

Dolores Merico

J. RAWLS: IL LIBERALISMO POLITICO  
E LA CONDIVISIONE DEI VALORI

Lo scenario nel quale hanno preso corpo la riflessione e la proposta del filosofo americano John Rawls, è quello della società contemporanea, che da alcuni è stata definita "complessa", e che, com'è noto, è caratterizzata da un imperante "pluralismo dei valori", da una crescente *deregulation* etica ovvero da una pluralità non ordinata e spesso conflittuale, di fonti erogatrici di norme e valori. Questi valori (si scontrino o no tra loro) fanno in ogni modo parte del patrimonio comune della maggioranza dell'umanità, in tutta la sua storia conosciuta.

Credo che si possa convenire sul fatto che esistano e vadano promossi dei valori che, pur non possedendo la tanto declamata universalità, sono comunque tali da costituire una sorta di *minimum* senza il quale la società difficilmente potrebbe sopravvivere. In tal senso Thomas Nagel ci richiama al compimento di uno sforzo teso a ridurre sempre di più quello scontro che esiste tra "valori personali" e "moralità impersonale", in modo da riuscire a progettare una forma di vita istituzionale che rispecchi la forza reale dei valori impersonali pur riconoscendo, nello stesso tempo, che tali valori non sono gli unici di cui si deve tener conto<sup>1</sup>. Queste sono alcune delle

---

<sup>1</sup> T. NAGEL, *I paradossi dell'eguaglianza*, trad. it. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1993, p. 30.

ragioni per le quali occorrerebbe approfondire un notevole impegno nella promozione e nella conservazione di quel delicatissimo equilibrio tra i valori che, nella società contemporanea in particolare, si trova ad essere costantemente minacciato.

Così Isaiah Berlin afferma che: "La tesi per cui esistono *valori morali* e sociali ed obiettivi, eterni ed universali, accessibili alla mente di ogni uomo razionale purché pronto a volgere lo sguardo in loro direzione, è certamente aperta ad ogni sorta di dubbio. Purtuttavia, la possibilità di comprendere gli uomini del nostro tempo come di ogni altro tempo, ed in ultima analisi la comunicazione stessa tra gli esseri umani, dipendono dall'esistenza di alcuni *valori comuni*, e non soltanto dall'avere in comune un mondo di fatti"<sup>2</sup>. È evidente che i cosiddetti "valori comuni" dovrebbero costituire lo sfondo per la formazione e la crescita di quelle virtù del carattere che fungono da premessa di un'azione pubblica consapevole e giusta. È anche per questa ragione che tali "valori comuni" dovrebbero costituire il presupposto per un'idea di *bene comune*.

Il progetto di John Rawls è uno tra i più elaborati tentativi di pensare l'ordinamento delle società democratiche, o meglio di fissare un punto di equilibrio fra la tradizione liberale di difesa delle libertà individuali e quella democratico-radicalista di promozione delle *chance* di vita dei più svantaggiati<sup>3</sup>.

La nascita del liberalismo, come è noto, è legata ad alcuni grandi processi storici: in prima istanza all'apparizione sulla scena politica dello "stato nazionale", come nuova forma politica, che richiese lo sviluppo di vasti apparati amministrativi, di potenti eserciti e di un esteso ed articolato sistema fiscale. Il liberalismo come nuovo atteggiamento spirituale, come nuova concezione etico-politica, veniva configurandosi durante l'età della Restaurazione, quando lo stato costituzionale era ormai delineato nelle sue strutture portanti, attra-

---

<sup>2</sup> I. BERLIN, *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano 1989, Intr. p. 30.

<sup>3</sup> Ritengo opportuno sottolineare preventivamente che J. Rawls appartiene alla schiera dei *liberals* (insieme a Ronald Dworkin e a Jurgen Habermas) che si contraddistinguono per il loro sostegno al pluralismo ed agli spazi individuali di libertà. A loro si contrappongono, nel dibattito contemporaneo, i *communitarians* che invece criticano il liberalismo per le sue concezioni (a loro dire) troppo individualistiche della persona e troppo universalistiche della società, difendendo una concezione solidaristica e contestualistica della morale.

verso un processo storico plurisecolare, contrassegnato da guerre civili e da rivoluzioni, che avevano consentito l'innovazione costituzionale verso una forma di governo che riconosceva la superiorità del diritto a garanzia dei diritti individuali, e insieme, si fondava sul consenso. Così il liberalismo europeo continuava, ma con diverse e più profonde motivazioni culturali, l'antica battaglia contro l'assolutismo e la sua creazione, ovvero quello stato macchina che, dall'esterno, doveva amministrare la felicità degli individui. La concezione che si era venuta affermando, attraverso diverse esperienze culturali, dall'Umanesimo all'Illuminismo, e che i liberali ereditavano rompeva con quella visione della società secondo la quale l'individuo sembrava dovesse rimanere imprigionato nel suo status ed abituato ad azioni ripetitive.

