

## Giustizia e verità

*The theme of this paper is the role of truth in the contemporary theories of justice with particular reference to the thought of John Rawls. After a review of the different way in which the problem of justice presents itself in contemporary culture, the A. examines Rawls' attempt to neutralize on a political plane the specificity of the «comprehensive doctrines». The thesis of Rawls revolves around a redefinition of «reasonableness» as distinct from «rationality». In conclusion, some critical observations are presented on the legitimacy of this way of understanding reasonableness.*

There can be no justice without truth  
JOSEF RAZ

La questione a cui si rivolge la mia attenzione – e spero anche quella dei miei ascoltatori e lettori – è quello del ruolo che ha la metafisica, intesa come concezione filosofica dell'intero dell'esperienza, nelle teorie contemporanee della giustizia<sup>1</sup>. Potrebbe sembrare che si tratti di una questione marginale e ben poco importante e forse lo è in quanto – com'è ampiamente noto – la metafisica è posta in discussione persino nel suo luogo naturale che è quello della filosofia in generale. Tuttavia l'interesse che per me ha tale questione risiede nel fatto che la sua trattazione permette di comprendere meglio come i filosofi contemporanei della giustizia intendono il concetto di «ragione pubblica», che a sua volta è imprescindibile ai fini della considerazione del diritto e dei diritti. La metafisica può entrare a far parte della «ragione pubblica» oppure è destinata a restare nell'ambito della «ragione privata»?

<sup>1</sup> La metafisica può anche essere intesa in altri modi, come ad esempio legata alla problematica del rapporto tra natura e convenzione, tra ciò che è presupposto e ciò che è posto dall'uomo. Anche questo sarebbe un profilo interessante sotto cui esaminare le teorie contemporanee della giustizia (cf., ad esempio, B. CELANO, *La denaturalizzazione della giustizia*, in «Ragion pratica», 8, 14, 2000, pp. 81-114). Il rilievo della problematica dell'intero per una teoria della giustizia deve essere qui compreso in relazione alla progressiva frammentazione e scoordinazione dei differenti livelli normativi che riguardano la giustizia.

Qui mi limiterò semplicemente ad introdurre questa problematica senza proporre alcuna soluzione personale, con l'intento di comprendere meglio gli orientamenti della filosofia contemporanea della giustizia e, se del caso, di criticarli dal loro interno.

L'espressione «filosofia contemporanea della giustizia» ha oggi un senso ben identificabile in quanto si riferisce ad una lussureggiante famiglia di teorie che si sono sviluppate intorno alla filosofia politica di John Rawls, anche se in forme spesso autonome o parzialmente divergenti. Se intendiamo in senso ampio quest'affiliazione, allora ci troviamo in un luogo comune di discorso in cui si dibatte sull'identificazione dei principi di giustizia. Dopo la crisi del neopositivismo e dello scetticismo etico, intorno agli anni '60, c'è un ritorno alle teorie sistematiche della giustizia. Possiamo permetterci l'emozionismo e lo scetticismo riguardo ai valori quando vi sono pratiche comuni consolidate e valori di fatto condivisi, ma, quando entriamo nel regime del pluralismo, allora bisogna trovare giustificati criteri per amministrare le divergenze e permettere la convivenza sociale. Questi criteri o principi non possono essere occasionali, ma devono in qualche modo essere sistematici.

È facile rendersi conto che tale questione non è più meramente giuridica, ma in senso lato politica. In un regime di pluralismo all'interno del diritto positivo si moltiplicano le interpretazioni possibili, s'indebolisce in modo grave la certezza e diventa drammatica la ricerca dell'interpretazione corretta. La giustizia secondo il diritto si è sempre basata sul presupposto che una disposizione giuridica e la sua corretta interpretazione debbano applicarsi in modo uniforme ai soggetti, ma, quando l'interpretazione è incerta e arbitraria, allora l'uniformità orizzontale è causa di un'ingiustizia ancor più grande<sup>2</sup>. Ed allora il problema si sposta al di fuori del diritto, nella politica, nell'economia, nella morale e nella religione. Si tratta non solo di elaborare criteri per formulare interpretazioni corrette, ma anche principi a cui debbano ispirarsi le stesse disposizioni giuridiche. Dalla giustizia secondo il diritto si passa alla giustizia oltre il diritto che può anche essere contro il diritto. In questo necessario movimento «oltre» il diritto positivo sta la rilevanza della metafisica per la giustizia.

Ma c'è anche un movimento opposto che induce a riconsiderare la questione da un punto di vista giuridico. Aristotele aveva considerato la giustizia non solo come eguaglianza, ma anche come equità, cioè come giustizia

<sup>2</sup> «Se il diritto deve privilegiare certi valori soggettivi rispetto ad altri, allora è intrinsecamente ingiusto, e la sua uniforme applicazione non può rimediare al suo impatto arbitrariamente diseguale». M. ROSENFELD, *Interpretazioni. Il diritto fra etica e politica*, trad. it. di G. Pino, Il Mulino, Bologna 2000, p. 154.

