

## VIVERE BENE ED ESSERE GIUSTI

Francesco Viola (\*)

Thomas Nagel ha rilevato che la storia dell'etica si può tutta concentrare intorno ai rapporti tra vita giusta e vita buona. Questi rapporti conoscono nel tempo assetti ben diversi tra loro che vedono ora la prevalenza della vita buona su quella giusta ora l'orientamento esattamente opposto.

Quando la felicità è intesa come il culmine della vita morale (Aristotele), la giustizia è compresa all'interno della vita buona e in questi termini definita. Quando la giustizia costituisce il fine dell'intera vita morale (Platone), la vita buona è definita nei termini della vita giusta. Quando la vita giusta è ritenuta la sola ad avere propriamente un valore morale (Bentham, Kant), la vita buona resta fuori dalla porta dell'etica. Quando la vita buona supera quella giusta e se la lascia dietro le spalle (Nietzsche), allora quest'ultima non ha più una dignità etica.

Alla luce di questi modelli storici come noi oggi possiamo qualificare la situazione dell'etica contemporanea? L'interpretazione di Nagel è la seguente: *la vita buona e quella giusta sono incommensurabili fra loro*. Egli vede dunque una sorta di divaricazione interna all'etica contemporanea, una separazione tra il giusto, luogo dell'imparzialità e della moralità, e il buono, luogo dell'interesse soggettivo e della felicità.

Il mio compito sarà semplicemente quello di osservare un po' più in profondità quest'orientamento dell'etica contemporanea al fine di una sua più adeguata rappresentazione e nella speranza di coglierne qualche sua rilevante implicazione.

Bisogna innanzitutto rilevare che la più macroscopica novità dell'etica contemporanea, rispetto a quella moderna, consiste nell'aver riammesso a tutti gli effetti nell'universo etico le questioni riguardanti la felicità e il benessere, che erano state da esso esiliate per troppo tempo.

L'oggetto dell'etica kantiana, e anche di quella utilitaristica, era quello delle norme intersoggettive. La domanda etica fondamentale era: che cos'è che ho il dovere di fare in rapporto agli altri? Com'è noto, il problema della felicità non ha alcuna dignità morale, perché non è suscettibile di una risposta razionale ed è legato a fattori empirici ed emotivi.

Bisogna riconoscere che è stato merito dell'emotivismo aver prepotentemente riproposto all'etica la questione della felicità e del benessere soggettivo. Ciò è stato possibile in seguito al fallimento del progetto moderno di una fondazione razionale delle leggi morali universali e di un'*ethica more geometrico demonstrata*.

(\*) Straordinario di filosofia del diritto nell'Università di Palermo.

La crisi del fondamento razionale è crisi della giustizia, cioè del primato della morale intesa come insieme di leggi universali. L'emotivismo si fonda sulla tesi che ogni tentativo, passato e presente, di fornire una giustificazione razionale per una morale oggettiva, è di fatto fallito. Tutti i giudizi di valore non sono altro che espressioni di un atteggiamento o di un sentimento. L'emotivismo etico non ha alcuna ragione per privilegiare la problematica della giustizia, che risulta ora equiparata a tutti gli altri temi etici. Conseguentemente viene meno ogni primato della giustizia ed ogni pretesa d'identificare l'etica con la vita giusta.

Accanto alla questione di giustizia e con dignità almeno pari si pongono le questioni della felicità personale, della realizzazione della propria esistenza, della piena espansione dell'individualità, di quella che oggi si chiama in termini vaghi «fioritura» dell'io (*flourishing*).

Rispetto ad un passato ancora recente i temi dell'etica si sono enormemente ampliati. Il riduzionismo non è più uno stile filosofico apprezzato. L'etica recepisce accanto ai doveri i diritti, gli interessi, i desideri, i piaceri, la fruizione, la realizzazione, l'espansione dell'io, in una parola la «felicità». Una nuova domanda etica s'impone prepotentemente: che cos'è che voglio veramente per me?

Nonostante i meriti dell'emotivismo la nostra è però un'epoca post-emotivista. Ci si accorge che di fatto (prima ancora che teoreticamente) l'emotivismo non può essere vissuto con coerenza (MacIntyre). L'emotivismo è obbligato a caratterizzare come equivalenti nel significato due generi di espressione (quelle di preferenza personale e quelle assiologiche) che traggono la loro giustificazione specifica nel nostro linguaggio proprio dalla loro diversa funzione e dalla loro contrapposizione reciproca. Così, dopo avere opportunamente ampliato i confini dell'etica, l'emotivismo ha consegnato alla speculazione successiva più problemi irrisolti e fraintendimenti teorici che acquisizioni stabili.

In un mondo popolato sia da questioni di giustizia che da questioni di felicità è indispensabile ed urgente fare ordine, ma quale ordine?

Il ritorno della «felicità» indica senza dubbio un recupero della morale classica e delle sue tematiche, ben confermato dalla riconsiderazione di Aristotele. Ma le questioni di giustizia restano legate alla tradizione moderna e, segnatamente, a Kant. Nell'etica contemporanea sono depositati residui macroscopici del suo passato antico e recente e ciò produce un elevato livello di confusione, un'indubbia mancanza di unità, un'informe stratificazione. Il travaglio attuale è pertanto il tentativo di ritrovamento di vie percorribili attraverso il caos etico. Si è ben lungi dallo sperare, e anche dal desiderare, la ricostruzione di un assetto unitario ben compatto legato a solidi principi primi o valori fondamentali. D'altronde, l'unità si realizza in molti modi e bisognerà vedere quale forma di unità sia possibile e desiderabile nella situazione etica attuale. Ma per questo occorre rendersi conto dei maggiori ostacoli che il cammino verso l'unità della vita etica incontra.

La storia dell'etica mette chiaramente in luce la presenza di due dimensioni dell'esperienza morale che si pongono come difficilmente compatibili.

Da una parte c'è il fatto che i problemi morali hanno un carattere estremamente personale. Mi trovo di fronte a scelte tra valori, interessi...e cerco di sapere ciò che pienamente e veramente soddisfa qui e ora, in questa situazione data, la mia volontà. So che devo prendere una decisione che nessuno può prendere al mio posto. Devo essere io a scegliere e a decidere e so che questo avrà effetti sul mio benessere. Un problema etico manca di qualcosa di essenziale se è separato dalla situazione contingente in cui si pone. Un problema eti-

co manca del suo punto di riferimento se è considerato separatamente dal soggetto che se lo pone. Sia la configurazione particolare della situazione che le caratteristiche del soggetto influiscono in modo determinante sulla sua soluzione. Tuttavia c'è una seconda dimensione della vita etica egualmente importante.

