

Dolores Merico

LA POSIZIONE ORIGINARIA IN J. RAWLS:
TRA IMPARZIALITÀ E NEUTRALITÀ

L'accordo originario

Il filosofo americano John Rawls ritiene che, nella società contemporanea, non si possa fare a meno di prendere atto dell'esistenza del "pluralismo ragionevole", ed in virtù di questo, ritiene che i cittadini, non potendo riconoscere un'autorità morale o un ordinamento di valori morali comuni a tutti o i dettami del diritto naturale, debbano comunque raggiungere qualche tipo di accordo al fine di ottenere un certo "ordine sociale": un simile tale accordo, per essere valido dal punto di vista della giustizia politica, deve essere concluso a condizioni che mettano persone libere ed eguali in una situazione equa e non permettano ad alcune di loro di avere un vantaggio negoziale iniquo su altre.

Al fine di evitare l'insorgere di vantaggi negoziali nel corso del tempo, per effetto cumulativo di tendenze storiche e sociali, è necessario fare astrazione dai fattori contingenti che esistono nella struttura di base: per questa ragione, stabilito che la cosiddetta "posizione originaria" rispecchia i termini di tale accordo, i limiti dell'informazione che sono stati posti vengono rappresentati ricorrendo all'immagine del "velo di ignoranza".

Dichiaratamente, la posizione originaria altro non è che un "artificio espositivo", "concettuale", o un "esperimento mentale" utilizzato per fare chiarezza e sicuramente, nella misura in cui è emblematica di un accordo tra i partecipanti che si riconoscono gli uni gli altri equi termini di coope-

razione, è certamente anche l'applicazione di una formula contrattualistica, ma con una differenza importante rispetto, ad esempio, alle idee di Locke, perchè mentre in quest'ultimo¹ la struttura di base garantisce diritti, libertà e possibilità fondamentali ai cittadini in stretta dipendenza da fattori contingenti –nonché da condizioni sociali e dotazioni naturali–, la giustizia come equità esclude questa dipendenza.

Posto che la posizione originaria sia tanto un modello delle condizioni eque –rispecchiate dalla posizione simmetrica delle parti– alle quali concordare i termini della cooperazione sociale, quanto modello di quelle restrizioni ragionevoli agli argomenti che si possono usare per sostenere principi di giustizia destinati a regolare la struttura di base della società, il velo di ignoranza –ad essa annesso– limita le conoscenze delle parti allo stesso insieme di fatti generali sulle condizioni della società. Questo vuol dire che sono date le circostanze soggettive di giustizia, e, insieme, sono date anche le circostanze oggettive, ovvero le condizioni storiche nelle quali vivono le società democratiche moderne, che sono la scarsità moderata e la necessità della cooperazione sociale e, non ultime, le circostanze connesse al fatto che in una società democratica moderna i cittadini sostengono dottrine comprensive diverse e talvolta inconciliabili, anche se ragionevoli, insieme con la sussistenza di condizioni ragionevolmente favorevoli che rendono possibile una democrazia costituzionale.

Nella posizione originaria le parti sono persone fittizie che esistono solo nel nostro artificio espositivo, le quali nello scegliere i principi di giustizia, si limitano a valutare e ad accordarsi su una delle alternative presenti in una lista già data, composta da una famiglia di concezioni della giustizia presenti nella tradizione della nostra filosofia politica o costruite a partire da essa –lista che può essere anche integrata–.

Il punto qui è che deve essere raggiunto un accordo, che potrebbe essere irrealizzabile se le parti non concordassero sui principi di giustizia: ma per fare in modo che si realizzi questa convergenza, Rawls, come è noto, introduce la concezione dei beni primari dei quali una persona necessita in quanto cittadino –secondo una concezione politica– per sviluppare ed esercitare adeguatamente i due poteri morali e perseguire le particolari concezioni del bene.

¹ Come anche in Robert Nozick, James Buchanan e David Gauthier. Cfr. J. RAWLS, *Giustizia come equità*, (2001), trad. it. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2002, p. 19, nota 16.

L'accordo originario si compone però di due parti²: non è sufficiente infatti raggiungere un accordo sui principi della giustizia politica per la struttura di base, il quale ci darebbe valori che ricadono sotto gli stessi principi di giustizia relativi alla struttura di base –quali uguale libertà politica e civile, equa eguaglianza delle opportunità, uguaglianza e reciprocità sociale–, ma deve esserci anche un accordo sui principi del ragionamento e le regole di valutazione dei dati empirici che di conseguenza ricadono sotto i principi che orientano l'indagine pubblica –sul fatto di applicare o meno i principi di giustizia, per quanto e fino a che punto siano soddisfatti e quali scelte politiche li realizzino al meglio–, sono cioè valori della ragione pubblica che prescrivono cosa fare per garantirsi che l'indagine pubblica possa risultare libera, bene informata e ragionevole. In sostanza si concedono alle parti le credenze generali e le forme di ragionamento del senso comune, nonché i metodi e le conclusioni della scienza, quando non sono controversi, e dunque anche l'uso di concetti come quelli di giudizio, inferenza, prova fattuale, oltre ovviamente alle virtù fondamentali di ragionevolezza e onestà intellettuale.

Ai due principi di giustizia le parti arrivano attraverso un ragionamento che viene suddiviso in due confronti fondamentali³: nel primo di questi confronti, i due principi di giustizia sono paragonati a quello dell'utilità media, con la sua massimizzazione del benessere medio dei membri della società al presente e al futuro, e dunque tale confronto risulta essere il più importante tra i due per il fatto che la giustizia come equità si propone di costruire una concezione della giustizia politica alternativa a quella utilitaristica, perfezionistica e intuizionista, e di trovare una base morale più appropriata per le istituzioni di una società democratica moderna. È chiaro che, se i due principi di giustizia superano il primo confronto, hanno quasi raggiunto questo scopo e quindi nel secondo confronto i principi prioritari sono già stati accettati e le parti hanno il compito di selezionare un principio che regoli le diseguaglianze economiche e sociali in una società in cui già i cittadini si considerano liberi ed eguali in quanto i principi prioritari regolano già in maniera effettiva la struttura di base.

Per meglio comprendere le prerogative della posizione originaria, ricordiamo che questo argomento viene suddiviso in due stadi, in quanto se in prima istanza, nel selezionare i principi di giustizia si ignorano le inclinazioni personali di sorta, in seconda battuta le parti prendono in esame la

² *Ivi*, p. 101.