del caso particolare<sup>3</sup>. Nella misura in cui si considerano solo le somiglianze, allora la regola può aspirare ad una certa universalità, ma al costo del sacrificio delle differenze. Questo sacrificio oggi, nel regime del pluralismo, spesso diviene intollerabile ed allora è necessario che la stessa giustizia secondo il diritto prenda in considerazione il caso particolare, ma così è messa in pericolo la regola universale<sup>4</sup>. Per Aristotele questo era l'eccezione, ma oggi ognuno chiede al diritto una giustizia «particolare». La più recente evoluzione dalla politica della pari dignità alla politica della differenza è inequivocabile<sup>5</sup>. Si chiede una giustizia come equità che non faccia venir meno il valore dell'eguaglianza. Ma ciò è forse chiedere troppo e, comunque, ha qualcosa di paradossale. Si chiede insieme universalità e individualità, astrattezza e concretezza. La configurazione tradizionale del diritto non riesce a sopportare questo sovraccarico di esigenze e può diventare paradossalmente un luogo di violenza<sup>6</sup>. In ogni caso è indicativo che questa duplice istanza si esprima nella forma dei «diritti», cioè di qualcosa di appartenente al diritto, cosicché la giustizia oltre il diritto, nel senso di regola generale e astratta, diventa una giustizia secondo i diritti, cioè non esce fuori del tutto dall'ambito della giuridicità. Ciò significa anche che le distinzioni tradizionali tra i diversi settori della vita pratica sono diventate sempre più fluide e porose: il problema della giustizia è insieme giuridico, politico, economico, morale e religioso. Non è una questione settoriale. Accanto all'uniformità orizzontale dei soggetti si pone l'uniformità verticale tra i diversi livelli normativi ai quali la giustizia può essere applicata.

Un'ultima notazione, riguardante sempre questa messa a punto della situazione attuale della problematica della giustizia, concerne i rapporti tra giustizia correttiva e distributiva. Mentre le questioni relative all'applicazione uniforme della regola sollevano pretese di giustizia correttiva, quelle riguardanti l'assegnazione dei diritti sono spesso legate alla giustizia distributiva. Quest'ultima è diventata la questione centrale in un mondo che registra un surplus di pretese e una scarsità di risorse materiali e umane. Ma ciò implica che la giustizia abbia la priorità sul diritto.

<sup>3</sup> *Etica Nicomachea*, libro V.

<sup>4</sup> Creonte vuole applicare la regola, da lui posta, con imparzialità, anche nei confronti di Antigone che è sua parente. Antigone obbedisce alle leggi universali non scritte che impongono di seppellire i morti, mossa anche dalla parzialità nei confronti del fratello. L'imparzialità può accordarsi con la parzialità e la parzialità con l'universalità. Si può anche ricordare il sacrificio di Abramo, su cui Kierkegaard ha scritto pagine memorabili. Qui il conflitto è interno alla stessa legge divina e ne mette in discussione l'universalità.

<sup>5</sup> Cf. F. VIOLA, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999, p. 111 ss.

<sup>6</sup> M. ROSENFELD, *op. cit.*, p. 102 ss.

La tesi della priorità del diritto sulla giustizia era legata ad una concezione dell'ordine degli esseri non dipendente dall'opera dell'uomo. Il diritto era dipendente da una concezione metafisica della natura umana e da una concezione ontologica dei rapporti sociali. Così Tommaso d'Aquino poteva affermare che prima della giustizia c'è il diritto e il fine della giustizia è quella di rendere il diritto effettivo. Prima si constata (*jus dicere*) che qualcosa è propria di qualcuno e poi si può compiere un atto di giustizia nei suoi confronti, dandogliela o lasciando che ne goda. «Se l'atto di giustizia consiste nel dare a ciascuno ciò che è suo, prima ancora di esso viene quell'atto in virtù del quale alcunché diventa per uno *il suo*»<sup>7</sup>. La determinazione di ciò che spetta a ciascuno non è, per questa concezione, arbitraria, ed è propria del diritto, che qui ovviamente non è inteso come comando del sovrano, ma come presa d'atto dell'ordine sociale e della legge naturale<sup>8</sup>.

Il venir meno del consenso intorno ad un supposto ordine della natura e la conseguente riduzione del diritto al diritto positivo, cioè alla volontà del sovrano, condurrebbe la tesi del primato del diritto sulla giustizia alla legittimazione del potere del più forte, sia esso un singolo o una maggioranza. Occorre, pertanto, capovolgerla proprio per salvare la giustizia dall'arbitrarietà. Allora la giustizia avrà il compito di distribuire in modo equo e ragionevole i diritti. Questa linea di pensiero – già prefigurata da Locke – è stata sviluppata nel nostro tempo in modo originale da John Rawls<sup>9</sup>. I principi rawlsiani di giustizia somigliano nella sostanza alle leggi naturali di Locke, ma non a quelle di Hobbes, che erano volte a dimostrare la necessità di trasferire senza limiti i poteri individuali al sovrano. Rawls è convinto che l'idea di giustizia esige la difesa di diritti inalienabili dell'individuo e non può risolversi nel benessere della società nel suo insieme, come ritiene l'utilitarismo. Occorre notare che in quest'ottica le concezioni contemporanee della giustizia hanno il compito di surrogare il deficit metafisico e giusnaturalistico e nello stesso tempo rifiutano l'arbitraria soluzione giuspositivistica. Il problema del ruolo attuale della metafisica sta tutto qui, ma è necessario articolarlo in modo più esplicito.