Il costituzionalismo, al quale il liberalismo è strettamente legato, ha decisamente delle origini molto antiche, ma in tutte le sue fasi è possibile ravvisare il carattere essenziale: esso rappresenta una limitazione del potere dei governanti, nel soddisfacimento dei requisiti dell'uguale libertà per tutti. Anche per questo il costituzionalismo è stato definito "la tecnica della libertà". Le costituzioni, in generale, servono a fissare le regole del gioco, e cioè le procedure democratiche attraverso le quali si possono prendere le decisioni, ponendo al centro della formazione della volontà politica dello stato la "rappresentanza", e come suo esito una legge generale ed insieme costituzionalmente legale.

In seguito, il liberalismo ha trovato la garanzia contro le minacce del potere, nella libertà intesa come partecipazione (o "libertà di"), garantendone la possibilità di esplicazione nella libertà come situazione garantita (o "libertà da"). Storicamente: col tempo si è venuto allargando il numero delle persone abilitate alla partecipazione alla vita politica, mentre sono diventati sempre più complessi ed articolati i modi di questa partecipazione; così sono aumentati i diritti dei cittadini, mentre sono mutate le modalità con cui garantirli.

Questa è l'idea che Rawls definisce meglio in *A Theory of Justice*, parlando del "principio di partecipazione"<sup>4</sup> il quale richiede che tutti i cittadini abbiano eguale diritto a partecipare alla determinazione del risultato del processo costituzionale che stabilisce le leggi da os-

---

<sup>4</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982, p. 192.

servare. Proprio questo principio di partecipazione rappresenta il *principio di uguale libertà* applicato alla procedura politica costituzionale.

L'altro grande evento che ha contribuito alla nascita del liberalismo è stata la forza dirompente della Riforma Protestante che ha segnato il sorgere della libertà di coscienza ed ha innescato il processo di laicizzazione per mezzo dell'istituzionalizzazione del "principio di tolleranza". La lunga battaglia per la tolleranza si era conclusa con l'affermazione della libertà religiosa: non si trattava soltanto della difesa di uno stato laico, interamente secolarizzato, neutrale rispetto alle convinzioni religiose dei singoli individui perché "stato politico", ma anche della scoperta, faticosamente affermata, che la diversità non è un male da tollerare, ma un bene da promuovere, perché il confronto avrebbe reso ciascuno più autentico, più vicino alla propria scelta di fede, liberando così la religione da ogni tentazione secolare. In tal senso, Rawls sostiene che il governo, agendo in rappresentanza dei cittadini, ha il dovere di garantire condizioni di uguale libertà morale, di pensiero, di opinione e di pratica religiosa, come conseguenza del principio di eguale libertà<sup>5</sup>. A questo punto, i capisaldi del liberalismo risultano evidenti: affermazione della libertà di scelta dell'individuo, difesa dei diritti fondamentali alla vita, alla libertà ed alla proprietà dalle aggressioni del potere, lotta al dispotismo ed all'intolleranza religiosa.

Se prendiamo in esame gli avvenimenti degli ultimi decenni, dopo il crollo del muro di Berlino e la scomparsa del regime comunista sovietico, a detta di molti la nostra cultura politica si è trovata a dover, per così dire, "rimpiantare i paletti della *liberal-democrazia*"<sup>6</sup>.

Con Hans Kelsen ricordiamo che il principio animatore della democrazia è la libertà congiunta con l'uguaglianza, dunque i principi su cui si fonda la concezione democratica non dovrebbero essere altro che l'esplicazione delle premesse ideali del liberalismo moderno. Secondo Guido De Ruggiero quando il liberalismo accetta il concetto di una libertà come diritto comune a tutti, esso è già sulla stessa strada della democrazia.

Ma è importante non farsi trarre in inganno da questa sorta di

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 184.

<sup>6</sup> N. MATTEUCCI, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, Il Mulino, Bologna 1972, cfr. la Prefazione della nuova edizione del 1992, p. 13.