³ *Ivi*, p. 107.

psicologia di quei cittadini che vivono rispettando, e sanno che sono pubblicamente riconosciuti, i due principi di giustizia: in questo caso si valuta se la concezione ragionevole della giustizia è stata in grado di generare un senso di giustizia tanto forte da produrre condizioni di –sufficiente– stabilità, e qualora questa condizione non si sia realizzata, si valuta l'opportunità di scegliere altri principi.

L'accusa principale rivolta proprio verso l'artificio della posizione originaria, che poi scaturisce anche da una prima lettura di quanto concerne la posizione originaria, è decisamente quella di *astrattezza*: in quanto accordo in prima istanza ipotetico, si suppone che le parti potrebbero concluderlo – ma non lo hanno fatto ancora–; altra accusa è quella di essere un accordo *astorico* perchè non supponiamo che sia stato mai raggiunto o che possa esserlo, nel senso che il contenuto dei principi deve essere stabilito analiticamente.

In buona sostanza la posizione originaria si caratterizza con una serie di clausole dietro ognuna delle quali sta un ragionamento, tali da rendere possibile ricostruire deduttivamente l'accordo che verrebbe raggiunto considerando la posizione delle parti, le loro caratteristiche, le alternative che hanno di fronte, le loro ragioni e le informazioni di cui dispongono.

Già su questo punto c'è stato chi, come Ronald Dworkin si è domandato quale mai sia il senso della posizione originaria se gli accordi ipotetici non possono essere vincolanti, e ha guardato alla posizione originaria col velo di ignoranza come ad una rappresentazione della forza del diritto naturale degli individui ad un'eguale considerazione e rispetto nel momento in cui progettano le istituzioni politiche che li devono governare⁴.

A questo riguardo, in *Giustizia come Equità: è politica non metafisica*, Rawls precisa che, al di là dell'intelligenza dei rilievi di Dworkin, in realtà egli non ha mai pensato alla giustizia come equità come ad una prospettiva basata sui diritti, in quanto l'idea di Rawls è sempre stata quella che la giustizia come equità sviluppi in concezioni ideali certe nozioni intuitive fondamentali –che riflettono ideali impliciti nella cultura pubblica di una società democratica– come la nozione della persona libera ed eguale, quella di società bene ordinata e l'idea del ruolo pubblico di una concezione della giustizia politica, legando tali idee intuitive fondamentali a quella ancora

⁴ Si veda R. DWORKIN, *I diritti presi sul serio*, trad. it. di F. Oriana, a cura di G. Rebuffa, Bologna, Il Mulino 1982. Lo stesso Dworkin ritiene che alla base della giustizia come equità ci sia questo diritto naturale e che la posizione originaria sia uno strumento atto alla verifica di quali principi di giustizia questo diritto richieda.

più importante e comprensiva della società come equo sistema di cooperazione che dura da una generazione alla successiva⁵. Dunque la posizione originaria esprime la forza degli elementi essenziali di quelle idee intuitive fondamentali, gli elementi identificati dalle ragioni a favore dei principi di giustizia che accettiamo dopo la necessaria riflessione.

Nella posizione originaria, le parti, come rappresentanti razionalmente autonome di persone che vivono nella società, sono tenute a raggiungere un accordo per specificare i termini della cooperazione sociale per il caso della struttura di base della società, ed inoltre, sono sottoposte a delle restrizioni appropriate a proposito di quelle che devono contare come buone ragioni. In buona sostanza le deliberazioni delle parti sono soggette, in modo assoluto, alle condizioni ragionevoli la cui espressione rende la posizione originaria equa: il ragionevole è infatti quella disponibilità a proporre principi e criteri che fungano da equi termini di cooperazione e a rispettarli volontariamente una volta sicuri che gli altri faranno lo stesso, riconoscendo gli oneri del giudizio –ovvero la cause di dissenso possibile tra persone ragionevoli–.

Tenendo presente che l'obiettivo cui Rawls mira attraverso la posizione originaria è tentare di mostrare in che maniera l'idea di società come sistema equo di cooperazione sociale possa essere sviluppata in modo che specifichi i principi più appropriati alla realizzazione delle istituzioni della libertà e dell'eguaglianza, considerando i cittadini persone libere ed eguali, è chiaro che, quando immaginiamo di trovarci nella posizione originaria, il nostro ragionamento non ci impegna a sostenere una dottrina metafisica a proposito della natura del sé, ovvero non è implicato che il sé sia ontologicamente precedente ai fatti concernenti le persone che le parti non possono conoscere.

Se è vero che, in parte, la difficoltà può risiedere nell'impossibilità di contare su una definizione di dottrina metafisica accettata, e dal momento che Rawls esplicitamente dice che intende seguire il "metodo dell'evitare" anche di contestare talune obiezioni⁶, è altrettanto vero che, se si guarda alla natura della giustizia come equità, si può vedere che le sue argomentazioni non sembrano neppure richiedere una particolare dottrina metafisica della natura delle persone diversa ed opposta alle altre, e

⁵ J. RAWLS, *Giustizia come Equità: è politica non metafisica*, in J. RAWLS, *Saggi Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 185, nota 19.

⁶ *Ivi*, p. 190, nota 22.

quand'anche fosse presente qualche presupposto metafisico, non lo si dovrebbe considerare comunque rilevante per la struttura e il contenuto della concezione politica della giustizia. In sostanza, le premesse necessarie all'argomentazione condotta nella posizione originaria, comprese quelle psicologiche delle credenze, degli interessi, degli atteggiamenti particolari, sono funzionali alla caratterizzazione specifica che noi abbiamo dato della posizione originaria stessa. Il punto è che il problema di qualsiasi concezione politica della giustizia che utilizzi l'idea di contratto è quello di dover trovare un punto di vista lontano e non distorto dalle caratteristiche particolari della struttura di sfondo a partire dal quale le persone libere ed eguali possano raggiungere un accordo che sia equo.