In queste condizioni la determinazione del contenuto della giustizia deve essere «costruito» mediante un modello che permetta di stabilire ciò che le persone sceglierebbero se si trovassero in una situazione ideale in cui le relazioni fra loro sono eque e loro stesse sono considerate come persone mo-

<sup>7</sup> *Contra Gentiles*, II, 28.

<sup>8</sup> Cf. F. VIOLA, *La lotta del diritto contro i mali della società*, in «Seconda Navigazione. Annuario di filosofia 1999», Mondadori, Milano 1999, p. 206 ss.

<sup>9</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano 1982, cap. I.

rali libere ed eguali. Il metodo del costruttivismo è, dunque, quello generalmente abbracciato, pur se con variazioni significative, dalle concezioni contemporanee della giustizia. La determinazione dei principi di giustizia comporta una costruzione di una situazione di scelta tale che qualsiasi principio che in essa venga scelto abbia per ciò stesso esiti giusti<sup>10</sup>. Il problema, naturalmente, è quale situazione ideale sia quella corretta e quali siano (o debbano essere) le sue presupposizioni.

Se ora ritorniamo all'interrogativo del ruolo della metafisica nell'ambito delle teorie contemporanee della giustizia, dobbiamo subito notare che già il costruttivismo rinvia ad una razionalità scientifica in opposizione a quella metafisica. Tuttavia esso di per sé è compatibile con implicazioni metafisiche. Sappiamo che il costruttivismo è nato nell'ambito della matematica in opposizione alla teoria platonica dell'esistenza indipendente degli oggetti matematici. Il costruttivismo afferma, invece, che i suoi oggetti non sono indipendenti dalla mente. Anche questa è una posizione metafisica che definisce il senso dell'oggettività dell'essere. Tuttavia il costruttivismo rawlsiano vuole essere solo un metodo a servizio della giustizia distributiva ed evita accuratamente di pronunciarsi sul modo in cui esistono i fatti morali<sup>11</sup>. Pertanto, appare sterile chiedersi se e in che misura la dimensione metafisica sia implicata nell'approccio filosofico generale ed epistemologico delle teorie contemporanee della giustizia<sup>12</sup>. Più promettente è l'indagine relativa all'eventuale apporto delle dottrine metafisiche nella determinazione dei contenuti della giustizia.

Com'è noto, c'è uno scritto di Rawls che esplicitamente si dedica a quest'argomento<sup>13</sup> con l'intento di mostrare che la giustizia come equità è una concezione meramente «politica» e non «metafisica». Non mi risulta che altri esponenti di rilievo dell'orientamento rawlsiano siano tornati sull'argomento così direttamente. Perciò ci concentreremo ora su questo scritto, avvertendo che le riflessioni seguenti valgono relativamente all'idea che Rawls s'è fatto della metafisica, nozione – come si sa – già di per sé controversa.

Il carattere sistematico della concezione rawlsiana della giustizia potrebbe, infatti, indurre a considerarla una dottrina metafisica. In più, alcune

<sup>10</sup> Qui è opportuno notare i legami che il proceduralismo puro mantiene con il consequenzialismo, nonostante l'antiutilitarismo rawlsiano. I principi di giustizia sono giusti in quanto producono risultati giusti.

<sup>11</sup> Cf., su questo punto, J.S. KRAUS, *Political Liberalism and Truth*, in «Legal Theory», 5, 1999, p. 53.

<sup>12</sup> Cf. O. HÖFFE, *L'État et la justice. Les problèmes éthiques et politiques dans la philosophie anglosaxonne - John Rawls et Robert Nozick*, Vrin, Paris 1988, p. 60.

<sup>13</sup> J. RAWLS, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, in «Philosophy and Public Affairs», 14, 1985, pp. 223-251.

acute critiche rivolte a Rawls avevano già notato le implicazioni ontologiche e antropologiche presenti nel suo concetto di «persona morale»<sup>14</sup>.

Rawls esclude che la sua concezione della giustizia come equità dipenda da affermazioni relative ad una verità universale o riguardanti la natura essenziale e l'identità delle persone<sup>15</sup>. Nella situazione attuale, che deriva dalle Guerre di religione, e dal punto di vista pratico nessuna concezione del bene può fornire le basi pubbliche per una concezione della giustizia nelle democrazie costituzionali del nostro tempo. Ciò vale non solo per le dottrine metafisiche, ma anche per quelle morali e religiose. Da questo punto di vista, cioè dal punto di vista della giustizia delle istituzioni, tutte queste concezioni sono equiparate, cioè hanno lo stesso peso. L'assimilazione è possibile in quanto secondo Rawls bisogna distinguere tra la verità di una credenza e la sua dimostrabilità razionale. La concezione politica della giustizia è incompatibile solo con l'ammissione che una dottrina comprensiva è dimostrabile razionalmente e non già con la sua pretesa di verità. Negare la prima non significa per ciò stesso negare la seconda<sup>16</sup>. Ma in questo modo dal punto di vista della concezione politica della giustizia non c'è differenza tra metafisica e religione, la quale si affida alla fede proprio per l'indimostrabilità dei suoi contenuti. La dimostrabilità razionale di una metafisica è una questione che riguarda solo coloro che la sostengono e non può entrare a far parte della ragione pubblica senza infantizzare quel dissenso che questa intende minimizzare. Abbiamo così accertato che dal punto di vista della concezione politica della giustizia le dottrine metafisiche, morali e religiose sono un insieme uniforme, sono tutte dottrine «comprehensive».