armonia, perdendo di vista il fatto che i rapporti tra liberalismo e democrazia sono stati assai complessi storicamente e controversi anche in dottrina, soprattutto per quanto concerne la coniugazione del valore della giustizia con quello dell'eguaglianza<sup>7</sup>. A tal proposito Kelsen sottolinea che il principio di maggioranza (che più di ogni altro si avvicina all'idea di libertà nella realtà politica) presuppone come condizione essenziale il *principio di eguaglianza*. Infatti, "l'opinione che il grado di libertà nella società sia proporzionato al numero degli individui liberi, implica che tutti gli individui abbiano eguale valore politico e che ognuno abbia la stessa pretesa alla libertà, e cioè la stessa pretesa a che la volontà collettiva sia in accordo con la sua volontà individuale"<sup>8</sup>. È da rilevare come Guido de Ruggero nella sua *Storia del liberalismo europeo* guardi ad una democrazia liberale in cui l'aggettivo liberale specifica il bisogno di differenziazione che agisce nell'uniformità (e nell'opera che egli definisce eguagliatrice e livellatrice) della società democratica: per lui si tratta di creare una democrazia di uomini liberi, abituati all'autonomia ed alla cooperazione spontanea, ma prevede anche che questo sistema non otterrà rapidi successi<sup>9</sup>.

### *La società come equo sistema di cooperazione*

Nella società contemporanea, a cultura secolarizzata, domina un "senso di insicurezza" che è espressione di una duplice consapevolezza: da un lato, di un maggiore potere (o libertà) dell'uomo sulla natura e sulla società; dall'altro, della debolezza morale (prima che scientifica), delle forze umane a controllare le conseguenze della rivoluzione scientifica e a dominare il corso storico.

Con l'avvento della società post-industriale infatti, si sono profilati alcuni problemi relativi all'esercizio delle libertà: l'evoluzione economico-sociale da una parte ha prodotto una robusta liberazione dell'uomo dal bisogno, dall'altra ha consentito il sorgere di nuove e diverse forme di dominio, le quali, attraverso il controllo sociale ed i

---

<sup>7</sup> G. SARTORI, *Democrazia e definizioni*, Il Mulino, Bologna 1969, 3<sup>o</sup>ediz., pp. 215, 217, 237-241, cfr. soprattutto i capitoli XIII e XIV, pp. 226-263.

<sup>8</sup> H. KELSEN, *La democrazia*, Il Mulino, Bologna 1981, p. 188 e sgg.

<sup>9</sup> G. DE RUGGERO, *Storia del liberalismo europeo*, con prefazione di E. Garin, Feltrinelli, Milano 1962, p. 366.

mezzi di comunicazione di massa avrebbero eliminato ogni autentica comunicazione, imprigionando l'individuo nel privato.

Nella società post-industriale c'è una tendenza verso l'uniformità, nel senso che tutti i campi della vita sociale, dall'educazione al consumo, dall'informazione al tempo libero, tendono ad essere subordinati alle esigenze dell'apparato di produzione, rispondendo alla logica dell'*efficienza* piuttosto che alla libertà dei cittadini. Così, di fronte ad una razionalizzazione impersonale, sempre più penetrante nella vita quotidiana dell'individuo ed in ogni spazio della vita sociale, di fronte ad uno sviluppo amministrato da apparati che mirano più al rafforzamento della produzione e meno ai reali bisogni dei consumatori, più all'efficienza delle strutture e dei sistemi sociali e meno ai bisogni di coloro che li utilizzano come servizi, insomma contro coloro che utilizzano gli uomini come mezzi e non come fini, ci sarà la ribellione della vita privata ad una pseudo-razionalità pubblica che essa sente estranea<sup>10</sup>.

Lo stato liberale, pertanto, dovrebbe garantire degli spazi di libertà e difendere l'integrità della persona umana; e questo è tanto più possibile nella misura in cui gli uomini diventano coscienti di questa loro "alienazione" rispetto al sistema ed alle strutture: sono forze che il neo-liberalismo potrebbe riuscire a mobilitare.

L'autentico pensiero politico liberale è teso a disegnare un possibile ordine politico in funzione del *valore della libertà dell'uomo*, partendo dai problemi concreti che la società deve affrontare, ma rivivendoli in una dimensione storico-epocale, per cui questo pensiero non si consuma nel contingente.

È evidente come il liberalismo, in quanto pensiero politico, rientra nella grande tradizione della filosofia pratica: nel mondo della pratica tutto è soggetto a deliberazione, in quanto entrano in gioco dei valori. Non si tratta più di *episteme*, perché la razionalità teoretica non è applicabile al mondo pratico, e neppure di *doxa*, perché non siamo inchiodati alla mera soggettività dell'opinione, ma di una razionalità pratica che raggiunga la *phronesis* o *prudentia*, ovvero un sapere capace di orientare l'uomo nella sua azione.