Nella mia scelta non posso procedere in modo immotivato. Devo essere pronto a giustificare la mia decisione di fronte ad un osservatore imparziale. Devo essere in grado di comunicarla ad altri uomini, mostrandone la ragionevolezza. Devo cioè essere in grado di mostrare che ogni uomo, degno di questo nome, se posto nella mia stessa situazione, dovrebbe comportarsi allo stesso modo. Non posso limitarmi a comunicare le mie preferenze, ma devo almeno mostrare che esse sono legittime o giuste, altrimenti il mio problema e la mia scelta sarebbe tutto fuorché un problema etico e una scelta etica. La razionalità dell'etica esige che essa abbia una certa universalità, ma ciò mal si combina con quei caratteri di contingenza e soggettività a cui abbiamo già accennato. Nel ragionamento pratico noi andiamo al di là di noi (Nagel) e fuori di noi ci sono gli altri.

Questo conflitto è proprio dell'etica di tutti i tempi e in questo senso non c'è nulla di nuovo sotto il sole. Tuttavia prende forme e configurazioni diverse a seconda delle culture, delle filosofie, delle concezioni retrostanti. Nell'etica antica si trattava di mettere insieme la ragione con le passioni. Nell'etica moderna — come abbiamo visto — c'era la tendenza al riduzionismo. L'etica si concentra o tutta nella ragione o tutta nelle passioni. Cartesio estromette le passioni dal mondo dello spirito. Kant va alla ricerca di leggi della ragione che devono valere per ogni essere razionale e afferma che tali regole sono vincolanti indipendentemente dalla capacità contingente di seguirle da parte di tale essere. Hume cerca di concentrare tutta la morale nelle passioni, poiché i suoi argomenti hanno escluso la possibilità di fondarla sulla ragione.

Se affermiamo che oggi il conflitto interno all'etica è quello tra bene e giusto, intendiamo con ciò notare che la dicotomia ragione-passioni non è più pienamente adeguata a descrivere la situazione attuale. Il rapporto tra bene e giusto è molto più complesso e ha molte sfaccettature.

Il primo aspetto che salta agli occhi è il parallelismo esistente tra bene e giusto, da una parte, e privato e pubblico dall'altra. Le questioni di bontà sembrano riguardare la morale personale, le proprie scelte di vita, i fini soggettivi. Le questioni di giustizia appaiono limitate alle relazioni con gli altri in contesti sociali e, come tali, concernono la giustificazione delle istituzioni e dei processi di distribuzione dei costi e dei benefici sociali. In questo senso il territorio del giusto appartiene tradizionalmente alla filosofia politica, quello del buono alla filosofia morale.

La morale è un fatto personale, un affare privato o ha una dimensione comunitaria, civile e pubblica? La nostra attività pratica è indubbiamente condizionata dalle istituzioni, ma queste contribuiscono dall'interno a formare la morale o sono solo un limite esterno di essa?

La progressiva *separazione* della politica e del diritto dalla morale, al di là dei suoi indubbi vantaggi, ha reso difficile esercitare una critica morale argomentata dei rapporti di dominio esistenti. Tuttavia l'espansione della partecipazione di tutti i cittadini alla costruzione delle strutture politiche e sociali accresce enormemente l'interazione tra la morale personale e quella pubblica. Di fatto oggi il buono e il giusto entrano sempre più in contatto e si condizionano vicendevolmente. La morale non è più un affare privato se è vero che l'organizzazione della società può favorire o frustrare i progetti di vita personali. In

più, non si spiegherebbe il valore politico dell'eguaglianza senza una giustificazione morale fondata sulla pari dignità di tutti gli uomini e, conseguentemente, dei loro progetti di vita e delle loro scelte personali consapevoli. Ciononostante resta aperto più che mai il problema del rapporto tra morale personale e morale sociale, tra buono e giusto.

Infatti, a dispetto dell'accrescimento delle interdipendenze tra individuo e società, non è detto che si debba necessariamente vivere bene in una società giusta e neppure che tutti vivano male in una società ingiusta. Non c'è quindi da stupirsi se uno degli sforzi principali delle filosofie politiche attuali consiste nel catturare in qualche modo la dimensione del bene, che per la sua soggettività è difficilmente inquadrabile in una prospettiva sociale. Come rispettare l'insindacabilità della scelta personale di vita all'interno di progetti sociali che debbono realizzare una mutua cooperazione tra individui eguali, ma così diversi nelle scelte?

Questa si può considerare come la preoccupazione dominante delle nuove teorie della giustizia, preoccupazione sempre più emergente che mostra fino a che punto il giusto debba confrontarsi con il buono, evitando — come avveniva in passato — o di assimilarlo a sé o di restare indifferente nei suoi confronti.

Tra le richieste che si avanzano nei confronti di una società giusta, c'è al primo posto quella di permettere una vita buona. Non basta un'equa ripartizione, non basta mettere al bando la disuguaglianza in tutte le sue forme. Una teoria della giustizia può essere validamente criticata per la sua concezione della vita buona e questa critica viene oggi accettata come interna alla teoria stessa e non già come puramente esterna o «moralistica». Per noi oggi una politica giusta è quella che rende possibile la vita etica nelle condizioni del pluralismo. Nello stesso tempo ci si guarda dall'identificare il giusto con il bene. Non basta una vita giusta, vogliamo anche che la nostra vita sia buona. Esigiamo che il bene sia indipendente dal giusto e ci rendiamo conto che la dipendenza del giusto dal bene può essere una trappola per la nostra autonomia morale.

Questa situazione complessa sta dietro le quinte delle nuove teorie della giustizia e costituisce la loro più macroscopica differenza rispetto al passato. Voglio dire che, mentre la preoccupazione del passato era quella di ritagliare uno spazio comune esterno ai progetti personali di vita, ora si cerca d'individuare un insieme di condizioni interne e comuni ad ogni progetto di vita, pur non rinunciando all'esigenza di tutelarne l'indipendenza. Si tratta di un tentativo che assomiglia a quello della quadratura del cerchio e che nella sua forma più paradossale e caricaturale si esprime nella richiesta della felicità rivolta allo Stato e, per di più, di una felicità personalizzata e non collettivistica.

## **1. L'utilitarismo**

Queste considerazioni verranno confermate da uno sguardo anche superficiale alle teorie della giustizia più diffuse oggi.

In questo luogo non è il caso di esporre il contenuto di tali teorie; il mio intento sarà solo quello di evidenziare il loro interesse per il problema della vita buona. Poiché una teoria della giustizia viene giudicata dal suo rapporto con la vita buona, è legittimo ritenere che ognuna di esse nasconda una precomprensione del modo d'intendere il bene.

In verità nessuna teoria della giustizia può in linea di principio andare esente da questa presupposizione, poiché qualunque sia il senso del giusto esso appartiene alla categoria del bene, cioè all'ambito del desiderabile e dell'agibile. Ciò che è giusto diviene per ciò stesso oggetto di desiderio, obiettivo d'azione,

fine a cui la nostra volontà tende.

In più, le più recenti teorie della giustizia sono nella sostanza una riformulazione di teorie del passato che spesso, a causa del riduzionismo del bene al giusto — a cui abbiamo accennato —, portavano in sé una forte precomprensione del fatto morale.