Una dottrina «è comprensiva se contiene una concezione di ciò che ha valore nella vita umana, della personalità ideale, dei rapporti familiari e associativi ideali e di molte altre cose che devono informare di sé la nostra condotta e al limite tutta la nostra vita; è pienamente comprensiva se copre, unificati in un singolo sistema articolato in modo abbastanza preciso, tutti i valori e le virtù riconosciuti; è soltanto parzialmente comprensiva quando comprende diversi valori e virtù non politici, ma non tutti, ed è articolata in modo poco compatto»<sup>17</sup>. Possiamo, allora, ritenere che il carattere proprio di una dottrina comprensiva sia quello di far dipendere la giustizia delle istituzioni da valori non strettamente politici e persino da più generali visioni del mondo. In quest'ultimo caso si dovrebbe parlare più rigorosamente di «metafisica».

<sup>14</sup> Soprattutto M.J. SANDEL, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U.P., Cambridge 1982.

<sup>15</sup> J. RAWLS, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, cit., p. 223.

<sup>16</sup> J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia U.P., New York 1996<sup>2</sup>, p. 153.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 13.

In generale è necessario che le dottrine comprensive «siano messe da parte nella vita pubblica»<sup>18</sup> se si vuole che essa abbia il carattere della giustizia e della stabilità. Tuttavia le dottrine comprensive ragionevoli svolgono un ruolo importante e necessario all'interno delle istituzioni socio-politiche, in quanto costituiscono la base del consenso effettivo e della cultura politica di fondo senza i quali la giustizia come equità sarebbe una concezione puramente astratta. Il punto cruciale si trova, dunque, in questo concetto di «ragionevolezza» che permette alle dottrine comprensive di partecipare in qualche modo alla vita politica. Le dottrine comprensive ragionevoli sono quelle compatibili con la teoria della giustizia come equità.

Quale carattere secondo Rawls aggiunge la «ragionevolezza»? Non si tratta di una qualità che appartiene all'ambito della conoscenza, non si tratta di una forma o sottospecie della razionalità. Piuttosto si tratta di un atteggiamento che predispone a partecipare ad una cooperazione equa, rispettosa dell'altro come libero e uguale, segnata dalla reciprocità per il beneficio di tutti. Essere ragionevoli significa riconoscere che gli altri hanno gli stessi diritti di perseguire i propri fini e che, quindi, bisogna cercare condizioni tali che siano accettabili da tutti<sup>19</sup>. Rawls insiste, pertanto, sull'eterogeneità e sulla complementarità tra ragionevole e razionale. E ciò ha un senso solo se il ragionevole appartiene al mondo della virtù sociale e il razionale a quello della conoscenza della verità. Tuttavia poi una ragionevolezza siffatta finisce per assumere un ruolo che deborda ampiamente da questi ambiti.

In una prima applicazione la ragionevolezza aiuta a discernere tra le dottrine comprensive quelle ragionevoli da quelle irragionevoli, cioè quelle aperte alla cooperazione equa da quelle integraliste o fondamentaliste. Fin qui non possiamo che essere d'accordo, perché il discorso pubblico è esso stesso una forma di cooperazione da cui si autoescludono coloro che intendono parteciparvi solo per imporre in modo violento le proprie convinzioni. Ma, quando si afferma – come fa Rawls – che il ragionevole configura la «ragione pubblica», mentre il razionale appartiene alla ragione privata<sup>20</sup>, allora si conferisce alla ragionevolezza una capacità cognitiva che non è giustificata dalla sua definizione originaria<sup>21</sup>. D'altronde, se le dottrine com-

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 10. Siamo agli antipodi della tesi di Tommaso d'Aquino, che fonda l'inclinazione alla vita sociale sull'esigenza di cercare la verità e, specificatamente, quella religiosa: «v'è nell'uomo un'inclinazione che è conforme alla natura della ragione, e che è propriamente umana: come l'inclinazione naturale a conoscere la verità su Dio e a vivere in società». *Sum. theol.*, I-II, q. 94, a. 2.

<sup>19</sup> J. RAWLS, *Political Liberalism*, cit., pp. 48-54.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 53.

<sup>21</sup> Tuttavia bisogna distinguere la tesi di Rawls che la verità non è necessaria alla politica da una dottrina comprensiva che sostiene che la verità non è richiesta. La dottrina di Rawls non implica quest'ultima e non contraddice in linea di principio la tesi che ciò che è accettabile per ogni cittadino ra-

prensive debbono mettere da parte le loro argomentazioni razionali e accettare che le proprie convinzioni, private della loro originaria giustificazione, siano rimodellate dalla ragione pubblica in contesti di cooperazione equa, allora bisogna necessariamente dotare quest'ultima di un certo potere conoscitivo in grado di distinguere i giusti termini dell'accordo sociale da quelli che non lo sono<sup>22</sup>. Ma la concezione rawlsiana della ragionevolezza non è in grado di far ciò, né vuole farlo.