Questioni di prospettiva

Se ricordiamo, con Nagel, che la questione fondamentale della ragion pratica da cui l'etica trae la sua origine è relativa all'agire umano, allora è chiaro come il problema sia scoprire la forma che assumono le ragioni per l'azione e se esiste un qualche punto di vista dal quale possono essere descritte. Premesso che Nagel considera la vita ed il mondo includendo i conflitti e gli ostacoli che si incontrano nel momento in cui si pretenda di integrare il punto di vista soggettivo con quello oggettivo, a suo avviso il metodo è cominciare con le ragioni che sembrano valere dal proprio punto di vista e da quello di altri individui, e chiedersi qual'è il miglior resoconto non prospettico di quelle ragioni, partendo dalla nostra posizione dentro il mondo e cercando di trascenderla⁷. Ma parlando appunto dell'individuazione di valori, la stessa idea di oggettività riferita ad essi diviene sempre più problematica dal momento che Nagel sostiene che, quando guardiamo la vita dall'esterno, trascendendo la prospettiva dei nostri desideri, in maniera cioè oggettiva, sembra di vedere solo fatti psicologici: sembra che la visione oggettiva riveli che tutto quello che esiste siano solo le apparenze, che se il giusto e lo sbagliato esistono, devono fondarsi su una base soggettiva. Questa visione pare essere *l'errore conseguente all'assunzione di un criterio epistemologico della realtà* che pretende di essere comprensivo, ma di fatto esclude a priori e senza argomenti larghi ambiti. Dunque, se si parte dal presupposto –erroneo– che la prospettiva oggettiva sia quella del-

⁷ T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo*, trad. di A. Besussi, Mondatori, Milano 1988, p. 174 e sgg.

la pura osservazione e descrizione, invece di ragioni normative, vediamo solo una spiegazione psicologica a quello che ci appare soggettivamente come caso di azione sulla base di ragioni e di reazione al bene ed al male.

Il limite dell'oggettività pare essere proprio quello dell'eccessivo distacco da una prospettiva soggettiva, più umana, in quanto è evidente che ci siano delle cose riguardanti il mondo, la vita e noi stessi che non possono essere comprese in modo adeguato da un punto di vista assolutamente oggettivo.

Per Gilbert Harman:

«L'osservazione gioca nella scienza un ruolo che non sembra giocare in etica. La differenza è che si devono fare assunzioni su certi fatti fisici per spiegare il verificarsi di osservazioni che sostengono una teoria scientifica, ma non sembra necessario fare osservazioni su fatti morali per spiegare il verificarsi di ...cosiddette osservazioni morali... Nel caso morale, sembrerebbe si debbano solo fare assunzioni sulla psicologia o sensibilità morale della persona che fa l'osservazione morale»⁸.

L'accettare *un giudizio normativo generale* ha implicazioni motivazionali anche prima di essere riportato alla particolare prospettiva dell'individuo che l'ha accettato oggettivamente, perchè impegna ad accettare ragioni per volere e fare cose, e questo è evidente quando il giudizio oggettivo è che qualcosa ha valore agente-neutrale o impersonale: ciò significa che chiunque ha ragione di volere che essa accada, e ciò include qualcuno che consideri il mondo da una prospettiva distaccata. Invece, un giudizio oggettivo che un certo tipo di cosa ha valore agente-relativo ci impegna a credere solo che qualcuno ha ragione di volerla, ma non è impegnato a volere che gli altri siano influenzati da tali ragioni; dunque il contenuto del giudizio oggettivo riguarda solo quello che loro dovrebbero fare o volere. Giudizi di questi due tipi, a detta di Nagel, escono da noi quando assumiamo una prospettiva oggettiva⁹, e la tendenza a combinare intelligentemente le due prospettive nell'azione può portare al rafforzamento e all'estensione di tali giudizi. In realtà è difficile scegliere tra ipotesi normative e non c'è alcun metodo per farlo, se non quello di fare delle ipotesi e poi considerare quale di esse sembra più ragionevole, sperando nel confronto tra le alternative e non in una soluzione definitiva.

Nagel afferma:

⁸ G. HARMAN, *The nature of Morality*, Oxford University Press, 1977, p. 6.

⁹ T. NAGEL, *Uno sguardo da nessun luogo*, cit. p. 191

[...] Dalla prospettiva oggettiva, la cosa fondamentale che conduce al riconoscimento di ragioni agente-neutrali è l'impressione che nessuno è più importante di qualcun altro. La questione allora, è se siamo tutti egualmente non importanti o tutti egualmente importanti, e la risposta, penso, è in qualche posto nel mezzo. Gli ambiti in cui dobbiamo continuare ad essere interessati a noi stessi e agli altri dall'esterno sono quelli il cui valore arriva ad essere il più vicino possibile ad essere universale. Se si ammetterà in qualche modo un valore universale, esso sarà naturalmente connesso a libertà, opportunità generali, e alle risorse fondamentali della vita, così come al piacere e all'assenza di sofferenza¹⁰.

E aggiunge:

Questo non equivale ad assegnare valore impersonale al fatto che ogni persona abbia quello che vuole. L'ipotesi di due livelli di oggettivazione implica che non vi sia una ragione significativa perchè qualcosa accada corrispondentemente a ogni ragione perchè qualcuno faccia qualcosa. Ogni persona ha ragioni che derivano dalla prospettiva della sua vita, che sebbene possano essere pubblicamente riconosciute, non forniscono in generale ragioni per gli altri e non corrispondono a ragioni che gli interessi di altri forniscono a lui. Poiché le ragioni relative sono generali e non puramente soggettive, egli deve riconoscere che lo stesso vale per gli altri rispetto a lui. Una certa distanza oggettiva dai suoi scopi è inevitabile; ci sarà qualche dissociazione delle due prospettive relativamente ai suoi interessi individuali. I risultati etici dipenderanno dalla dimensione delle richieste impersonali proposte a lui e agli altri dalle circostanze reali, e dall'intensità con cui si scontrano con le ragioni più personali»¹¹.

Dunque secondo Nagel il problema è complesso in quanto esisterebbe una tensione tra la prospettiva personale e quella impersonale: se è vero che l'oggettività è essenziale per l'etica, è vero anche che quest'ultima implica, oltre alle ragioni impersonali e neutrali rispetto all'agente, anche la coerenza di ragioni personali relative all'agente.