Questa caratteristica è senza dubbio propria dell'utilitarismo, che ha una particolare concezione della vita buona. L'utilitarismo presuppone, almeno nella sua formulazione originaria, che una vita che dia il massimo di piacere sia la miglior vita da condurre e che il piacere discende dalla soddisfazione degli interessi individuali.

L'utilitarismo è stato criticato prevalentemente dal punto di vista della giustizia. Il principio di utilità non può essere assunto come un adeguato principio di giustizia sociale, poiché di per sé l'utilità sociale non implica che il piacere debba essere distribuito in modo eguale tra tutti i membri della società. A questo fine deve essere integrato con un principio di giustizia di carattere deontologico e non più teleologico (Frankena). La soluzione della maggiore felicità possibile per il maggior numero introduce il principio della più ampia possibile distribuzione dei beni, principio di giustizia che non deriva di per sé necessariamente da quello di utilità. Questo non può dirci che tipo di distribuzione scegliere. È vero che secondo Bentham «ciascuno vale per uno e nessuno per più di uno», ma questo assunto serve per partire da una posizione di neutralità nel calcolo degli interessi. L'eguaglianza di partenza non è detto che sfoci in un'eguaglianza nei risultati della distribuzione. Un'azione, una pratica o una norma possono massimizzare la quantità di bene esistente nel mondo e, tuttavia, essere ingiuste nel modo in cui la distribuiscono.

Nessuna teoria della giustizia ha avuto una storia tanto travagliata come quella utilitarista. Le forme che ha assunto sono innumerevoli nel continuo tentativo di sfuggire alle continue ed insistenti obiezioni. Possiamo dire che oggi l'utilitarismo ha assimilato in qualche modo le esigenze della giustizia e, indipendentemente dalla questione della sua coerenza interna, dobbiamo ammettere che da questo punto di vista può competere validamente con le altre concezioni attuali. Ma ora emergono in modo sempre più evidente le difficoltà concernenti la visione utilitarista della vita buona, che — come abbiamo detto — ha assunto il ruolo di parametro fondamentale per valutare lo stesso concetto di giustizia.

Non si tratta più soltanto di notare che vi sono altri beni oltre i piaceri che devono entrare in lizza nel calcolo dei punteggi al fine del listino delle utilità, e neppure che accanto alla quantità bisogna far posto anche alla qualità dei beni. Sono queste osservazioni con cui già l'utilitarismo si è misurato fin dal tempo di Stuart Mill, dando risposte che per mio conto non ritengo né soddisfacenti né praticabili. Ma ora è in gioco la struttura stessa della scelta morale così com'è intesa dall'utilitarismo.

Nella sostanza l'utilitarismo non ha fatto altro che generalizzare per la società nel suo complesso la razionalità economica dell'individuo che è volto a ottenere la maggiore rimanenza possibile del piacere sulla sofferenza. Ogni individuo è una collezione di interessi. Di conseguenza l'elemento-base della vita morale non è l'interpretazione e la scelta che la persona fa dei propri interessi e valori, ma la forza «oggettiva» dell'interesse che s'impone con la sua logica nella vita personale. Quella che vien meno è ovviamente la personalità morale, cioè la personalizzazione del proprio progetto di vita attraverso una scelta di valori e di fini dettata dalla propria identità personale. Il calcolo delle utilità e degli interessi non basta a spiegare tanti progetti di vita realmente operanti. Non mi ri-

ferisco ovviamente soltanto alla vita dei martiri e dei santi, ma innanzitutto a quella di tanta gente comune, di tanti individui che non possono essere descritti come massimizzatori di utilità e, tuttavia, non per questo sono incapaci di un'autentica vita morale.

Inoltre, la tensione verso la vita buona è oggi sempre più chiaramente diretta ad abbracciare tutto il bene e rifugge in linea di principio dal sacrificio, che è richiesto dal calcolo delle utilità. La giustizia esige il sacrificio e la rinuncia, ma il bene cerca la pienezza e l'eccellenza. Costringere il bene dentro le categorie della giustizia, cercando un compromesso con l'ideale, può essere necessario, ma indubbiamente delude le attese di una vita buona.

Il punto dolente della teoria utilitaristica del bene morale è, dunque, accanto alla nozione di libertà nella scelta etica anche quello della complessità del ragionamento pratico, ben più ricco del mero calcolo delle utilità.

Ciò ha effetto anche nel modo d'intendere la relazione tra gli individui. Poiché è venuta meno la nozione di personalità morale, non sono concepibili relazioni fra le persone morali in quanto tali. Si tratterà allora di aggregare interessi, che hanno una loro identità indipendentemente dalle persone cui ineriscono. Non sono infatti le persone a conferire valore agli interessi, ma al contrario sono quest'ultimi ad aggregare o contrapporre le persone. In tal modo la relazione con gli altri è intesa come mera relazione tra interessi anonimi in quanto non contrassegnati dalla personalità morale dei loro portatori. Di conseguenza, se la vita buona richiede di essere personalizzata, essa non comprenderà la relazione interpersonale, che sembra essere un suo aspetto necessario.

Queste ed altre considerazioni mostrano fino a che punto un'insufficiente raffigurazione della vita buona possa incidere sulla validità di una teoria della giustizia qual è l'utilitarismo.

## 2. Il contrattualismo

Un'altra teoria della giustizia, che è necessario prendere in considerazione, è ovviamente il contrattualismo. Anche qui siamo di fronte ad una concezione antica che conosce oggi una grande varietà di formulazioni. Più in generale si dovrebbe parlare di una concezione consensuale dell'etica, la cui spina dorsale è la convinzione che l'unico modo di determinare la verità morale e le regole per l'azione riposa sull'accordo pratico tra i membri di un contesto sociale.

Il modello-guida di questo accordo è naturalmente la figura giuridica del contratto, che è una categoria privatistica. Il fatto che questo strumento venga sempre più usato per la regolamentazione dei rapporti sociali di diritto pubblico fa comprendere quanto labili siano diventate le frontiere tra pubblico e privato e quanto a ragione si possa parlare di una «privatizzazione del pubblico» (Bobbio). Questo fenomeno, d'altronde, non fa che confermare quel processo di avvicinamento tra vita buona e vita giusta, che abbiamo già notato. I processi di determinazione della scelta pubblica non sono qualitativamente diversi da quelli propri della scelta nei rapporti privati. La distribuzione dei costi e delle risorse non è più prevalentemente compiuta su base autoritativa, cioè mediante leggi generali, ma attraverso la contrattazione dei gruppi sociali.