È particolarmente significativo un passaggio di N. Matteucci,

---

<sup>10</sup> Questa, come è noto, è la tesi sostenuta dai filosofi che fanno parte della Scuola di Francoforte ed in particolare di J. Habermas che ha affrontato fin dagli inizi, il tema dell'agire comunicativo.

laddove fa notare che, per superare la *doxa*, ci si è imbattuti nel Kant della Critica del Giudizio, estendendo al mondo della pratica ciò che è detto in quest'opera per il campo dell'estetica<sup>11</sup>. Il "giudizio riflettente" ci porterebbe così fuori dalla pura soggettività, senza però fondarsi nella pura universalità: in buona sostanza, riflettendo sulla realtà, l'opinione si sottomette all'esame del pubblico, cioè del senso comune, *che è comune in quanto comunicabile*. Questo giudizio soggettivo potrebbe essere visto come "universale", in quanto sarebbe riconosciuto dagli altri in virtù della sua comunicabilità. In tal senso, un *valore*, più che essere definito "vero", potrebbe essere meglio definito come *condiviso*.

La società liberale, secondo Matteucci, trova nel dialogo un elemento di capitale importanza<sup>12</sup>. Bisognerebbe partire dall'individuo, che non è solo portatore di interessi, ma anche di opinioni, di valori, perché solo l'individuo ha la capacità di dare un significato, un senso alle cose. Nel dialogo conta la persuasività dell'argomentazione in un processo pubblico, che mette l'autonomia di ciascuno in relazione con gli altri: il dialogo etico-politico è legato al linguaggio comune del pubblico, nel quale si corre il rischio di una diversa intellegibilità intersoggettiva, ma dal dialogo può emergere e chiarirsi il significato più profondo dell'"opinione", per pervenire alla prudenza e alla saggezza che sono i valori del sapere pratico.

Pertanto, nella sfera pratica conterebbe l'argomentazione, in quanto è proprio dall'arena dei disputanti che nasce la prassi politica, e dalla prassi politica nasce il possibile ordine liberale. Il discorso liberale ha sempre rivendicato dei valori, dei diritti, dei bisogni dell'uomo, della persona, ed insieme ha proposto delle soluzioni istituzionali per garantirli e soddisfarli.

Partendo dalla comunicazione, l'incontro tra la ragione soggettiva e quella oggettiva può darsi soltanto nel processo dialogico dell'*opinione pubblica*. È proprio il concetto di opinione pubblica che assume un ruolo capitale nel liberalismo, in quanto essa viene a co-

---

<sup>11</sup> N. MATTEUCCI, *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, cit. p. 39. Anche A. Ferrara ha indicato nel giudizio riflettente kantiano un possibile modello di una razionalità adeguata per la "complessità" della società contemporanea, che non sia meramente procedurale, ma che sappia prendere le mosse dal particolare per risalire poi all'universale. A. FERRARA, *Introduzione*, in ID. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, p. LV.

<sup>12</sup> Ivi, p. 226.

stituire la *sola autorità razionale che è autorizzata a dare legittimità ai valori*. In particolare, Remo Bodei<sup>13</sup> sostiene che contro il weberiano "politeismo dei valori", Rawls introduca l'idea classica di una loro gerarchia. Per Rawls la *giustizia* è il primo requisito delle istituzioni sociali ed ogni persona possiede un'inviolabilità fondata su di essa. Nella sua teoria della giustizia egli individua due principi fondamentali secondo i quali: 1) ogni persona ha un eguale diritto al più esteso sistema totale di eguali libertà (compatibilmente con una simile libertà per gli altri); e 2) le ineguaglianze economiche devono essere combinate in modo da essere: ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno, e collegate a cariche e posizioni aperte a tutti.

Rawls pone dunque come prioritaria la difesa delle *libertà fondamentali* dei cittadini: la libertà riassume in sé tutti i beni primari ed è "lessicograficamente" sovraordinata all'eguaglianza, ha cioè un valore superiore<sup>14</sup>. Egli prende in esame una particolare concezione della giustizia (non è l'unica esistente), ovvero della "giustizia come equità", concezione che, a suo dire, può essere condivisa da tutti i cittadini come base di un accordo politico ragionato, informato e volontario<sup>15</sup>. È importante sottolineare che le concezioni della giustizia, quali esse siano, hanno alcuni caratteri basilari, quali la priorità speciale di diritti ed opportunità di partenza e per essere accettabili devono accordarsi con le nostre concezioni mediate, acquisite a tutti i livelli di generalità dopo un'adeguata riflessione.

La cultura politica pubblica non dovrebbe essere divisa riguardo alla controversia relativa all'interpretazione più corretta della libertà e dell'eguaglianza. Di conseguenza, se vogliamo trovare una base di consenso pubblico, dobbiamo trovare anche un modo di sintetizzare idee e principi familiari in una concezione della giustizia che dia lo-

<sup>13</sup> Cfr. R. BODEI, *La filosofia del 900*, Donzelli Editore, Roma 1997.

