Respingere l'umanesimo civico (così come l'abbiamo definito) non significa negare che uno dei massimi beni della vita umana sia quello che realizzano i cittadini quando si impegnano nella vita politica; ma spetta al singolo individuo decidere quanta parte del suo bene totale è data dall'impegno politico, ed è ragionevole che questa parte vari da persona a persona.

Ovviamente il bene della vita politica è integrato, come sottolineano Mill e Tocqueville, dai beni realizzati in tutte quelle associazioni non politiche che insieme costituiscono la società civile nel senso di Hegel.¹² Quando i cittadini rivendicano questi beni associativi, le loro rivendicazioni non possono prevalere sui principi di giustizia o sulle libertà e opportunità da essi garantite, ma devono sempre rispettare gli uni e le altre; il che significa che la partecipazione a un'associazione è sempre volontaria almeno nel senso che i cittadini – anche quando ci nascono, come accade per le tradizioni religiose – hanno il diritto di abbandonarla senza essere molestati dal potere coercitivo dello stato. Inoltre nessuna associazione comprende l'intera società.

¹⁰ Vedi *Teoria*, § 79, p. 426, per una critica di questa interpretazione assolutamente banale della natura sociale dell'uomo.

¹¹ Pensiamo agli esiti delle osservazioni di Rousseau nel *Contratto sociale*, libro III, cap. 18, §§ 1-45.

¹² Vedi Hegel, *Elementi di filosofia del diritto*, §§ 182-256.

43.5. Il repubblicanesimo classico è invece l'idea che la sicurezza delle libertà democratiche, comprese quelle della vita non politica (se libertà dei moderni), richieda la partecipazione attiva di cittadini che abbiano le virtù politiche necessarie per sostenere un regime costituzionale (§ 33).¹³ L'idea di fondo è che almeno di una diffusa partecipazione alla vita democratica da parte di una cittadinanza attiva e bene informata, mossa in buona parte dall'interesse per la giustizia politica e il bene pubblico, anche le istituzioni politiche meglio congegnate finiranno per cadere in mano a persone avidi di potere e di gloria militare o a gente che persegue esclusivamente, o quasi, meschini interessi economici e di classe. Se dobbiamo rimanere cittadini liberi e uguali, non possiamo permetterci un ritiro generalizzato a vita privata.

Fra un repubblicanesimo classico inteso in questo modo e il liberalismo rappresentato da Constant e Berlin non c'è un'opposizione fondamentale; il problema è in che misura l'impegno politico dei cittadini sia necessario per la salvaguardia delle libertà di base e quale sia il modo migliore di ottenere da loro la partecipazione indispensabile, e qui può accadere che si assegnino pesi diversi a valori politici che sono in tensione l'uno con l'altro, ma questo è un problema – molto importante – di sociologia politica e architettura istituzionale. Poiché non comporta una dottrina comprensiva, il repubblicanesimo classico è pienamente compatibile col liberalismo politico e con quella sua forma particolare che è la giustizia come equità.

Resta ancora da aggiungere che la giustizia come equità non nega (né lo negano Constant e Berlin) che per alcune persone sia importante – e anzi debba esserlo, date le qualità e finalità di queste persone – trovare il proprio bene nella vita politica; e quindi per costoro la vita politica sarà una componente centrale del loro bene totale. Per la società è positivo che questo accada, così come è positivo, più in generale, che gli esseri umani sviluppino talenti diversi e complementari e si impegnino in schemi di cooperazione reciprocamente vantaggiosi. L'idea (rettamente intesa) di divisione del lavoro trova applicazione anche qui (come altrove).¹⁴

¹³ A volte si prendono i *Discorsi* di Machiavelli come esempio di repubblicanesimo classico nel senso definito nel testo; vedi Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford University Press, Oxford 1981. C'è anche una terza posizione, il "repubblicanesimo civico", che è qualcosa di ancora diverso. Vedi più avanti, § 44, nota 16.

¹⁴ Vedi *Teoria*, § 79, pp. 431-432.