Rispetto alle posizioni dei padri storici del contrattualismo si può constatare un'applicazione del modello contrattuale ancor più pervasiva e ancor più conseguenziale. Non c'è più posto per un contratto definitivo da cui si può recedere solo con la rivoluzione. Non c'è posto per un *pactum subjectionis*, il cui contenuto è la rinuncia a quell'autonomia che è il presupposto del contrarre. Lo stesso patto sociale ha perso insieme ai suoi caratteri fondativi e fontali anche

una stabilità in senso forte. Ora ha un carattere provvisorio e contingente, una validità condizionata dalla clausola *rebus sic stantibus*. Può essere rimesso in discussione in qualsiasi momento, può essere denunciato da una delle parti e il suo contenuto essere rinegoziato. Certamente ciò significa anche che ha perso la sua ampiezza originaria. Non è più *sic et simpliciter* l'atto di passaggio dall'anarchia dello stato di natura alla società ordinata, ma più modestamente l'accordo di parti sociali su rapporti di grande rilevanza economica e sociale. Più che fondare la società ora il contratto impedisce che essa ricada nell'anarchia. Esso è diretto ad esorcizzare il pericolo sempre latente all'interno del grande Leviatano che è il ritorno dello stato di natura.

Da una parte il contratto non è più la fonte totale della legittimazione del potere politico, non è più una pura idea della ragione che sta a fondamento della sovranità politica. Il metodo democratico del voto non è infatti contrattuale. Dall'altra la pratica contrattuale sia sul piano sociale che in quello politico costituisce il metodo sempre più diffuso di circolazione e di uso del potere all'interno della nostra vita sociale. Tutta la vita sociale e politica delle società democratiche è appesa ai molteplici fili dei contratti e degli accordi.

Quest'ultimo aspetto è interessante per il nostro discorso, perché indica l'espansione di una mentalità che non può non riflettere una determinata concezione della vita buona e non influire sul modo d'intendere questa.

Qui non sono più tanto rilevanti gli interessi delle persone e dei gruppi sociali quanto il principio che ognuno è giudice e signore del proprio interesse. Non è più l'interesse che fa la persona, ma questa che dispone del proprio interesse. Sono dunque la libertà e, segnatamente, l'*autonomia* i valori-base del regime contrattuale. Questi valori governano ovviamente la vita giusta nel senso che nessuna norma o dovere potrà essere imposto a qualcuno che non l'abbia accettato. Ciò riguarda sia l'individuo che i gruppi sociali, i quali ormai tendono a non accettare limitazioni provenienti dall'esterno anche in materie d'indubbio interesse pubblico. L'autoregolamentazione del diritto di sciopero è a questo proposito un segno più che eloquente specie se si considera che l'autolimitazione è la prerogativa basilare della sovranità (Bobbio).

Questo primato dell'autonomia costituisce pertanto la base comune tra vita privata e vita pubblica. La giustizia sarà basata sul consenso proprio perché l'autonomia è la caratteristica fondamentale dell'uomo etico. L'antropologia che sostiene la dimensione pubblica è la stessa di quella che anima la vita privata. Dobbiamo, pertanto, trarre da questa notazione le ovvie implicazioni riguardo alla vita buona e al suo rapporto con la vita giusta.

Sarà buono un progetto di vita che sia il frutto della scelta personale e consapevole dei fini ultimi ed esprima l'identità della persona. In linea di principio non vi sono dei beni in sé, né dei mali in sé, ma è buono tutto ciò che fa parte di un progetto di vita scelto nella piena libertà e consapevolezza. Qui è chiaro che il vero bene è l'effettivo esercizio dell'autonomia etica piuttosto che i concreti contenuti delle scelte. La vita è buona se le sue condizioni di esercizio sono buone. Si rispetta così la diversità delle scelte personali senza cercare di uniformarle dentro categorie prestabilite secondo l'orientamento dell'utilitarismo. Siamo eguali nelle condizioni di partenza e nell'eguale dignità dei risultati, ma nelle scelte siamo persone diverse, ognuna delle quali ha la propria vita da vivere (Parfit). Ciò è l'ideale etico sottostante al contrattualismo e ben corrisponde alla sensibilità etica del nostro tempo. Abbiamo tante etiche quanto sono gli individui, nessuna di esse è l'unica vera in sé e ognuna di esse è vera per ognuno di noi. Si fa strada così il grande ideale laico della tolleranza.

Bisogna riconoscere che queste presupposizioni del contrattualismo rispon-

dono meglio di quelle utilitaristiche alla natura della scelta etica. Nel contrattualismo il bene non coincide con l'interesse, ma con lo *status* di agente razionale capace di definire e ridefinire fini e interessi nel tempo (Veca). Differente è pertanto la nozione di «persona morale». Una persona morale non è legata a fini dati, ma è impegnata nella definizione e nell'interpretazione nel tempo dei *suoi* fini. Non le preferenze, ma le persone sono eguali. Tuttavia il risultato sembra essere molto simile, perché l'eguaglianza delle persone conduce all'eguale valore delle loro preferenze. In più, queste preferenze, nonostante la pari dignità, sono incommensurabili in ragione della loro diversità. Il contrattualismo sorge proprio per risolvere questo problema posto dalle sue stesse premesse etiche e antropologiche.

Il «fatto del pluralismo» rafforza ancor più l'esigenza di una teoria della giustizia distributiva, poiché rispetto all'utilitarismo è venuta meno ogni traccia del concetto di natura umana, cioè di qualcosa di comune tra gli interessi, le preferenze, i desideri degli uomini. Ogni somiglianza nelle scelte di esseri umani diretti dal valore della libertà e dell'autonomia è contingente, provvisoria e casuale. Su di essa non potranno fondarsi criteri stabili di giustizia. È dunque il contrattualismo a portare in auge i problemi della giustizia distributiva e a dare ad essi una diffusione che non mancherà d'influenzare le altre concezioni politiche.

Inoltre, c'è ancora da notare che i problemi della giustizia non hanno solo rilevanza al fine di assicurare un assetto sociale stabile, ma appartengono anche agli stessi progetti di vita che gli individui formulano per proprio conto. Non c'è soltanto un problema di scambio di beni e di distribuzione di risorse comuni, ma anche c'è un problema di comunicazione, d'interpretazione delle proprie relazioni con gli altri e di giustificazione delle proprie istanze. Senza una soluzione di esso non sarà possibile né la formazione consapevole delle proprie scelte, né quella cooperazione sociale che sta alla base della giustizia. Il cruccio del contrattualismo è questa possibilità di capirsi, d'intendersi e di cooperare, nonostante il perdurare dei differenti valori prescelti.

La prima e più elementare configurazione del contrattualismo interpreta le differenze nelle preferenze come puri e semplici rapporti di forza. In fondo l'origine del contratto risiede nel fatto che non v'è mai corrispondenza piena tra gli interessi o le preferenze di una persona e i beni di cui essa può disporre. Se così fosse, non vi sarebbe bisogno della società e della cooperazione. Avremmo un individualismo nel senso più rigoroso e conseguente. Invece succede che altri detengono beni che soddisfano i miei interessi e che per fortuna i miei beni (nel senso più vasto dell'accezione) possono soddisfare le preferenze altrui. Se ciò non avviene, io mi posso definire senza dubbio uno svantaggiato con conseguenze facilmente immaginabili. Allora possedere beni significherà avere una posizione di forza nei confronti di altri. Tuttavia, poiché normalmente questo potere non è assoluto, si è spinti naturalmente verso lo scambio. E' ovviamente questo il modello del mercato, che si può estendere anche allo scambio politico.