<sup>14</sup> Vi sono perciò due casi significativi: a) una libertà meno estesa deve rafforzare il sistema totale di libertà condiviso da tutti, b) una libertà inferiore all'eguale libertà deve essere accettabile per quei cittadini che godono di minore libertà. La precedenza della libertà significa che la libertà può essere limitata solo in nome della libertà stessa. La base per la priorità della libertà è la seguente: col progredire delle condizioni della civiltà, il significato di ulteriori vantaggi economici e sociali diminuisce in relazione all'interesse per la libertà. L'interesse per la libertà invece, diventa più forte, mano a mano che si realizzano in modo più pieno le condizioni per un esercizio delle eguali libertà.

<sup>15</sup> J. RAWLS, *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 27.

ro un'espressione diversa. La giustizia come equità cerca di fare questo adoperando come idea organizzatrice quella di *società come equo sistema di cooperazione sociale tra liberi ed eguali, che dura nel tempo, da una generazione alla successiva*.

Una "concezione politica pubblicamente accettabile" fornisce un punto di vista pubblicamente riconosciuto, a partire dal quale tutti i cittadini possono esaminare se le loro istituzioni politiche e sociali sono giuste. Tale concezione li mette in grado di farlo invocando quelle ragioni che sono pubblicamente riconosciute tra di loro come ragioni valide e sufficienti.

Il liberalismo politico rawlsiano è basato sull'idea della *compatibilità tra il consenso e la convergenza sui valori politici da un lato, e la varietà e la divergenza delle nostre prospettive di valore, dei nostri impegni, dall'altro*. Thomas Nagel, a tal proposito scrive che: "Una società deve essere organizzata secondo un singolo insieme di principi, anche se gli individui sono in realtà differenti: occorre ideare principi sociali equi ed uniformi per esseri la cui natura non è uniforme e i cui valori sono legittimamente diversi. [...] Dovrebbe essere qualcosa di accettabile da una prospettiva esterna a quella di ogni individuo particolare, che allo stesso tempo riconosca la pluralità dei valori e delle ragioni che vengono dall'interno di tutte quelle prospettive"<sup>16</sup>.

La cosiddetta "società bene ordinata" di Rawls è ridefinita nel tempo alla luce di questi aspetti: essa è una società in cui ognuno accetta e sa che tutti gli altri accettano gli stessi principi di giustizia, l'opinione pubblica sa che la struttura di base soddisfa questi principi; e i suoi cittadini hanno un senso della giustizia normalmente sviluppato per cui obbediscono in genere alle istituzioni di base della società che considerano giuste.

L'evidente complessità del liberalismo politico nascerebbe dal fatto che esso dà per scontata l'esistenza del *pluralismo ragionevole* ed è proprio a questo che Rawls imputa il diverso carattere dei problemi di filosofia politica del mondo moderno rispetto a quelli del mondo antico.

È proprio l'aggettivo "ragionevole" che Rawls accosta a plurali-

---

<sup>16</sup> T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo*, trad. di A. Besussi, Mondadori, Milano 1988, p. 232.

simo quello che ci deve far riflettere, come egli stesso spiega<sup>17</sup>: la ragionevolezza consiste proprio nel desiderio, da parte di tutti, di impegnarsi in un'equa cooperazione in quanto tale, e di farlo a condizione che gli altri, in quanto eguali, possano accettare. Nel concetto di *cooperazione* troviamo l'idea di *equi termini* che ogni partecipante deve accettare a patto che tutti li accettino allo stesso modo: questo conduce chiaramente all'idea della *reciprocità*<sup>18</sup>.

Una volta acquisito il fatto del pluralismo ragionevole di una cultura democratica, il liberalismo politico si prefigge lo scopo di scoprire quali sono le condizioni alle quali sia possibile costruire una base pubblica e ragionevole di giustificazione riguardo alle questioni politiche fondamentali, il contenuto di tale base e le ragioni della sua accettabilità. Nel fare ciò, il liberalismo deve esser imparziale tra i vari punti di vista delle dottrine comprensive ragionevoli, e dunque non affronta specificamente gli argomenti morali su cui queste ultime si dividono<sup>19</sup>.

Tutto questo ovviamente vale per il mantenimento degli equilibri non solo di una società nazionale, ma anche di una società dei popoli, sia pur con alcune differenziazioni.

### *Ragione pubblica e ragionevolezza*

In quest'ultimo periodo, Rawls ha spostato la sua attenzione sulle problematiche di carattere internazionale, sul modo di intendere il "diritto dei popoli" e a tal proposito è importante sottolineare che si parla di "popoli" e non di stati: dietro questa scelta vi è la volontà di insistere sulla natura morale di un popolo, sulla comunanza di cultura, storia e linguaggio che lo caratterizza. Rawls presenta cinque tipi differenti di società nazionali cui il diritto dei popoli si ap-

<sup>17</sup> J. RAWLS, *Liberalismo politico*, pp. 58-59.