Per ben comprendere questa difficoltà bisogna ricordare che la concezione rawlsiana della ragionevolezza è stata elaborata posteriormente alla teoria della giustizia. Questa stabilisce in modo ipotetico i principi di giustizia che definiscono i termini della cooperazione equa. In seguito Rawls, anche per rispondere alle critiche di astratto revisionismo, si occupa della praticabilità della sua concezione della giustizia come equità in una società in cui i cittadini conservano le proprie convinzioni private e la loro adesione a dottrine comprensive. La nozione di ragionevolezza assolve specificatamente a questa funzione, ma il suo contenuto cognitivo è già formato dai principi della giustizia come equità. Dunque la ragionevolezza non serve per conoscere la verità pratica, ma per applicarla. La pubblicità riguarda non già la struttura del ragionare, ma il suo contenuto. La ragione è pubblica perché opera all'interno della sfera pubblica e contribuisce a dare ad essa affidabilità e consistenza (*coherence*). La ragione pubblica, quanto al contenuto, comprende sia i principi di giustizia sostanziale, sia le regole dell'orientamento dell'indagine, che specifichino i modi di ragionare e i tipi d'informazione pertinenti ai problemi politici.

In tal modo il contenuto su cui tutti i cittadini possono essere d'accordo viene separato dalle ragioni specifiche per cui ognuno accetta tale contenuto come vero<sup>23</sup>. Ognuno continua ad aderire a determinati valori sulla base di argomentazioni che valgono solo per lui e per quelli del suo gruppo, ma questi valori sono comuni o politici solo in quanto compatibili con i principi di giustizia che regolano la cooperazione equa. La metafisica regge il privato e la politica il pubblico. Il risultato non è solo la separazione tra la politica e la metafisica, ma l'eliminazione dalla sfera pubblica della ragion pratica in quanto propriamente ragione, cioè ricerca della verità pratica. Il concetto

gionevole sia ciò che è vero. Per questa puntualizzazione cf. D. ESTLUND, *The Insularity of the Reasonable: Why Political Liberalism must admit the Truth*, in «Ethics», 108, 1998, p. 260.

<sup>22</sup> Rawls ha negato ciò quando ha affermato che «being reasonable is not an epistemological idea (though it has epistemological elements)» (*Political liberalism*, p. 62) e che «the idea of reasonable justification... [is] a practical and not epistemological or metaphysical problem» (*Ivi*, p. 44).

<sup>23</sup> J. HABERMAS, *L'insostenibile contingenza della giustizia*, trad. it. di A. Ferrara, in «Micromega», 1996, 5, p. 136.



rawlsiano di «ragionevolezza» esclude – come ha notato Habermas – ogni rapporto con la verità pratica e con la giustificazione in una deliberazione pubblica comune. Come si può stabilire che una cooperazione è equa se non chiamando in causa criteri dettati dalla ragion pratica?

Vorrei ora fare solo due osservazioni critiche tra le tante possibili. La prima riguarda la praticabilità di questa separazione tra ciò a cui si crede o a cui si aderisce e le ragioni per cui si crede o si aderisce. Dal punto di vista della giustizia come equità siamo considerati tutti come credenti in qualcosa, siamo tutti uomini di fede, qualunque essa sia. Ma coloro che aderiscono ad una dottrina per motivi puramente razionali – penso qui ad esempio alla stessa morale laica – si sentirebbero privati di qualcosa di essenziale se dovessero rinunciare sul piano pubblico ai suoi supporti argomentativi. Essi dovrebbero, infatti, rinunciare alla loro identità, pur continuando a sostenere le stesse convinzioni. Anche gli uomini di fede hanno le loro ragioni, che pur non essendo conclusive, sottraggono, almeno ai loro occhi, la loro credenza alla pura irrazionalità. Insomma, ritengo che le ragioni per cui si crede siano parte essenziale del contenuto creduto. Rawls, per gli indubbi benefici del raggiungimento di una cooperazione equa, ci vuole costringere ad una rinuncia impraticabile<sup>24</sup>. Certamente si potrebbe ricordare che qualcosa di simile è già successo a proposito dei diritti dell'uomo: non tutti coloro che aderiscono a tali diritti lo fanno per le stesse ragioni. Il consenso pratico è, dunque, compatibile con il dissenso teorico. Siccome la cooperazione equa è possibile solo in seguito alla riduzione nella misura del possibile dei motivi del dissenso, allora si deve rinunciare alla verità per la giustizia. Tuttavia le ragioni non sono messe a tacere una volta per tutte. Nel momento dell'accordo c'è un punto d'incontro di strade che provengono da direzioni diverse, ma non si può chiedere che esse fermino lì il proprio cammino. I diritti devono essere interpretati per essere applicati. Nei diritti di libertà debbono essere compresi l'aborto e l'eutanasia? Quali limiti debbono avere la libertà di manifestazione del pensiero o quella di associazione? La pornografia è una forma di espressione protetta dalla clausola della libertà di manifestazione del pensiero? Quali vincoli pone l'istituzione della fami-