In questo contesto la soluzione è affidata unicamente all'entità del potere a disposizione di ciascuno e alla sua abilità contrattuale. Non è una soluzione razionale con riferimento ai soggetti agenti, anche se si può sostenere che i risultati saranno «razionali» (la teoria della mano invisibile). Ma è chiaro che qui manca quella comunicazione e quel dialogo che dovrebbe essere proprio di persone morali che individuano i propri fini anche nel confronto con gli altri. Tutto ciò resta escluso dal momento della contrattazione, al quale gli individui si affacciano già forniti del loro ideale di vita buona, già disposti alle rinunce necessarie e speranzosi di limitarle il più possibile. L'autonomia e la libertà di



scelta sono intese nel senso più restrittivo e incomunicabile. In più, poiché senza dubbio esistono individui più o meno svantaggiati, non si vede come i principi di giustizia possano completamente disinteressarsi della loro infelice condizione.

Per questo fin dalle prime formulazioni della dottrina contrattualistica si è presentata l'esigenza di regolare in certo qual modo lo scambio e il mercato. Ma è ovvio che questi individui liberi e autonomi non possono accettare delle regole di carattere sostanziale, quelle che, ad esempio, impongono valori comuni di rango prioritario, sia perché ciò sarebbe una violazione dei presupposti etici e antropologici, sia perché queste non avrebbero quell'universalità e irresistibilità che possono solo aver forza su di loro. Essendo ogni questione sostanziale esclusa in linea di principio, non resta che formulare delle regole di carattere procedurale.

Ciò spiega la grande diffusione della teoria procedurale della giustizia specie ai nostri giorni (Rawls). Essa insegue con accanimento il tentativo liberale di separare il giusto dal bene, ponendo a quest'ultimo vincoli non sostanziali. Ciò significa anche che l'asse portante dell'etica si sposta dal bene al giusto, perché solo in quest'ultimo ambito si trovano regole generali che tutti sono tenuti a rispettare. V'è una separazione di quelle caratteristiche dell'etica a cui abbiamo accennato (soggettività e contingenza, universalità e assolutezza). Il bene è soggettivo, il giusto è universale; ma il bene è sostanziale e il giusto formale. La questione se una teoria dell'etica debba essere sostanziale o procedurale è senza dubbio la questione meta-etica più rilevante.

Possiamo, pertanto, distinguere *l'etica della regola dall'etica del bene*. Il bene sembra evocare una natura normativa, mentre la regola e la procedura sembrano evitare questa difficoltà. Nell'etica procedurale si rispetta la libertà e l'autonomia dell'individuo e si segue un ordine costruito dai soggetti stessi e non prefigurato dalla natura. Al contrario la teoria aristotelica del bene sembra prefissare fini personali paradigmatici a partire dall'ordine della natura. Una tale concezione sembra essere legata ad un modo determinato di vivere e quindi non potrà pretendere universalità. L'etica della regola invece è altamente universale in quanto sostiene che l'essenza dell'uomo consiste nella libertà di regolare la propria vita, creando ordini che corrispondono alle esigenze della razionalità procedurale. Se è vero che, quando dirigiamo la nostra vita, il più scottante problema razionale è quello di determinare ciò che dobbiamo fare nei confronti degli altri, allora il giusto, non il bene, è la categoria fondamentale, quella che può essere oggetto di studio e di discussione, poiché *de gustibus non est disputandum*. Sembrerebbe, pertanto, che almeno per il filone *lato sensu* contrattualista non valgano quelle tendenze già notate e riguardanti il ritorno del bene anche all'interno delle teorie della giustizia. Ma esistono tuttavia alcuni indizi contrari.

C'è senza dubbio un'argomentazione generale che opera nel senso di una riunificazione tra bene e giusto. Cos'è che obbliga a seguire le procedure privilegiate? La risposta non può che rifarsi ad una dottrina antropologica e, quindi, ad una concezione del bene. Il primato della procedura razionale è il primato della libertà, che è il nostro bene supremo. Ciò significa che sarebbe incoerente sostenere una teoria del giusto che non abbia a fondamento una teoria del bene. Ma questa è un'obiezione e non ancora la constatazione di una tendenza effettiva.

Dobbiamo allora esaminare più da vicino cosa si nasconde dietro questo carattere procedurale dell'etica. Possiamo notare che il modo d'intendere la «procedura» non sempre è uniforme.

A rigore le regole procedurali sono convenzionali. Non è tanto importante quali siano, ma che riscuotano un consenso generalizzato, sicché tutti le rispettino o si impegnino a rispettarle. Pensiamo qui alle regole formali dello Stato di diritto e alla dottrina costituzionalista delle democrazie moderne. I loro difensori sostengono che queste procedure sono *migliori* di altre e, quindi, più giuste. Conseguentemente si deve ritenere che di fronte ad una procedura migliore, cioè di fronte ad istituzioni più giuste, vi sia un obbligo di consentire da parte dei cittadini. Questo consenso è dunque vincolato da una valutazione di bontà, nel senso almeno di adeguatezza, convenienza e appropriatezza. Voglio dire che non basta il puro e semplice consenso per giustificare una procedura sociale e politica, ma bisogna anche ricorrere a valutazioni in certa misura sostanziali. Non tutte le procedure sono eguali e, quindi, bisogna scegliere tra di esse. Ogni scelta implica l'appello ad un criterio di bontà. La valutazione della procedura non può essere procedurale.

Di ciò il contrattualismo si è reso conto fin dai suoi primi passi. Locke, ad esempio, non si limita a difendere il patto sociale, ma si sforza di determinare quale contenuto esso *debba* avere. Più recentemente questa è stata chiamata la «dottrina del consenso ipotetico o della natura del governo». Rawls insiste sul fatto che una concezione della giustizia debba avere un carattere morale e non essere soltanto un mero compromesso tra interessi contrastanti.

Bisogna ancora notare che non tutte le regole procedurali hanno un carattere convenzionale. Vengono considerate procedurali anche le regole della ragione, cioè i procedimenti razionali. Si ritiene che noi siamo razionali nella misura in cui la nostra attività intellettuale segue certe norme procedurali, quali la coerenza, l'analisi dei problemi nei loro elementi semplici, la connessione chiara e distinta tra concetti, le regole della logica... Si pensa che l'applicazione rigorosa di queste regole debba portare a soluzioni universali del problema della giustizia. I teorici del contratto sociale, da Hobbes a Rawls, hanno costruito dei modelli di ragionamento pratico in cui, partendo da presupposti antropologici e applicando le leggi della ragione, si arriva a stabilire ciò a cui tutti gli uomini dovrebbero consentire per raggiungere un grado adeguato di convivenza civile. Ma, se questo è possibile per il giusto, perché non deve anche essere possibile per il bene?