Nella teoria della conoscenza abbiamo visto come il conflitto di pretese tra la prospettiva personale e quella impersonale, soggettiva e oggettiva, induce ad una forma di realismo: non solo il mondo è indipendente dalla nostra mente, ma dobbiamo accettare il fatto che il mondo non è il "nostro" mondo neanche potenzialmente: il mondo può includere cose su cui noi – creature come noi – non potremmo mai formulare domande.

Nagel ritiene che se giustamente pensiamo che distaccarci dal nostro punto di vista sia un metodo indispensabile per promuovere la nostra com-

¹⁰ Ivi, p. 212.

¹¹ *Ibidem*.

preensione del mondo e di noi stessi, allora dovremmo anche tener conto del fatto che non possiamo uscire da noi stessi completamente, poiché, qualsiasi cosa facciamo, a suo avviso, rimaniamo parti del mondo con un accesso limitato alla natura reale del resto di esso e di noi stessi. Il punto di vista oggettivo che supera una prospettiva più soggettiva, individuale, non può adeguatamente comprendere alcune cose riguardanti il mondo, la vita e noi stessi, per quanto esso possa estendere notevolmente la nostra comprensione oltre il punto dal quale siamo partiti. Del resto, sostiene Nagel «La verità, se ce n'è una, si conquisterà tramite l'esplorazione di questo conflitto piuttosto che tramite l'automatica vittoria della prospettiva più trascendente» e quindi «Nella condotta di vita, in tutte le situazioni, la rivalità tra visione dall'interno e visione dall'esterno deve essere presa sul serio»¹².

Soprattutto nell'azione poi, combinare l'enorme ricchezza di ragioni generate dall'oggettività pratica con le ragioni soggettive attraverso un metodo che ci consenta di agire nel mondo, è un obiettivo molto difficile da perseguire. Questo perché, dal momento che una teoria di come gli individui dovrebbero essere richiede una teoria –etica e non solo empirica– delle istituzioni entro cui dovrebbero vivere, la prospettiva politica potrebbe sembrare troppo coercitiva e livellante, poco rispettosa delle differenze.

In realtà per Nagel, occorrerebbe individuare principi sociali equi ed uniformi per esseri la cui natura è uniforme e i cui valori sono diversi, cioè valori accettabili da una prospettiva esterna, ma che al contempo riconosca la generalità di valori e ragioni che vengono dall'interno di prospettive diverse, dunque è per questa ragione che egli auspica un processo di ricostruzione politica nel quale siano le istituzioni a lasciare gli individui liberi di dedicarsi anche a valori che non potrebbero essere impersonalmente riconosciuti.

Certamente, al fine di costruire un ideale politico, il problema centrale rimane quello del conflitto tra punto di vista dell'individuo e della collettività, che, per Nagel, non è solo un problema inerente al rapporto individuo-società, ma in primo luogo al rapporto di ciascun individuo con sé stesso, e cioè della scissione, all'interno di ciascun individuo, tra il punto di vista impersonale che astrae dalla nostra identità e ci fa prescindere col pensiero

¹² *Ivi*, p. 202.

dalla particolare posizione che occupiamo nel mondo, ed il punto di vista personale che origina spinte e motivazioni individualistiche¹³.

In una simile prospettiva secondo Nagel, al fine di risolvere il problema politico occorre partire dalla risoluzione del conflitto esistente nell'anima individuale: occorrerebbe un metodo generale di risoluzione del conflitto interiore che possa essere applicato universalmente, per cui qualsiasi teoria politica che aspiri ad essere moralmente accettabile deve progettare e giustificare, a suo dire, una forma di vita istituzionale che rispecchi la forza reale dei valori impersonali, pur riconoscendo nel contempo, che tali valori non sono i soli di cui si deve tener conto¹⁴.

Infatti, quando si passa dal piano della valutazione personale alla considerazione del ruolo che abbiamo in un'istituzione sociale, vengono alla ribalta i progetti e i legami personali; dunque sul terreno della teoria politica la giustificazione deve affrontare, per Nagel, gli individui dapprima come interpreti del punto di vista personale e successivamente come interpreti di ruoli particolari all'interno di un sistema impersonalmente accettabile: quello della duplicità della giustificazione è, per Nagel, un requisito morale¹⁵. Noi risentiamo del punto di vista personale, ma insieme anche di quello impersonale in due modalità: ovvero quando riconosciamo l'importanza oggettiva di ciò che accade a tutti, e inoltre quando riconosciamo che per ciascuno è importante anche il suo punto di vista e quindi riteniamo *ragionevole* che ci sia una sorta di naturale parzialità, cosicché siamo nel contempo imparziali verso tutti, parziali verso noi stessi e rispettosi della parzialità di tutti gli altri, riconciliando così imparzialità e parzialità ragionevoli.

La procedura imparziale svolge il compito di combinare motivazioni personali e motivazioni impersonali e si noti bene che impersonalità ed imparzialità sono due concetti diversi, anche se connessi tra loro, in quanto è il punto di vista impersonale a costituire la base di una forte domanda di eguaglianza e di imparzialità universali¹⁶.

L'imparzialità egualitaria reputa gli individui allo stesso modo come *imput* di una funzione combinatoria che assegna un peso preferenziale al miglioramento dell'esistenza di quelli che versano in condizioni peggiori:

¹³ Si veda T. NAGEL, *Paradossi dell'uguaglianza*, trad. di R. Rini, Il Saggiatore, Milano 1993.

¹⁴ *Ivi*, p. 30.

¹⁵ *Ivi*, p. 42.

¹⁶ *Ivi*, p. 22.

Nagel ritiene che il grado di preferenza da accordare a questi ultimi dipenda non solo dalla loro posizione relativamente a quelli che stanno meglio, ma anche dalla negatività di tale posizione in termini assoluti, in quanto, in una risoluzione accettabile dei conflitti di interessi, la soddisfazione dei bisogni pressanti e l'alleviazione delle deprivazioni gravi hanno un'importanza notevole.

Il punto di vista personale impone delle istanze, delle condizioni alle richieste che gli vengono rivolte: queste ultime devono sottostare alle prime per poter essere ricevute dal soggetto come ragionevoli –e non immediatamente respinte–: il punto dunque è sempre trovare un *medium* ragionevole che possa essere “estensibile a tutti” in qualche maniera, e dunque se i principi di condotta che scaturiranno dovranno valere per tutti, essi dovranno combinare, in un modo vivibile, ragioni neutrali per l'agente, cioè ragioni che dipendono dalle cose che tutti devono apprezzare indipendentemente dal loro rapporto con l'agente stesso, insieme con ragioni relative all'agente, che cioè si riferiscano a stati o caratteristiche dell'agente per il quale sono ragioni, contrapposte alle prime.