<sup>18</sup> Inoltre il criterio di reciprocità funge da base per l'idea di "legittimità politica": il nostro esercizio del potere politico è corretto quando crediamo sinceramente che le ragioni che proporremo a sostegno delle nostre ragioni politiche sono sufficienti e che per buone ragioni, anche gli altri cittadini potrebbero ragionevolmente accettarle.

<sup>19</sup> Il problema del liberalismo è dunque quello di come può esistere nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi ed eguali profondamente divisi da dottrine filosofiche, religiose, morali ragionevoli. È un problema di giustizia politica (*Lib. pol. p. 13*), non un problema che riguarda il sommo bene.

plica in maniera diversa: i popoli liberali e quelli cosiddetti "decenti", i popoli fuorilegge, quelli caratterizzati da condizioni sfavorevoli e quelli assolutisti. Rilevante in questa argomentazione è il fatto che Rawls includa, sotto la dicitura di "popoli bene ordinati", appartenenti alla *society of people*, oltre ai popoli liberali, anche quelli "decenti" che sono organizzati gerarchicamente anche se esistono elementi di consultazione, e di conseguenza voglia estendere i principi di giustizia anche ai rapporti con e tra questi ultimi. La ragione di questo risiede nel fatto che i "popoli decenti" non possono assolutamente prescindere da due condizioni: ovvero dal rispetto degli altri popoli, con la conseguente rinuncia all'aggressività, e dal rispetto dei diritti umani. Non solo: la lista dei diritti umani (alla vita, alla libertà di coscienza, religione, pensiero, alla proprietà, all'eguaglianza formale) è vincolante ed ha efficacia per tutti i popoli, anche per quelli fuorilegge<sup>20</sup>. Ed è proprio questo il punto fondamentale della questione: Rawls vuole incentrare l'attenzione proprio sul valore dei diritti umani, il rispetto dei quali è da lui stesso definita condizione necessaria di qualunque sistema di cooperazione sociale<sup>21</sup>, ricordando come tali diritti siano indipendenti da qualsiasi dottrina comprensiva particolare, religiosa o filosofica, e qualunque stato li violi, va condannato.

I problemi nel passaggio da un ambito nazionale ad uno internazionale diventano evidenti nel momento in cui consideriamo che il pluralismo del singolo stato è garantito dalla capacità coercitiva e dai presupposti costituzionali dello stato stesso, mentre qualcosa del genere non può avvenire facilmente a livello dello stato internazionale. Per questa ragione è quantomai necessario uno sforzo cooperativo che porti al mutuo riguardo, un'etica dell'impegno, del rispetto, attraverso la quale sia possibile creare una qualche forma di unità nelle diversità.

In tal senso, il successo del costituzionalismo liberale ha rappresentato la scoperta di una nuova possibilità sociale, ovvero quella di una società pluralistica ragionevolmente armonica e stabile. Prima

---

<sup>20</sup> I diritti umani costituiscono una classe di diritti destinati a svolgere un ruolo speciale all'interno di un ragionevole diritto dei popoli: essi limitano le ragioni che giustificano la guerra e la sua conduzione e specificano i limiti dell'autonomia interna di un regime.

<sup>21</sup> Cfr. J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, trad.it. di G. Ferranti e P. Palmieriello, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 89.

di arrivare alla pratica pacifica della tolleranza sarebbe più naturale credere che l'unità e la concordia sociale richiedano il consenso intorno ad una qualche dottrina religiosa, filosofica, morale o generale e comprensiva. Invece la novità di una concezione politica della giustizia è che essa deve poter contare su un *overlapping consensus* ovvero di un *consenso per intersezione* di persone che credono in dottrine comprensive a volte anche incompatibili tra di loro, ma che sostengono tutte una medesima concezione politica della giustizia in un regime costituzionale democratico. La *concezione costruttiva* dei valori implica una sorta di ricorso ad un minimo comune costituito dai valori condivisi di una data società. Questi possono essere rintracciati plausibilmente in un continuo concettuale che va dal dettato costituzionale alla pratica collettiva, all'*equilibrio riflessivo*.

Rawls afferma che i problemi generali della filosofia morale interessano il liberalismo politico solo in quanto influiscono sul modo in cui la cultura di sfondo e le sue dottrine comprensive tendono a sostenere un regime costituzionale. Il costruttivismo politico di Rawls tende perciò a definire *valori di tipo politico* e non tutti i valori, il loro ordine e la loro costituzione sull'esempio del costruttivismo kantiano.