Habermas ha sostenuto che il principio di universalizzazione funziona come un coltello, che pratica un taglio netto fra il bene e il giusto, fra asserti valutativi e asserti rigorosamente normativi. Ciò significa che esso non ha nulla a che fare con la preferenza di valori, ma solo con la validità prescrittiva di norme d'azione. Le questioni della vita buona (o dell'autorealizzazione) sono accessibili alla discussione razionale solo *all'interno* dell'orizzonte non problematico di una forma di vita storicamente concreta o di una condotta di vita individuale. Habermas teme che un'etica del bene debba rinunciare all'universalità e, conseguentemente, perdere ogni attitudine critica nei confronti di tutte le forme culturali.

Anche Apel si muove nella stessa direzione, anche se si sforza di superare la separazione netta, cioè il coltello di Habermas. A suo parere bisogna ricercare una mediazione tra il *telos* ideale della soddisfazione razionale delle pretese universali di validità del *logos* e il *telos* biologico dell'adattamento degli individui necessario alla vita. In ogni caso sembra assodato che l'universalità e la razionalità non abitano il mondo del bene. Tuttavia noi siamo chiamati a giustificare non solo le regole sociali, ma anche i nostri stessi progetti di vita personali e le nostre preferenze. Dobbiamo rendere conto delle nostre scelte più personali non solo di fronte a tutti coloro che ne sono interessati, ma soprattutto di

fronte a noi stessi. Vi debbono essere dei motivi *seri* per scegliere tra le preferenze e gli interessi e nessun motivo è più serio di quello fondato sulla ragione.

L'etica della libertà e dell'autonomia si trova pertanto di fronte ad un bivio decisivo: o abbandonarsi al puro volontarismo e decisionismo o supportare l'esercizio della libertà con ragioni forti.

Secondo Tugendhat, ad esempio, l'aspetto comunicativo non è un fattore cognitivo, bensì volitivo. Ciò che rende necessario ricercare l'accordo è il rispetto moralmente obbligatorio per l'autonomia di ciascuno. Qui il valore centrale non è l'imparzialità del giudizio, ma la sua non influenzabilità, cioè l'autonomia. Ciò che importa non è la valutazione imparziale degli interessi in gioco ma solo un equo compromesso, cioè l'accordo di fatto in cui si sostanzia non già la giustificazione bensì la partecipazione al potere. Tuttavia il primato dell'autonomia non deve essere pagato a prezzo dell'irrazionalità. Se una società è giusta nella misura in cui le sue istituzioni non sono frutto del mero compromesso, anche la vita personale potrà dirsi buona nella misura in cui le scelte su cui si fonda sono ragionevoli. Se usiamo la ragione negli accordi sociali, perché mai dovremmo rinunciare ad essa nella scelta dei fini personali? Sarebbe più coerente escluderla da tutti i campi della vita umana. Ma la tendenza attuale, che ha preso le mosse proprio dalla giustizia, è invece quella di un'espansione del ruolo della ragione nelle faccende umane.

Ackerman insiste sul dialogo e sulla conversazione vincolata, Rawls parla di una *free public reason*. La libertà deve fare i conti con la ragione. Veda mira all'identificazione pubblica di quelli fra bisogni, interessi e desideri che abbiano una proprietà socialmente «oggettiva», non arbitraria e contingente, e sostiene un principio di equità relativo all'accesso a questi beni sociali primari. La determinazione di una gerarchia di beni sociali è già una definizione del bene e non può non interessare la vita buona.

Possiamo, pertanto, concludere che nel territorio del contrattualismo, mentre ancora sussistono le premesse separatiste tra buono e giusto, si accrescono involontariamente le connessioni e le interrelazioni tra l'uno e l'altro.

### 3. La teoria dei diritti

L'ultima concezione della giustizia che prenderemo in considerazione è la teoria dei diritti. Anch'essa ha origini illustri, che non è qui il caso di evocare.

Al contrario delle precedenti questa concezione è estremamente preoccupata di salvare la vita buona da ogni interferenza del potere politico e, segnatamente, dallo Stato. Qui il giusto non risiede certo nella giustizia distributiva, che implica sempre in una certa misura un intervento diretto alla costruzione di istituzioni che introducano nella società il criterio dell'equità (*fairness*). Ma il giusto è il rispetto dei diritti individuali, che sono vere e proprie barriere erette nei confronti dell'intervento esterno.

«Gli individui hanno diritti, e ci sono cose che nessuna persona o gruppo può far loro (senza violare i loro diritti). Questi diritti sono così forti e di così vasta portata da sollevare la questione di che cosa possano fare, se qualcosa possono, lo Stato e i suoi funzionari. Quanto spazio lasciano allo Stato i diritti individuali?» (Nozick).

Affermare che gli individui hanno diritti non è esattamente lo stesso che partire dalla libertà e autonomia individuale. Basta riflettere sulla natura negativa di questi diritti, sul loro essere «vincoli di confine», per comprendere che avere diritti, cioè diritti intesi in questo modo, significa che gli individui hanno «resistenze separate» e che questo è un valore di partenza. Nelle concezioni pre-

cedenti la socialità umana è sempre stata presente, ma ora essa viene radicalmente negata. Ciò non vuol dire che si affermi l'asocialità, ma che il discorso sulla giustizia deve prescindere totalmente dalla società e dai concreti rapporti che di fatto intrecciamo con altri uomini. Il principio kantiano secondo cui gli individui sono fini e mai mezzi conduce a considerare la filosofia politica come lo studio dei modi in cui le persone non possono usare altre persone, come la protezione dell'inviolabilità degli individui. La preoccupazione di Nozick è, dunque, quella che i tentativi di elaborazione dei criteri di giustizia diventino dei modi occulti per violare la sacralità della vita buona, cioè la capacità che ha ogni individuo di dare un significato alla propria vita e di renderla significativa.

Nessuna concezione della giustizia più di questa è determinata dal primato accordato alla vita buona. È significativo che a questa Nozick abbia in buona parte rivolto i suoi studi successivi. Ma, se è vero che il giusto ha bisogno del bene, è altrettanto vero che il bene ha bisogno del giusto.

Un effetto indicativo di questa dimensione secondaria e meramente strumentale del giusto è la perdita d'importanza del ragionamento pratico. Non si tratta più di andare alla ricerca delle ragioni che giustificano una determinata scelta. Non c'è alcun tribunale di fronte a cui il singolo debba giustificarsi per il semplice fatto che gli altri sono più una minaccia che un aiuto per la propria vita etica. Se la socialità perde rilevanza, declina anche la ragione, se è vero che essa è collegata alla comunicazione e al linguaggio. La ragione è per natura anti-individualista, perché ha bisogno dell'alterità. Il solipsismo radicale non ha bisogno della ragione. Se sento l'esigenza di giustificare le mie scelte di fronte a me stesso, è per il fatto che c'è dentro di me un osservatore imparziale, che posso cercare di corrompere o di uccidere, ma che è altro da quell'io caratterizzato dalle preferenze, interessi e desideri. Tradizionalmente questa si chiama la «coscienza». Non v'è coscienza senza ragione.