Per Nagel, anche se i problemi della teoria politica sono essenzialmente morali, la loro soluzione non può essere che politica¹⁷: la legittimità politica dipende da una condizione etica, ovvero che nessuno abbia motivi per contrastare il sistema, e ciò chiama in causa la teoria politica.

Imparzialità o impersonalità?

Rawls sostiene che il concetto di imparzialità non debba essere confuso con quello di impersonalità, cosa che, a suo dire, avrebbero fatto gli utilitaristi¹⁸ definendo la prima dal punto di vista di un osservatore simpatetico che possiede conoscenza rilevante e capacità di identificazione immaginativa tali da garantire una degna valutazione delle aspirazioni altrui, prendendo per propri gli interessi di altri: per lui invece l'imparzialità va definita da punto di vista degli stessi contendenti che, in una egualitaria posizione originaria, scelgono la loro concezione della giustizia.

Nella società rawlsiana, intesa come sistema di cooperazione in cui si possiedono termini equi che ogni partecipante possa accettare ragionevolmente a patto che tutti gli altri facciano lo stesso, viene specificata da essi

¹⁷ Ivi, p. 69.

¹⁸ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, (1971), tr. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1982, p. 166.

un'idea di *reciprocità* che si trova, secondo Rawls, in una posizione intermedia tra quella di imparzialità suddetta, che è altruistica in quanto significa essere mossi dal bene generale, e quella di vantaggio reciproco¹⁹.

Se è vero che tutti coloro che cooperano nel modo richiesto dalle procedure e dalle regole, devono ricavarne un beneficio adeguato, è vero anche che a muovere le persone ragionevoli non è il bene generale in quanto tale, ma il desiderio di un mondo sociale in cui ci sia reciprocità della quale tutti possano beneficiare, e cooperazione a condizioni accettabili per tutti.

Ancora differente dall'imparzialità e dall'impersonalità è l'argomento della neutralità che, tra l'altro, ha rappresentato terreno di confronto tra Nagel e Rawls, in particolare per la complessità della comprensione dei caratteri della posizione originaria: di certo, secondo quanto sostiene Rawls, essa non è neutrale se con tale termine si intende che la sua descrizione evita ogni concetto morale, in quanto essa si avvale di concetti e quindi condizioni formali che sono profondamente morali, quali la generalità, la pubblicità, la definitività ed anche i vincoli rappresentati dal velo di ignoranza.

Inoltre per Rawls non si può sostenere che la posizione originaria sia neutrale neppure nei confronti delle concezioni del bene, in quanto i principi di giustizia che vengono adottati non le consentono tutte allo stesso modo, ma pare naturale che qualsiasi accordo particolare favorisca necessariamente certe condizioni su altre²⁰. E infatti, non tutte le concezioni del bene ammissibili possono fiorire nella stessa misura, anzi alcune non lo fanno affatto proprio in quanto è l'equità nei confronti delle persone ad essere primaria e funzionale all'elaborazione di principi capaci di far posto a moralità diverse: questo in virtù della concezione politica della persona e della giustizia come equità. I cittadini, in definitiva, sono messi in grado di perseguire quelle concezioni del bene il cui perseguimento è compatibile con la giustizia.

Assodato che la giustizia come equità non è neutrale relativamente alla procedura in quanto i suoi principi di giustizia sono dichiaratamente sostanziali –e non solo procedurali²¹–, una sorta di neutralità potrebbe essere ravvisabile nei fini delle istituzioni di base e della politica pubblica e in tali istituzioni stesse nel momento in cui sosteniamo che possono essere fatte

¹⁹ J. RAWLS, *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, trad. di G. Rigamonti, Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 32-33 e 58.

²⁰ J. RAWLS, *Equità contro bontà*, in *Saggi*, cit., p. 23.

²¹ J. RAWLS, *Giustizia come equità*, cit., p. 171.

proprie da tutti i cittadini in quanto rientrano nell'ambito di una concezione politica pubblica²².

La posizione originaria, come è noto, rappresenta il modo in cui il concetto di equità è incorporato nell'analisi della giustizia: poiché il processo è considerato equo –ovvero gli individui non sono guidati dai loro interessi acquisiti–, le regole scelte per la struttura elementare della società – attraverso l'esercizio del contratto sociale– sono considerate giuste.

Quest'approccio di tipo contrattualista è molto simile al modello della negoziazione equa, ma secondo Amartya Sen avrebbe una portata minore rispetto al modello dell'arbitrato equo incarnato dal famoso "spettatore imparziale" di smithiana memoria: la difficoltà sarebbe allora connaturata all'approccio contrattualista che domina la filosofia morale contemporanea. Sen afferma:

Il metodo contrattualista, esigendo la congruenza dell'insieme dei giudici e dell'insieme delle vite che vengono giudicate, è del tutto inutile alla soluzione di problemi che contengono un gruppo di partecipanti variabile. Diversi tipi di problemi globali –che coinvolgono nazioni, comunità, professioni, sindacati, affiliazioni di affari, gruppi politici, religioni, cooperative, ecc.– richiedono una copertura variabile delle parti coinvolte. Il gruppo definito, deputato a negoziare tutti gli aspetti della società nell'ipotetica posizione originaria del modello contrattualista, non sembra funzionare adeguatamente²³.

Sarebbe stata riscontrata, in sostanza, una difficoltà endemica nella formulazione contrattualista della giustizia: essa non consente di decidere chi debba partecipare all'esercizio contrattualista che è, per ipotesi, la garanzia di equità²⁴.

²² L'obiezione è stata sollevata da Nagel nella sua recensione della teoria intitolata *Rawls on Justice* (Philosophical Review, 83, aprile 1973, pp. 226-229): ricordiamo che secondo tale obiezione la posizione originaria non sarebbe neutrale rispetto alle concezioni del bene in quanto la soppressione della conoscenza (da parte del velo di ignoranza indispensabile per realizzare l'equità) non sarebbe ugualmente equa verso tutte le parti: infatti i beni primari sui quali le parti basano la selezione di certi principi di giustizia non avrebbero lo stesso valore per tutte le concezioni del bene. Inoltre secondo Nagel, la società bene ordinata della giustizia come equità avrebbe una forte preferenza per l'individualismo che per di più sarebbe arbitraria, in quanto non verrebbe stabilita l'oggettività tra le diverse concezioni del bene. Una risposta a tale discussione Rawls la fornisce in *Fairness to Goodness*, pubblicato originariamente in «Philosophical review», N. 84 (1975), pp. 536-55.