<sup>24</sup> Concordo, pertanto, con Raz quando non ammette che il ragionevole possa fornire giustificazioni in senso proprio indipendentemente da ciò che è vero (Cf. J. RAZ, *Facing Diversity: The Case of Epistemic Abstinence*, in ID., *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Clarendon Press, Oxford 1994). Gaus, pur ammettendo la legittimità di questa separazione, fa rilevare che sono i cittadini stessi a determinare dove l'ambito della ragionevolezza finisce e comincia l'irrazionalità. Ma questo è impossibile farlo se non nella prospettiva della razionalità stessa (G.F. GAUS, *The Rational, the Reasonable and Justification*, ora in FRED D'AGOSTINO, G.F. GAUS (eds), *Public Reason*, Ashgate, Aldershot 1998, pp. 173-197).

glia all'esercizio dei diritti? Su questioni di questo genere come si può chiedere che le dottrine comprensive ragionevoli rinuncino alle proprie ragioni? Può esistere una risposta a tali questioni che non s'identifichi con alcuna dottrina in qualche modo comprensiva?

Ammettiamo che si giunga alla conclusione (come d'altronde pensa Rawls) che la legittimità dell'aborto sia più conforme alla cooperazione equa del suo divieto, i sostenitori di quest'ultimo si sentiranno equamente trattati?

In ogni caso, essendo possibile una pluralità d'interpretazioni, il problema dell'interpretazione corretta, di cui s'è prima parlato, non è risolto. Ed allora risulta chiaro che una politica non metafisica, cioè non sensibile ai dibattiti sulla verità delle posizioni a confronto, è in sostanza una forma di diritto e la sua giustizia sarà una giustizia secondo il diritto che – come abbiamo visto – non è conclusiva. La concezione rawlsiana della politica è nella sostanza una revisione della giustizia secondo il diritto, cioè secondo le istituzioni delle democrazie costituzionali, ed è, pertanto, un tentativo di neutralizzare l'istanza di una giustizia oltre il diritto, che – come abbiamo visto – è legata alla pluralità delle interpretazioni e alla drammatica ricerca dell'interpretazione corretta.

Può così succedere che i valori affermati da una dottrina morale o religiosa siano considerati più importanti dell'interesse ad una cooperazione equa. Bisognerebbe, pertanto, dimostrare che dal punto di vista politico è sempre vero che la cooperazione equa è preferibile ai valori di una dottrina comprensiva. Insomma, accreditare o raccomandare una teoria della giustizia a preferenza di altre è perché la si ritiene «vera» o ben fondata, perché la si crede una teoria vera. Se la stabilità e l'unità della società sono valori prioritari dal punto di vista politico, allora sono ciò che fanno una teoria della giustizia vera, preferibile o valida. Non v'è giustizia senza verità<sup>25</sup>.

D'altronde, se Rawls ammette la possibilità che qualche dottrina comprensiva sia vera, allora il metterla tra parentesi non può più essere giustificato, almeno per chi ne è convinto. Se, ad esempio, la dottrina cattolica dell'aborto è vera (come pensano i cattolici), allora non si vede perché debba prevalere il diritto di scelta delle donne per salvare la cooperazione equa. Lo stesso dovrebbe dirsi nel caso contrario. Un altro esempio illuminante, che ha utilizzato Sandel, riguarda il caso della schiavitù. Nel dibattito tra Lincoln e Douglas il primo nota che solo coloro che non ritengono la schiavitù un male possono mettere tra parentesi le loro ragioni, ma coloro che sono convinti che

<sup>25</sup> Cf. J. RAZ, *Facing Diversity*, cit., p. 70.

sia un male non possono accettare che si autorizzi sul piano politico a fare il male. Di fatto gli Stati Uniti sono arrivati a rigettare la schiavitù proprio per l'apporto delle dottrine religiose che il liberalismo rawlsiano non può invocare. La nozione di eguaglianza dei cittadini americani dell'Ottocento era compatibile con la schiavitù. Se Rawls avesse elaborato a quel tempo la sua teoria della giustizia, avrebbe dovuto ammettere la schiavitù, in quanto l'ambito dei cittadini liberi ed eguali non comprendeva – secondo le convinzioni allora diffuse e consolidate – gli schiavi<sup>26</sup>. Tutti i cittadini devono essere considerati come liberi ed eguali, ma non si può stabilire l'estensione della cittadinanza senza far ricorso agli argomenti di una dottrina comprensiva. Fino a che punto si estende la nozione di «uomo»? Questa non è una domanda che la giustizia come equità può risolvere restando puramente «politica».

Per inciso debbo notare che l'equiparazione di tutte le dottrine comprensive sulla base della loro pretesa di verità ad esclusione della loro dimostrabilità è criticabile, sia perché quelle filosofiche ne escono mortificate nella loro identità, sia perché anche quelle religiose possono contribuire – come sopra s'è visto – alla formulazione di dottrine razionali. Ad esempio, è noto l'influsso di dottrine teologiche nella concezione lockeana della proprietà, che è fondata sulla benevolenza del Creatore e che pure può essere condivisa, ed in effetti lo è, anche da un ateo<sup>27</sup>.