La perdita d'importanza del ragionamento morale è legata anche allo spostamento dell'asse etico dalle singole scelte alla globalità della vita buona. Ciò che è buono è la vita stessa nel suo complesso piuttosto che le singole azioni e decisioni. Queste sono propriamente buone nella misura in cui appartengono ad una vita significativa nel suo insieme. Conseguentemente il problema centrale è quello della globalità del mondo dei valori, della loro «unità organica» (Nozick). Come dovrebbe essere l'universo, perché la nostra vita abbia un significato e abbia quel significato che corrisponde alle nostre aspettative, cioè che dia a noi un posto rilevante? L'unica prova a cui la risposta a tale questione è sottomessa è quella della *fioritura*, che è ben difficilmente coniugabile con il principio d'universalità. Una vita significativa deve soltanto rispondere alla questione del mantenimento dell'identità personale nelle singole scelte. Al problema dei beni subentra il problema del bene.

Non voglio sottovalutare gli aspetti positivi di tale posizione, che per molti versi riprende un atteggiamento genuinamente aristotelico. Sia l'utilitarismo che il contrattualismo hanno accettato la logica del sacrificio e della rinuncia, perché hanno dato rilievo al problema della giustizia. Aristotele ammette che in certi casi sarà necessario sacrificare un bene meno importante per uno più importante, ma non accetta l'idea che in linea di principio qualche bene possa per sua natura non appartenere alla vita buona, che deve includere tutti i beni (Held). Il criterio della globalità appare più adeguato a definire il bene, che ha un'ampiezza ben più vasta delle singole scelte, in cui è in gioco ogni volta tutto il mondo dei valori e delle loro relazioni. I beni sono anonimi, mentre quel bene supremo che è la vita buona è tutt'uno con la persona. In tal modo c'è dunque la possibilità di riconciliare la moralità con la soggettività e con l'identità perso-

nale. Ma l'uso del criterio di universalità resta tutto confinato all'interno della vita personale, poiché siamo «esistenze separate».

Possiamo ancora notare che qui non è più in gioco la divisione tra etica della regola ed etica del bene, che abbiamo rilevato presente nel contrattualismo. Ora è decisiva un'altra divisione, che possiamo formulare nei termini di un'opposizione tra *teoria etica* e *pratica esistente*, peraltro non assente nelle prospettive già esaminate (Taylor).

Abbiamo già notato che Nozick fa interamente astrazione dalla società e dalla concreta prassi di vita. Non parte certamente — come fa Aristotele — dai particolari contesti esistenziali in cui la vita umana si svolge. L'obiettivo della teoria etica è quello di dirigersi verso il bene che trascende la prassi concreta, ostacolo potenziale alla piena fioritura dell'io. Questo bene trascendente, che per Rawls è l'uomo che agisce in senso kantiano, per Nozick è l'uomo detentore di diritti. Di fronte ad esso i contesti storici e culturali sono moralmente irrilevanti e in ogni caso non possono fornire i criteri decisivi per una vita buona, che è retta dall'identità personale. L'atteggiamento suggerito è quello del disimpegno nei confronti della pratica esistente, perché solo così possiamo assumere un atteggiamento critico nei suoi confronti. Se restiamo coinvolti nelle forme di vita culturali, non possiamo sperare di dare alla vita etica alcuna universalità, neppure quella tutta interna all'identità personale. In più si ritiene che l'accettazione della pratica esistente come punto di partenza etico favorisca un atteggiamento conservatore e giustificazionista e non certo il primato assoluto del valore.

Sono convinto che tale questione sia cruciale per la problematica etica attuale e che in essa si annidino molti equivoci e residui storici ingombranti.

Se la ragione è disimpegnata, il ragionamento pratico è impossibile. Non c'è alcun dubbio che i nostri problemi etici, almeno come «problemi», vengono dalle pratiche esistenti. Una ragione disimpegnata lavora nel vuoto e non sarà neppure in grado di percepire quelle istanze che portano al trascendimento della pratica esistente. Si tratta ancora di sapere ciò che noi abbiamo il diritto di esigere dalle risposte etiche. Se riteniamo che le nostre certezze morali debbano approdare a conclusioni valide una volta per tutte nei confronti di tutti o anche solo di noi stessi, allora le situazioni contingenti avranno per noi scarso valore morale. Se invece riteniamo che una soluzione morale è soltanto un progresso rispetto a ciò che pensavamo prima ed è ben lungi dall'essere conclusiva, allora dobbiamo farci attenti alle pratiche sociali.

Ciò non significa che dobbiamo acriticamente conformarci ad esse. La vita buona vive della competizione tra beni trascendenti e beni inerenti alle pratiche. Non c'è una soluzione a priori di questo conflitto, ma bisogna risolverlo caso per caso. Il ragionamento morale serve a questo e richiede un concetto di ragione, che sappia coniugare l'impegno con l'oggettività. Per questo la ragione intesa come puro calcolo è inadeguata, perché la vita buona ha a che fare con i fini e non semplicemente con i mezzi e questi ultimi a loro volta non sono suscettibili di uno scrutinio matematico.

Questa valorizzazione della pratica sociale, che troviamo presso l'ala comunitaria dei teorici della giustizia distributiva (MacIntyre, Sandel, Walzer), poggia sull'importanza assegnata nella distribuzione alla cultura, alle tradizioni e ai modi di vita della società. Ad essi si oppone la tesi liberale secondo cui i criteri di giustizia per essere universali debbono essere indipendenti dal carattere storico di una società.

La questione richiede senza dubbio un approfondimento teorico del concetto di «pratica sociale», che è suscettibile di ben differenti interpretazioni e, in

particolare, oscilla tra un senso meramente fattualistico e un significato volto a cogliere un'identità normativa profonda. Vorrei qui ricordare l'esempio usato da Taylor.

Quando i profeti d'Israele si scagliavano contro il formalismo dei riti religiosi e ricordavano al popolo che Dio preferisce l'obbedienza del cuore agli olocausti, l'umiltà e la fedeltà ai sacrifici di animali, additavano un bene trascendente alla pratica religiosa o un bene ad essa inerente? Noi risponderemo: l'uno e l'altro. Si tratta di un bene trascendente, perché i valori sopravanzano sempre le loro attualizzazioni storiche e costituiscono una critica permanente alla pretesa di catturarli nella storia attraverso pratiche. Si tratta di un bene inerente, perché non bisogna giudicare una pratica soltanto da un insieme di comportamenti esteriori. Una pratica sociale possiede un *telos* interno che la sostiene e la giustifica. D'altronde solo gli israeliti, cioè i partecipanti a quei riti religiosi, erano in grado di comprendere appieno lo sdegno dei profeti.

Non vi sono conclusioni da trarre da questa rassegna di alcune teorie della giustizia del nostro tempo, ma solo considerazioni provvisorie.

Mi sembra evidente l'importanza che il bene va progressivamente assumendo nei confronti del giusto e ciò, da una parte, è incoraggiante, perché fa recuperare alla morale e alla politica il loro oggetto proprio (bene personale e bene comune), ma, dall'altra, è inquietante, perché può ridar forza all'emotivismo e all'etica delle preferenze.