²³ A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, trad. di G. Bono, Mondadori, Milano 2002, p. 43.

²⁴ Per primo Adam Smith, lo ricordiamo, sosteneva l'impossibilità che il giudice fosse identico al giudicato Cfr. A SMITH, *Morale dei sentimenti e ricchezza delle nazioni*, Intr., scelta e note di V. Dini, Trad. di I. Cappelletto, Guida Editori, Napoli 1974, pp. 92-95.

Per di più, tutte quelle persone che in un determinato contesto non sono ancora nate, non potrebbero dare alcuna valutazione di un contesto, neppure in via ipotetica: per quanto concerne la discussione su questo punto, Rawls probabilmente era cosciente della difficoltà relativa, tanto che ha parlato di società come equo sistema di cooperazione che dura nel tempo, precisando «da una generazione alla successiva», e dunque cercando di superare tale difficoltà accettando –pur senza discuterne– già in *Una teoria della giustizia* l'interpretazione di contemporaneità, secondo la quale le persone in posizione originaria saprebbero di essere contemporanee, con la precisazione che ciascuno è costretto a scegliere per tutti qualunque sia la sua posizione temporale²⁵. Fondamentale è sottolineare come le parti, in virtù della loro razionalità, abbiano un "interesse imparziale nei confronti di tutti i periodi della loro vita", e dunque non possiedono alcuna preferenza temporale pura: Rawls precisa, e in ciò forse si può ravvisare un elemento di risposta al rilievo precedente, che la semplice differenza di posizione temporale –e dunque l'essere già nati o meno– non è un motivo razionale per tenere qualcosa in maggiore o minore considerazione, in quanto riconoscere un principio di differenza temporale significa autorizzare persone situate diversamente nel tempo a valutare le pretese reciproche con metri diversi che si basano solo su questo fatto contingente.

Rawls però, più sottilmente, precisa che sarebbe un atto arbitrario di fantasia avere l'idea di un'assemblea generale che includa, istantaneamente, tutti coloro che vivranno in qualunque periodo, o di un'assemblea di quelli che potrebbero vivere in un dato tempo; non si parla di una raccolta di tutti gli individui attuali e possibili²⁶. Invece è importante che la posizione originaria sia interpretata in modo che ognuno possa, in ogni momento, adottarne la prospettiva: non è rilevante la persona che accetta questo punto di vista, o il momento in cui lo fa; ciò che è importante è che le restrizioni del velo di ignoranza siano tali da garantire che l'informazione rimanga identica nel tempo, in modo che vengano sempre scelti gli stessi principi.

La questione della giustizia tra generazioni, tra gli altri, ripropone il problema del giusto risparmio, ovvero dei limiti da porre a quello che dovrebbe essere il tasso di risparmio: il problema di come va diviso tra le ge-

²⁵ La vita di un popolo è concepita come un comune schema di cooperazione attraverso il tempo storico: esso deve essere governato dalla medesima concezione della giustizia che regola la cooperazione dei contemporanei.

²⁶ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 127

nerazioni l'onere dell'accumulazione del capitale e della crescita degli standard di civiltà e cultura sembra non possedere alcuna risposta univoca. Le parti in posizione originaria, in sostanza, devono considerare la loro inclinazione al risparmio in ogni data fase di civiltà, ovvero chiedersi in che misura sarebbero intenzionate a risparmiare in ciascuno stadio di sviluppo, assumendo che tutte le generazioni devono risparmiare allo stesso modo, scegliendo un principio di giusto risparmio²⁷ che assegna un tasso di accumulazione adeguato a ciascun livello dello sviluppo. Dunque se una dottrina utilitarista può suggerire l'imposizione di pesanti sacrifici alle generazioni più povere in nome di maggiori vantaggi per quelle successive in condizioni di gran lunga migliori, la dottrina contrattualista, guardando il problema dalla prospettiva della posizione originaria, in cui nessuno sa a quale generazione appartiene, eppure tutte sono rappresentate in tale posizione, vede la questione nella prospettiva di ciascuno per cui un accordo equo viene espresso dal principio adottato. Ne risulterà una decisione democratica ideale, che è equamente adatta alle pretese di ciascuna generazione, e che soddisfa quindi la massima per cui ciò che tocca a tutti riguarda tutti.

È chiaro dunque come il principio di differenza non possa essere applicato ai problemi del risparmio, in quanto non esiste alcun modo in cui le generazioni successive possono migliorare la situazione della prima generazione: il problema del risparmio va dunque trattato in un altro modo.

Le parti non sanno a quale generazione appartengono: le generazioni precedenti possono aver risparmiato oppure no, ma non c'è nulla che le

²⁷ Il principio di giusto risparmio può essere visto come una convenzione fra generazioni affinché ciascuna di esse sopporti la sua equa quota dell'onere della realizzazione e della conservazione di una società giusta. Il principio di risparmio rappresenta un'interpretazione, raggiunta nella posizione originaria, del dovere naturale precedentemente accettato di sostenere e far progredire le istituzioni giuste. Nel tentativo di valutare un tasso di risparmio equo, le persone in posizione originaria si domandano cosa è ragionevole aspettarsi reciprocamente per i membri di generazioni contigue, a ciascun livello dello sviluppo. Esse cercano di mettere insieme un programma di giusto risparmio, valutando per ogni fase, quanto sarebbero disposte a risparmiare per i propri immediati discendenti, insieme a quanto si sentirebbero in diritto di pretendere nei confronti dei loro immediati predecessori: quando giungono ad una stima che sembra equa da entrambe le parti, con il dovuto spazio al miglioramento delle loro circostanze, allora è specificato un tasso equo (o un insieme di tassi) per quello stadio. È da notare che la giustizia non richiede che le generazioni precedenti risparmino affinché le successive siano semplicemente più ricche: il risparmio viene richiesto come una delle condizioni per ottenere una piena realizzazione delle istituzioni giuste e dell'equo valore della libertà.

parti possano fare in proposito. Conviene allora, secondo Rawls, conservare l'interpretazione di contemporaneità e cambiare invece la condizione motivazionale, considerando quindi i legami di sentimenti tra generazioni successive: in definitiva anche se il problema del risparmio presenta una situazione speciale, l'idea della giustizia rimane la stessa, per cui i criteri di giustizia tra generazioni sono quelli che verrebbero scelti nella posizione originaria.