L'alternativa, dunque, sembra essere la seguente: neutralizzare l'apporto che alla ragione pubblica può dare il confronto dialettico tra dottrine comprensive ragionevoli ma contrapposte, nella convinzione che nell'accordo costituzionale vi siano già tutti gli elementi necessari per sviluppare i concetti in una concezione meramente «politica» dei diritti; oppure intendere la cultura politica di una società come il risultato della cooperazione fattiva e del dibattito aperto tra le famiglie spirituali e morali della società civile. Nonostante la sua diffidenza nei confronti delle dottrine comprensive, Rawls non è insensibile nei confronti di questo secondo orientamento.

Il consenso per intersezione non deve essere concepito come un contingente ed episodico incontro di concezioni globali differenti. Esso genera nella società democratica una vera e propria «concezione politica pubblica» o una «cultura di fondo»<sup>28</sup> a cui appartengono dottrine comprensive di tutti i tipi, religiose, filosofiche e morali. Di essa si nutre il senso di giustizia dei cittadini. In questa cultura di base si trovano le nostre convinzioni più con-

<sup>26</sup> *Political Liberalism*, reviewed by M.J. Sandel, in «Harvard Law Review», 107, 1994, pp. 1765-1794.

<sup>27</sup> Cf. J. WALDRON, *Religious Contributions in Public Deliberation*, in «San Diego Law Review», 30, 1993, p. 817-848.

<sup>28</sup> J. RAWLS, *Political Liberalism*, cit., pp. 13-14.

solidate (come quelle della tolleranza e dell'ingiustizia della schiavitù), da cui il metodo dell'equilibrio riflessivo trarrà i principi impliciti per formulare una concezione generale della giustizia. Tuttavia sarebbe errato considerare questa cultura di fondo come una vera e propria «metafisica pubblica», a meno che non si voglia difendere il primato del liberalismo (o di altra dottrina politica) come dottrina comprensiva<sup>29</sup>. La dottrina rawlsiana della giustizia non pretende (e non può pretendere) di essere accettata come vera o che la verità sia una ragione per accettarla. Diventerebbe una dottrina comprensiva tra le altre.

Il fatto è che la cultura politica di fondo permette una divergenza interpretativa profonda sul modo d'intendere le stesse convinzioni più radicate e, soprattutto, le loro implicazioni sul piano dell'implementazione dei diritti. Parlare di «metafisica pubblica» è senz'altro fuor di luogo, ma lo è anche credere che il metodo dell'equilibrio riflessivo possa risolvere la questione dell'interpretazione corretta<sup>30</sup>.

Quali ragioni possono accettare cittadini liberi e uguali? Forse dovrebbero essere loro stessi a dirlo<sup>31</sup>. Non si rispetterebbe la loro libertà, codificando i criteri della ragionevolezza. L'unica cosa certa è che non possono accettare quelle ragioni che escluderebbero il concetto generale di libertà e di uguaglianza. Ma quale concezione della libertà? E quale concezione dell'uguaglianza? È ovvio che a questo punto, almeno nelle questioni dubbie, c'imbattiamo in concezioni controverse. D'altronde non si possono eliminare le questioni dubbie dall'agenda pubblica senza fornire per ciò stesso una loro soluzione.

La seconda osservazione critica riguarda le implicazioni metafisiche del concetto di persona. È questo un tema già sufficientemente dibattuto e non intendo certo qui riprenderlo nella sua integralità. Una teoria costruttivista è volta alla costruzione di un modello di interazioni umane in un contesto specificato. Il contesto comprende le motivazioni degli agenti e le regole del gioco. Non è possibile formulare alcuna teoria della giustizia senza prendere posizione sulla natura umana, cioè sul modo in cui gli agenti sono inclinati a scegliere e a perseguire i loro fini. Il dibattito attuale ha messo in luce che i soggetti della vita politica possono essere mossi esclusivamente dal van-

<sup>29</sup> Parla di «metafisica pubblica», distinguendola da quella speculativa, S. MAFFETTONE, *Fondamenti filosofici del liberalismo*, in R. DWORKIN, S. MAFFETTONE, *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1996, p. 240 ss.

<sup>30</sup> Sostiene che la ragione pubblica rawlsiana favorisce una politica settaria R. WESTMORELAND, *The Truth about Public Reason*, in «Law and Philosophy», 18, 1999, pp. 271-296.

<sup>31</sup> T. MCCARTHY, *Kantian Constructivism and Reconstructivism: Rawls and Habermas*, in «Ethics», 105, 1994, 1, p. 61.

taggio personale, oppure possono essere motivati a restituire con equità i benefici ricevuti dalla cooperazione sociale, oppure possono agire in modo imparziale, cioè disinteressato. Sostenere che gli agenti sono fondamentalmente mossi da una di queste possibilità significa compiere affermazioni ben precise sulla natura umana, cioè sul modo di concepire la ragione umana. Queste affermazioni sono fattuali, ma diventano normative nel momento in cui intorno ad esse si costruisce una teoria politica.