A questo punto, qualcuno potrebbe pensare che le concezioni della giustizia non riguardino ciò che è giusto o sbagliato dal punto di vista morale. Pensare questo sarebbe un errore, come Rawls precisa<sup>22</sup>. Egli sostiene che non dobbiamo abbandonare l'idea del politico come categoria fondamentale perchè essa comprende le concezioni politiche della giustizia in quanto valori intrinsecamente morali. Infatti, *le concezioni politiche della giustizia sono costituite da idee intrinsecamente morali* e come tali sono un tipo di valore normativo: per il liberalismo politico è importante che i cittadini liberi ed uguali esprimano sia una dottrina comprensiva che una concezione politica.

Il liberalismo politico in definitiva, specifica l'idea del ragionevole che, come ho già accennato, è dato dalla disponibilità ad offrire equi termini di cooperazione sociale tra uguali e dal loro riconoscimento degli oneri del giudizio, ovvero le cause del dissenso possibili tra persone ragionevoli<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Ivi, p. 231.

<sup>23</sup> J. RAWLS, *Liberalismo politico*, p. 63.

È importante sottolineare che il liberalismo politico non parla di *verità* ma solo di *ragionevolezza*, e, a detta di Rawls, non ha bisogno di andare più in là, pur senza criticare le teorie religiose, filosofiche o metafisiche della verità e validità dei giudizi morali<sup>24</sup>. I valori politici di una democrazia costituzionale sono considerati a sé stanti nel senso che possono essere ricavati dall'idea fondamentale della società come equo sistema di cooperazione tra cittadini liberi ed eguali in quanto persone ragionevoli e razionabili. Considerando ciò, non segue necessariamente, anche se non è da escludere che sia possibile costruire nel modo appropriato anche altri tipi di valori: il costruttivismo politico non lo afferma e non lo nega. In una società in cui il pluralismo è un fatto dobbiamo esaminare quali tipi di ragioni ci si può ragionevolmente offrire l'un l'altro quando sono in gioco questioni politiche fondamentali.

La tesi di Rawls, a questo proposito, è quella secondo la quale le dottrine comprensive della verità e del giusto nella ragione pubblica siano sostituite da un'idea del "politicamente ragionevole" che possa essere rivolta ai cittadini in quanto cittadini<sup>25</sup>. Per le dottrine comprensive, religiose e non, l'unico modo per assicurare la libertà ai propri sostenitori che sia coerente con le eguali libertà degli altri cittadini (in quanto liberi, eguali e ragionevoli) è quello di sostenere una democrazia costituzionale ragionevole. Infondo, non ci viene chiesto di mettere a rischio la nostra dottrina, religiosa o non, ma ciascuno di noi deve rinunciare alla speranza di cambiare la costituzione nel nome dell'egemonia della propria religione, come anche alla pretesa di modificare i propri obblighi al solo scopo di assicurare successo ed influenza alla propria dottrina.

---

<sup>24</sup> Ivi, p. 119. Molti potrebbero voler dare alla concezione politica un fondamento metafisico che rientri nella loro dottrina comprensiva, e questa potrebbe comprendere, per esempio, una concezione della verità dei giudizi morali. Possiamo dunque dire che quando parliamo della verità morale di una concezione politica, la valutiamo dal punto di vista della nostra dottrina comprensiva. Ma, credere che una concezione politica sia vera e che sia per questo l'unica base valida della ragione pubblica alimenterebbe soltanto le divisioni politiche. Una discussione più ampia in merito si trova in J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, trad. it. e cura di L. Ceppa, Feltrinelli Editore, Milano 1998, Parte seconda, pp. 63-114.

<sup>25</sup> J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, p. 176. Ricordiamo che un valore può essere definito propriamente politico solo quando è politica la forma sociale che lo caratterizza: per cui molte concezioni sono comunque politiche (per es. i regimi aristocratici o dittatoriali), ma non liberali.

Una dottrina religiosa ed una che non lo è, seppure in modi diversi, descrivono comunque come la *libertà di coscienza* ed il *principio di tolleranza* possano accordarsi con una giustizia eguale per tutti i cittadini all'interno di una società democratica ragionevole.

Per tale ragione, i principi della tolleranza e della libertà di coscienza devono occupare un posto centrale in tutte le concezioni della democrazia costituzionale. Essi definiscono le basi fondamentali che devono essere accettate da tutti i cittadini in quanto eque e regolative dei conflitti tra le loro dottrine.

I principi di base della giustizia politica regolano la struttura di base; essi non si applicano direttamente alla vita interna delle associazioni di una società, ma impongono comunque vincoli essenziali alle istituzioni interne alla società, come ad esempio la famiglia<sup>26</sup>, garantendo così a tutti i suoi membri i diritti, le libertà di base e le opportunità. Il liberalismo politico, del resto, non sostiene che l'ideale della ragione pubblica debba sempre condurre ad un accordo generale, nè che è un errore che non lo faccia. Il punto è che ci sono situazioni nelle quali una qualche decisione la si deve comunque prendere: in tal caso si deve stabilire obbligatoriamente una regola d'azione politica ed ogni cittadino deve essere in condizione di accettare, sulla base di buone ragioni, il processo attraverso il quale la decisione è stata raggiunta.