Accanto al ritorno della morale c'è il pericolo dello smarrimento della giustizia. Abbiamo infatti illustrato alcuni sensi del vivere bene e alcuni modi d'intendere la giustizia e il giusto, ma va sfuggendo il significato dell'*essere giusti*. Le concezioni attuali della giustizia non consentono di dare un senso a quella ricerca dell'uomo giusto che era una delle direttrici fondamentali della problematica morale del passato.

E' possibile «essere giusti»? Voglio con ciò chiedermi se è possibile intendere la giustizia come una qualità morale della persona. Sono certo possibili istituzioni giuste, sono possibili azioni giuste ed è financo possibile una società giusta nel suo complesso, ma «essere giusti» significa qualcosa di diverso. Con ciò si vuol dire che la giustizia non è soltanto un problema politico, non è soltanto una questione d'ingegneria costituzionale, non è soltanto una qualità di strutture sociali, ma anche (e originariamente) un modo d'essere della persona tal che si possa essere giusti in una società ingiusta ed essere ingiusti in una società giusta. Quest'aspetto è completamente assente nelle teorie attuali della giustizia ed è facile comprenderne le ragioni.

Se la giustizia è un modo d'essere della persona, allora riguarda anche il ben vivere e fa parte del mondo del bene personale. Tuttavia essa per la sua stessa dinamica costringe il soggetto ad uscire dall'isolamento solipsistico e a tenere conto dell'altro. *Iustitia est ad alterum*. Ed allora il vivere bene dovrebbe tener conto degli altri e si dovrebbe abbandonare il carattere assoluto del principio di autonomia nella scelta morale. Non più esistenze separate, ma esseri in relazione che si possono realizzare solo nella cooperazione e nell'aiuto reciproco. Si tratta qui di una collaborazione non soltanto nell'erigere strutture che permettano la più grande varietà delle scelte personali, cioè i modi più disparati di intendere e praticare la vita buona, ma anche forme di vita buona in comune. Ma la dimensione sociale della vita buona mal si concilia con la convinzione individualistica che ognuno ha la «propria» vita da vivere. Conseguentemente il giusto deve essere nettamente allontanato dal buono e ciò si realizza rinunciando alla giustizia come virtù.

Il ricorso a quella che oggi viene chiamata «etica pubblica» è fortemente ambiguo, perché l'esigenza, condivisibile, di riconoscere la dimensione morale della politica dovrebbe arrivare alla logica conseguenza di riformulare il concetto di giustizia nella direzione della virtù. Ma qui si vuole qualcosa che non ha più nulla a che fare con la virtù, ma che nello stesso tempo abbia un'autentica dimensione etica, un ritorno della morale che non sia ritorno delle virtù. L'etica politica è l'etica delle istituzioni e delle procedure, ma non ancora quella dei soggetti che in esse si muovono.

Abbiamo visto che il bene tende ad incidere sempre più fortemente sul giusto, ma anche che quest'ultimo è tenuto il più possibile fuori dalla porta del bene. Per Aristotele invece c'è piena compenetrazione tra giustizia e felicità, poiché la virtù della giustizia consente all'uomo di raggiungere la propria realizzazione. Se è vero che non posso essere felice, cioè ben vivere, senza l'aiuto degli altri, allora è importante che ci sia da parte altrui il dovere di attribuirmi ciò che mi spetta, cioè di mettermi in condizione di realizzare la mia identità. Questa è la virtù della giustizia. Certamente questa dipendenza dagli altri è manifestazione della mia natura difettiva, del mio essere manchevole e indigente, ma al contempo il carattere relazionale della giustizia, e la solidarietà che essa implica, rende il conseguimento della vita buona per me una legittima pretesa che posso avanzare nei confronti di altri, mentre al pari riconosco la loro. Ciò significa anche che non può esserci vita buona per me se non c'è vita buona anche per gli altri. Giustizia ed etica camminano insieme all'interno dell'universo del bene.

Ciò che ha contribuito a far venir meno questa profonda alleanza tra il giusto e il bene è stata la preoccupazione che la giustizia come rapporto personale e come virtù interferisca con i progetti di vita personali, rendendo gli uomini dipendenti gli uni dagli altri nella determinazione del bene. Di conseguenza la giustizia è divenuta esclusiva proprietà di strutture anonime. In tal modo però ognuno è privato di ciò che gli è dovuto in considerazione della propria identità personale, della sua irripetibilità come persona, mentre il debito degli altri si commisurerà soltanto in relazione ai ruoli sociali.

La riduzione della giustizia a giustizia sociale manifesta inoltre i suoi limiti nei confronti di quelle questioni della sopravvivenza umana che oggi occupano larga parte dell'etica. Qui non è più in gioco una giusta distribuzione dei beni, ma sono in discussione i presupposti generali della vita umana, il suo ambiente, la sua riproduzione, il suo trattamento. Per risolvere tali problemi i criteri della giustizia distributiva non servono, occorre entrare nei progetti di vita personali, favorendoli od ostacolando, occorre essere in certa misura giudice della vita altrui. Un giudice non è solo uno che condanna, ma anche uno che legittima.

Da una parte, pertanto, ci si va rendendo conto fino a che punto il vivere bene implichi l'essere giusti, ma, dall'altra, anche aumentando i timori d'interferenze indebite nei progetti di vita personali.

Vivere bene ed essere giusti tornano così a confliggere drammaticamente, mentre v'è ancora chi non riesce a vivere bene senza cercare di essere giusto, cioè chi non riesce a considerare buona la propria vita se non può contribuire a rendere tale anche quella dei propri simili.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- B.A. Ackerman, «Perché il dialogo?», in *Teoria politica*, 1988 (4), n. 3, pp. 3-19.
- N. Bobbio, *Il contratto sociale, oggi*, Guida, Napoli 1980.
- W.K. Frankena, *Etica. Un'introduzione alla filosofia morale*, trad. di M. Mori, Comunità, Milano 1981.
- J. Habermas, *Etica del discorso*, a cura di Emilio Agazzi, Laterza, Bari 1985.
- K. Held, «Felicità e politica», in *Fenomenologia e società*, 1979 (2), n. 8, pp. 298-323.
- A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988.
- Th. Nagel, *Uno sguardo da nessun luogo*, a cura di S. Veca, il Saggiatore, Milano 1988.
- R. Nozick, *Anarchia stato utopia*, trad. di E. e G. Bona, Le Monnier, Firenze 1981.
- R. Nozick, *Spiegazioni filosofiche*, trad. di G. Rigamonti, il Saggiatore, Milano 1987.
- D. Parfit, *Ragioni e persone*, trad. di R. Rini, il Saggiatore, Milano 1989.
- J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982.
- Ch. Taylor, «Le juste et le bien», in *Revue de métaphysique et de morale*, 1988 (93), n. 1, pp. 33-56.
- E. Tugendhat, *Problemi di etica*, a cura di A.M. Marietti, Einaudi, Torino 1987.
- S. Veca, *Questioni di giustizia*, Pratiche, Parma 1985.