Ad esempio, Rawls costruisce la sua nozione di «razionalità» intorno alla teoria del *self-interest*, ben lungi dall'essere kantiana, cioè sulla base della teoria economica della «scelta razionale» e della teoria dei giochi. Questo tipo di razionalità può essere ricondotta alla forma cooperativa solo con l'espedito del «velo d'ignoranza», per cui gli agenti, pur continuando a seguire i loro interessi, finiscono per accettare la giustizia come reciprocità o mutuo vantaggio perché non sanno propriamente quali essi siano. Essi sono condotti all'accordo senza alcun discorso comune o alcuna interazione argomentativa<sup>32</sup>. Ognuno vi perviene per proprio conto in una situazione di eguale ignoranza, avendo di mira pur sempre il vantaggio personale. In questo senso si può dire che la «ragione privata» svolge un ruolo nella determinazione dei principi di giustizia. Tuttavia, se l'esito di un'equa cooperazione per il mutuo vantaggio non avesse alcun radicamento nella natura della persona umana, allora una teoria della giustizia sarebbe impossibile. Ed è per questo che Rawls ammette nella persona, accanto alla capacità di concepire il bene, anche quella del senso della giustizia, accanto al senso del *self* anche il senso dell'altro e dei suoi diritti. Questi due poteri sono concepiti come separati e indipendenti. Il primo è il luogo della razionalità e il secondo quello della ragionevolezza.

In questa visione della persona è evidente il primato ontologico della «razionalità», la cui struttura monologica si trasmette – come s'è visto – anche alla ragionevolezza<sup>33</sup>. In nessun senso la ragione pubblica rawlsiana è dialogica<sup>34</sup>. La reciprocità rawlsiana non consiste nel riconoscere il bene dell'altro, così come si determina il proprio bene, ma nell'accettare i termini equi della cooperazione per il senso di giustizia. Il pluralismo vieterebbe la

<sup>32</sup> Com'è noto, questa è la critica di Habermas e non si può dargli torto, anche dopo la replica di Rawls. Cf. J. HABERMAS, *Reconciliation through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism*, in «Journal of Philosophy», 92, 1995, 3, pp. 109-131 e J. RAWLS, *Reply to Habermas*, in *Political Liberalism*, cit., p. 383, n. 14.

<sup>33</sup> Rawls avrebbe, dunque, dovuto rivedere, ancor più profondamente di quanto abbia fatto, i suoi primi scritti in cui il ragionevole veniva derivato dal razionale. Per i riferimenti bibliografici su tale questione rinvio a G.F. GAUS, *The Rational, the Reasonable and Justification*, cit., p. 174 n. 5.

<sup>34</sup> Basta esaminare i tre profili secondo cui per Rawls la ragione è pubblica. *Political Liberalism*, cit., p. 213.

possibilità che gli agenti, in seguito al confronto delle proprie opinioni sul bene, siano disposti a cambiarle. Ciò che manca in questa raffigurazione della persona umana dal punto di vista politico è proprio la prospettiva del bene in sé. Le stesse dottrine metafisiche, morali e religiose sono viste come espressione del bene per sé. Se così fosse, esse sarebbero ingiustificate agli occhi dei loro stessi seguaci e sostenitori.

Questa concezione della persona politica non è obbligata. Com'è noto, Brian Barry, pur non distaccandosi radicalmente dal pensiero di Rawls, ha opposto ad un costruttivismo estremo (*hard constructivism*), basato rigorosamente sul *self-interest*, il costruttivismo morbido (*soft constructivism*), che ammette nelle parti la capacità di distaccarsi dal proprio interesse personale e di agire in modo imparziale<sup>35</sup>. Vi sono vincoli morali oggettivi che rendono irragionevole la violazione del principio di eguaglianza, quali ad esempio i privilegi basati sul lignaggio, sull'etnicità o sulla razza. Non intendo qui certamente sostenere che con ciò la problematica del bene in sé entri a far parte di una teoria politica della giustizia, perché la concezione di Barry inclina ad identificare «imparzialità» con «neutralità», cioè con l'eguale rispetto di tutte le posizioni che possono essere ragionevolmente sostenute. Ciò conduce necessariamente alla tesi che le dispute sul bene sono irrisolvibili. Di conseguenza la giustizia come imparzialità o è sterile, in quanto conferisce valore politico a conflitti irrisolvibili (al contrario di Rawls che ha destituito di valore politico i conflitti irrisolvibili), o è compromissoria, in quanto si sforza di accomodare gli interessi e i punti di vista più diversi.

Non mi soffermo ulteriormente sulle varianti del pensiero di Rawls o sulle concezioni alternative. Il mio intento è stato solo quello di mostrare che la questione del rilievo politico della metafisica non è chiusa una volta per tutte nonostante il fatto del pluralismo. La linea attualmente dominante è quella di neutralizzarla, ma ciò conduce ad aporie interne e ad assunzioni ingiustificate. Si può senza dubbio tentare di migliorare quest'orientamento, rigorizzandolo ulteriormente. Ma si può anche sperare che le guerre di religione non siano più la conseguenza necessaria dell'ammissibilità delle dottrine comprensive al dibattito politico e che, quindi, si possa attenuare il divario tra la ricerca del bene in sé e l'assetto istituzionale giusto di una società politica. La priorità del giusto sul bene è intollerabile non solo quando l'identità delle persone è gravemente minacciata, ma anche quando la ricerca del bene in sé è resa in linea di principio impossibile.

Francesco Viola

<sup>35</sup> Cf. B. BARRY, *Justice as Impartiality*, Clarendon Press, Oxford 1995. La teoria del «pluralismo comprensivo» di Michael Rosenfeld mi sembra una variante della giustizia come imparzialità di Barry.