La teoria della scelta razionale rappresenta in sostanza il nucleo del programma contrattualista, per cui si individuano razionalmente, appunto, un insieme di principi su cui individui razionali si accordano per regolare le loro interazioni: la soluzione razionale è proprio quella che via contratto genera le basi delle aspettative legittime e la possibilità di una interazione – cooperazione o conflitto – vantaggiosa.

Per riprendere S. Veca l'immagine di società sottostante al programma contrattualista coincide con uno schema di cooperazione e conflitto tra individui e gruppi: è una sorta di spettro che vede alle sue estremità opposte giochi di conflitto puro e di coordinazione pura, per cui entro lo stesso schema di base si potrebbe quasi parlare di mutua compatibilità tra conflitto e cooperazione²⁸.

Vero è che con la prospettiva contrattualistica il progetto politico moderno si costituisce come un programma artificiale, fondato cioè su scelte e norme che sono giuste *solo in quanto razionalmente giustificabili*, proprio perchè una filosofia pubblica ha a che fare con la dimensione pubblica della giustificazione di assetti istituzionali.

Giustizia: dal locale al globale

La descrizione delle parti e dei loro ragionamenti usa la teoria della scelta razionale prima ricordata, ma ritengo opportuno precisare che, secondo Rawls, se è pur vero che quest'ultima teoria non è il solo riferimento, bensì essa rappresenta – come detto – solo parte di una concezione politica della giustizia, – in quanto quest'ultima, accanto alla razionalità, richiede il carattere della ragionevolezza dei principi stessi –, allora è il concetto di ragionevolezza che deve essere inteso in un modo particolare e specifico in quanto ha un nesso con la ragione pratica che è di natura diver-

²⁸ S. VECA, *La società giusta*, Il Saggiatore, Milano 1982, p. 72.

sa rispetto a quello che si può trovare nella teoria kantiana, essendo differente il modo stesso in cui viene intesa la ragione pratica tra i due autori²⁹.

Acquisendo la consapevolezza di questo, mi pongo l'interrogativo, al quale mi sento di dare una risposta positiva, se in Rawls non si trovi una concezione di contrattualismo un poco diversa, oserei dire "arricchita" nella fattispecie di un concetto ragionevolezza che ha un senso forse un po' "debole", rispetto all'impianto del contrattualismo kantiano.

Il contrattualismo kantiano-rawlsiano per A. Sen adotterebbe una linea non soddisfacente anzitutto sul piano normativo: l'accusa che Sen rivolge a Rawls è quella di avere una concezione separatista, o meglio nazionalista, in quanto quest'ultimo anzitutto prenderebbe in considerazione separatamente l'applicazione della giustizia come equità in ogni società, e solo in seguito, ne *Il diritto dei popoli*,³⁰ in particolare, questo esercizio verrebbe completato attraverso legami tra società e nazioni per il tramite di norme intersocietarie³¹. Rawls cioè lascerebbe secondo Sen il funzionamento elementare delle posizioni originarie interindividuali all'interno delle nazioni considerate separatamente, identificando però al contempo l'ambito della giustizia internazionale, che presenta a sua volta dei limiti rispetto ad un approccio di tipo globale: la causa di questo risiede nel fatto che ci troviamo di fronte all'obiettivo difficoltà del modo in cui considerare tutte quelle relazioni dirette tra popoli, a prescindere dai loro confini, le cui identità comprendono solidarietà basate su classificazioni diverse –per esempio classe, genere, ideologia– da quelle politiche e nazionali.

Gli imperativi che potrebbero essere associati alla nostra umanità condivisa non sono necessariamente mediati dall'appartenenza a collettività come nazioni e popoli perchè le nostre interazioni pratiche hanno delle norme che non derivano solo dalle relazioni tra nazioni: in una società quale la nostra coesistono molteplici identità differenti, e di conseguenza le relazioni tra di esse introducono qualche vincolo morale nei confronti della giustizia, sia all'interno che all'esterno delle nazioni, ed è proprio per questo che a Sen sembra un eccesso di semplificazione il voler identificare la prospettiva internazionale con quella globale³².

²⁹ Cfr. *Giustizia come equità*, cit., p. 93.

³⁰ J. RAWLS, *Il diritto dei popoli*, (1999) trad. di G. Ferranti e P. Palminiello, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Torino 2001

³¹ A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, tr. di G. Bono, Mondatori, Milano 2002, p. 47.

³² Ivi, p. 49.

Credo che questa critica sia motivata dal fatto che Rawls parla della giustizia come equità nei termini di “forma di liberalismo politico”, laddove ciò significa che i valori politici di base che vengono espressi dai suoi principi e dai suoi ideali possano prevalere sugli altri tipi di valori, restringendo però il campo –e qui si spiega la specificazione di “politico”– agli elementi costituzionali di base e alle questioni della giustizia di base e nell’ipotesi che esista un regime costituzionale ragionevolmente bene ordinato. È fondamentale sottolineare che Rawls procede in questa maniera per il fatto che anzitutto ritiene *più urgente*, e prioritario, –ed è questo credo il presupposto che non viene condiviso dai critici della teorizzazione rawlsiana– *definire gli elementi costituzionali essenziali*, per cui i problemi relativi agli elementi costituzionali essenziali vengono risolti facendo appello solo a tali valori politici. E questo costituisce anche il criterio secondo il quale viene stabilita la priorità del primo principio di giustizia –che entra in gioco nello stadio della convenzione costituzionale– sul secondo che riguarda le questioni che nascono a livello delle leggi sociali ed economiche.

La ragione per la quale Rawls ritiene di stabilire questa priorità risiede nel fatto che, a suo avviso, qualsiasi tipo di divergenza possa sorgere sui principi distributivi più adatti e sugli ideali che li fondano, può essere risolta in qualche modo quasi esclusivamente se esiste una struttura politica stabile sui cui valori il governo concorda.