La ragione pubblica considera il compito dei cittadini come quello di un giudice: ogni volta che ci sono problemi relativi agli elementi costituzionali essenziali o alla giustizia di base, i cittadini devono "ragionare" attraverso la ragione pubblica e porsi sotto la guida del principio di reciprocità. I cittadini traggono profitto dal dibattito e dalla discussione, e quando le loro argomentazioni seguono la ragione pubblica, essi arricchiscono la cultura pubblica della società ed approfondiscono la loro comprensione reciproca; ed è così anche quando raggiungere un accordo è impossibile. È infatti la lealtà dei cittadini alla ragione pubblica ed il loro onorare il dovere di civiltà a garantire, secondo Rawls, che tra le dottrine comprensive sostenute non si aprano divisioni e conflitti. L'armonia e la concordia dipendono dalla vitalità della cultura politica pubblica, dalla

---

<sup>26</sup> La famiglia, all'interno di una società, rimane comunque il luogo cruciale per verificare se il sistema unitario della struttura di base assicuri una giustizia eguale a uomini e donne (*Dir. pop. p. 216*).

devozione dei cittadini all'ideale della ragione pubblica e dalla loro capacità di realizzarlo.

È interessante un articolo apparso sulla *Rivista di filosofia*, nel quale Salvatore Veca prende in esame proprio l'idea di giustizia procedurale, connessa alla definizione di una procedura che sia in grado di trasferire la propria equità agli esiti della sua applicazione<sup>27</sup>. Egli sostiene che, nonostante tutto, la tesi sulla giustizia come equità di Rawls esemplifica un caso in cui si dà priorità alla *psyche* sulla *polis*, alle credenze individuali sulle pratiche sociali.

Mancherebbe, a suo avviso, il ponte tra il punto di vista individuale e quello collettivo, cosicché avrebbe luogo un'estensione impropria della scelta razionale dal caso individuale a quello collettivo.

Veca cerca anzitutto di far luce sulla natura delle pratiche sociali, ovvero una famiglia eterogenea e complicata di pratiche di negoziato, arbitrato, deliberazione e giudizio le quali hanno carattere storico, locale e contingente ed avanza la tesi secondo la quale la base comune che renderebbe possibili tali pratiche sarebbe costituita non più da un insieme di credenze morali e di giudizi intuitivi di giustizia, ma da un insieme di *pratiche condivise* della deliberazione. Così un'idea di "giustizia procedurale minima" esemplificherebbe il concetto di giustizia costante nel tempo e nei contesti, e fungerebbe da filtro per il conflitto tra le diverse interpretazioni della giustizia generate da differenti ordinamenti di valori.

Veca sostiene che in faccende complicate come quelle evocate dalle sfide della costellazione post-nazionale (per dirla con Habermas), una buona massima per la condotta intellettuale sembra essere quella di ricorrere allo schema ed al filtro di istituzioni e pratiche sociali. Queste ultime, nella loro intrinseca varietà, hanno il compito di arbitrare e pervenire ad esiti di trattativa e negoziato, a deliberazioni eque in virtù dell'applicazione dell'antico adagio: *audi alteram partem*. Questo metodo deve includere ciascun partecipante che avanzi pretese, e lo deve includere in un qualche modo: le ragioni soggiacenti alle pretese di ciascun partecipante devono essere vagliate in qualche modo, e devono così contribuire al giudizio ed alla deliberazione. *Equità ed iniquità* non coincideranno allora coi canoni

---

<sup>27</sup> S. VECA, *Sull'idea di giustizia procedurale*, sezione monografica della "Rivista di filosofia", vol. XCII, n°2, Agosto 2001, Il Mulino, Bologna 2001, nelle pp. 219-233.

o criteri incorporati in una qualche concezione del giusto o dell'ingiusto, ma dipenderanno invece dall'*inclusione* o *esclusione dei partecipanti* nelle procedure della deliberazione<sup>28</sup>.

Ed anche se resta l'alone della inevitabile consapevolezza della difficoltà dell'impresa, questa implicazione dell'idea di giustizia procedurale minima sembra essere interessante perchè ci suggerisce una via più promettente per risolvere il rompicapo dell'estensione e per approssimarci, nei modi del *pensare insieme*, del criticare e del disegnare istituzioni e modelli durevoli di convivenza, ad un'idea vaga e preziosa di giustizia globale.

---

<sup>28</sup> Cfr. J. HABERMAS, *L'inclusione dell'altro*, trad. it. di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano 1988.