Questo però non significa che Rawls intenda, per così dire, ridurre tutto al dominio del politico, perché se è vero che i principi di giustizia si applicano alla struttura di base della società³³ e che questa comprende le principali istituzioni politiche, ma anche quelle *sociali*, si noti bene, –nel modo in cui esse si combinano tra loro nella cooperazione e nell’assegnare diritti e doveri fondamentali– e quindi i limiti ed i vincoli di questi principi operano, sia pure in modo indiretto –nascendo da istituzioni giuste– sulle istituzioni e le associazioni che esistono all’interno della società come imprese, sindacati, ma anche chiese, università, famiglie; è vero anche che le associazioni e le forme sociali che sono presenti all’interno della struttura di

³³ Oltre a comprendere le istituzioni sociali entro le quali gli esseri umani possono sviluppare i propri poteri morali e diventare esseri pienamente cooperanti di una società di cittadini liberi ed eguali, la struttura di base realizza l’idea di giustizia procedurale di sfondo pura come processo sociale ideale –preservando la giustizia di sfondo nel tempo–, ed inoltre svolge un ruolo pubblico incoraggiandoci all’ottimismo e alla fiducia nel futuro ed alla convinzione di essere trattati equamente grazie a quei principi pubblici che regolano le disuguaglianze economiche e sociali.

base hanno ciascuna delle caratteristiche ed esigenze specifiche e dunque anche obiettivi diversi, ragion per cui sono governate da principi distinti.

Infatti «Quale che sia la concezione appropriata a un caso determinato è una questione a sé, da considerare ogni volta *ex novo* tenendo conto del ruolo e della natura dell'associazione o gruppo o della relazione impersonale in questione»³⁴. Nello specifico si opera qui una distinzione tra il punto di vista degli esseri umani in quanto cittadini, che hanno le proprie ragioni per imporre alle associazioni i vincoli specificati dai principi politici di giustizia e quello dei membri di una qualche associazione che hanno ragione per "limitare" i vincoli, per poter avere una vita interna dell'associazione stessa che sia adeguata. Ho detto "limitare" i vincoli perché essi continuano comunque ad esercitare una certa influenza, anche se indiretta, in quanto i membri di qualsivoglia associazione rimangono comunque cittadini uguali coi diritti connessi al loro *status*: il dominio del politico e quello del non politico non sono due spazi separati e non connessi. Una sfera di vita non è qualcosa di già dato a prescindere dai principi di giustizia, bensì solo il risultato del modo in cui sono applicati i principi di giustizia politica.

Sia la sfera del politico e del pubblico, sia quella del non politico e del privato assumono una forma che dipende dal modo di concepire ed applicare la giustizia ed i suoi principi.

I principi che definiscono le uguali libertà di base e le eque opportunità dei cittadini valgono sia nelle questioni interne di ogni dominio sia in quelle che mettono in relazione domini diversi: non esiste uno spazio –neppure quello privato– esente dalla giustizia³⁵.

Rawls stesso specifica che i principi che riguardano associazioni ed istituzioni appartengono al livello della "giustizia locale", quelli applicabili alla struttura di base delle società al livello nazionale ed i principi applicabili al diritto internazionale al livello planetario: la giustizia come equità partirebbe perciò dal livello nazionale ovvero dalla struttura di base e passerebbe verso l'esterno al diritto dei popoli, e verso l'interno alla giustizia locale³⁶.

Sembra di notevole interesse la posizione di Sen nel momento in cui argomenta che, non propendendo né per un universalismo che veda una posizione originaria mondiale onnicomprensiva, né per un particolarismo na-

³⁴ J. RAWLS, *Giustizia come equità*, cit., p. 183.

³⁵ *Ivi*, p. 185-186.

³⁶ *Ivi*, p. 14.

zionale, un approccio alternativo potrebbe essere quello fondato su quelle che lui definisce “affiliazioni plurali”: le nostre molteplici identità possono dar luogo a vincoli morali ed istanze che possono completare significativamente o contraddire altri vincoli morali e altre istanze emergenti da identità diverse, e tutte queste istanze potrebbero essere prese sul serio, poiché esistono diverse alternative per risolvere i motivi di conflitto cui le differenze potrebbero dar luogo, applicando l’equità a differenti gruppi –non solo nazionali–. Infatti la concezione politica degli individui come cittadini di una nazione, per importante che sia, non può prevaricare le concezioni e le implicazioni comportamentali di tutte le altre forme di associazione collettiva: l’ampiezza e la forza delle diverse relazioni che intercorrono tra le persone non può essere compresa perchè non è presente nell’essere semplicemente membro di una comunità nazionale.

In tal senso per Sen, lo stesso strumento della posizione originaria può essere comunque utile per caratterizzare la pratica del ricorso alla reciprocità ed all’universalizzazione all’interno dei gruppi, pur senza essere però inseriti in un sistema elaborato come quello rawlsiano, ovvero in forme meno architettoniche e nazionaliste ricordando sempre che «[...] il mondo non è solo un insieme di nazioni, ma di persone, e le relazioni tra individui non devono necessariamente essere mediate dai rispettivi governi»³⁷. Sen stesso su questo indica una possibile via, un approccio che, a suo avviso, potrebbe fornire una visione più ampia ed estensiva delle esigenze degli esseri viventi: l’approccio incentrato sulla libertà –intesa in senso largo: diritti civili e opportunità economiche– e l’eliminazione di illibertà –fame, malattie, analfabetismo–, un approccio che però si presenti con la caratteristica di essere “integrato”, ovvero che tenga conto che le libertà di diversa specie sono *interdipendenti* tra di loro, ed in virtù di ciò non si dovrebbe pensare di sostenere solo libertà di natura particolare, negando l’importanza di altre. In una simile prospettiva per Sen la risoluzione dei problemi tanto antichi quanto moderni della società dipenderà soprattutto dal successo nell’ampliamento delle rispettive libertà, tenendo conto del ruolo di reciproco sostegno che esse hanno tra loro: ciò dipenderà dalla capacità di rafforzare le diverse istituzioni che hanno tra l’altro il ruolo di sostenere e rafforzare le nostre capacità e libertà³⁸.

³⁷ A. SEN, *Globalizzazione e libertà*, cit., p. 66.

³⁸ *Ivi*, p. 148-9.