

JOHN RAWLS

LIBERALISMO POLITICO

Scopo di Una Teoria

Ecco una parafrasi degli scopi della *Teoria della Giustizia*: Osserviamo innanzitutto che, per gran parte dell'epoca moderna, in **filosofia morale** la visione sistematica predominante, nel mondo di lingua inglese, è stata (in una forma o nell'altra) quella utilitaristica. Una delle ragioni di questo fatto è che l'utilitarismo è stato difeso da una lunga serie di autori molto brillanti - da Hume e Adam Smith a Edgeworth e Sidgwick - che hanno costruito un corpus concettuale davvero imponente per ampiezza e profondità. E quelli che l'hanno criticato l'hanno fatto, spesso, in un'ottica estremamente limitata: hanno rilevato alcune difficoltà del principio di utilità, hanno messo in luce alcune discrepanze, evidenti e gravi fra le sue implicazioni e le più comuni convinzioni morali, ma non hanno saputo, a mio avviso, sviluppare una concezione morale praticabile e sistematica che lo potesse contrastare con successo. Il risultato è *che spesso si era costretti a scegliere fra l'utilitarismo e l'intuizionismo razionale*, e molti finivano per accettare una variante del principio di utilità delimitata e stretta da vincoli intuizionistici apparentemente ad hoc. Lo scopo di *Una teoria* era (per continuare la parafrasi) *quello di generalizzare e portare a un più alto livello di astrazione la dottrina tradizionale del contratto sociale*. [p.4]

Limiti di Una teoria

Una teoria non distingue una dottrina morale della giustizia, di portata generale, da una costruzione strettamente politica della giustizia, e non contrappone in alcun modo le dottrine filosofiche e morali comprensive e le concezioni limitate all'ambito del politico. [p.5]

Il problema, grave, che mi pongo riguarda, *l'idea di società bene ordinata che, così come è esposta nella Teoria, è irrealistica*. Un aspetto essenziale di una società bene ordinata associata alla giustizia come equità e che tutti i suoi cittadini fanno propria questa concezione

sulla base di quella che oggi chiamo una dottrina filosofica comprensiva; accettano i suoi due principi di giustizia in quanto radicati in questa dottrina. E, analogamente, nella società bene ordinata associata all'utilitarismo i cittadini fanno in generale propria la visione corrispondente come dottrina filosofica comprensiva, ed è su questa base che accettano il principio di utilità. E sebbene *Una teoria* non discuta la distinzione fra concezione politica della giustizia e dottrina filosofica comprensiva, una volta che la questione sia stata posta è chiaro, a mio giudizio, che essa tratta la giustizia come equita e l'utilitarismo come dottrine comprensive, parzialmente comprensive. Ora, il problema grave è questo: *una società democratica moderna non è caratterizzata soltanto da un pluralismo di dottrine religiose, filosofiche e morali comprensive, ma da un pluralismo di dottrine comprensive incompatibili e tuttavia ragionevoli.* Nessuna di queste dottrine è universalmente accettata dai cittadini; né c'è da attendersi che in un futuro prevedibile una di esse, oppure qualche altra dottrina ragionevole, sia mai affermata da tutti i cittadini, o da quasi tutti.[p.5]

Il liberalismo politico assume che, ai fini della politica, una pluralità di dottrine comprensive ragionevoli ma incompatibili sia il risultato normale dell'esercizio della ragione umana entro le libere istituzioni di un regime democratico costituzionale; e assume anche che una dottrina comprensiva ragionevole non respinga gli aspetti essenziali di un regime democratico. [p.6]

Avevo sottovalutato la profondità del problema di dare coerenza a *Una Teoria*, dando per scontati alcuni pezzi mancanti che erano essenziali per una formulazione convincente del liberalismo politico. Fra questi pezzi mancanti hanno una posizione centrale:

1. l'idea della giustizia come equità, che è una tesi autonoma, e quella di consenso per intersezione, che appartiene al modo in cui la giustizia come equità intende la stabilità;
2. la distinzione fra pluralismo semplice e pluralismo ragionevole, insieme all'idea di dottrina comprensiva ragionevole;
3. una caratterizzazione più completa del ragionevole e del razionale, inserita nella concezione del costruttivismo politico (distinto da quello morale) in modo da mettere in luce che i principi del diritto e della giustizia hanno un fondamento nella ragione pratica. [p.17]

Il liberalismo politico

Il liberalismo politico non attacca né critica alcuna posizione ragionevole. (posizione di imparzialità) [p.8]

Il liberalismo politico non parla di verità, ma solo di ragionevolezza della propria concezione politica della giustizia. (...) la concezione politica ha un punto di vista più limitato, definisce i valori politici e non tutti i valori. [p.9]

Una prima domanda fondamentale sulla giustizia politica in una società democratica è la seguente: *qual è la concezione della giustizia più adatta a specificare gli equi termini di una cooperazione sociale, da una generazione all'altra, fra cittadini considerati liberi, uguali e membri pienamente cooperativi della società per tutta la vita?*

A questo primo problema fondamentale ne aggiungiamo un secondo: *quello della tolleranza, intesa in senso generale*. La cultura politica di una società democratica è sempre contraddistinta da una molteplicità di dottrine religiose, filosofiche e morali opposte e inconciliabili; alcune di esse sono del tutto ragionevoli, e *il liberalismo politico vede questa diversità fra dottrine ragionevoli come l'inevitabile risultato a lungo termine dei poteri della ragione umana, quando operano sullo sfondo di istituzioni libere e durature*.

La nostra seconda domanda, dunque, è: *quali sono le basi della tolleranza intesa in questo modo, dato il fatto del pluralismo ragionevole come prodotto inevitabile di istituzioni libere?*

Se combiniamo le due domande otteniamo quest'altra: *come è possibile che permanga continuamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi e uguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?* [p.23]

I due principi di giustizia sono i seguenti:

a) Ogni persona ha uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l'equo valore delle uguali libertà politiche, e solo di queste.

b) Le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa uguaglianza delle opportunità; secondo, dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società. [p.25]

I due principi esprimono inoltre una forma egualitaria di liberalismo in virtù di tre elementi:

- a) la garanzia dell'equo valore delle libertà politiche, che dunque non saranno puramente formali;
- b) l'equa (e, di nuovo, non puramente formale) uguaglianza delle opportunità;
- c) il cosiddetto principio di differenza, che afferma che le disuguaglianze sociali ed economiche associate a cariche e posizioni devono essere regolate in modo che, quale che sia il loro livello, grande o piccolo, esse vadano a beneficio soprattutto dei membri meno avvantaggiati della società. [p.25,26]

Diciamo che una concezione politica della giustizia, per essere accettabile, deve accordarsi con le nostre convinzioni meditate, acquisite, a tutti i livelli di generalità, dopo un'adeguata riflessione, ovvero quello che altrove ho chiamato **equilibrio riflessivo**.

(...) ogni cittadino potrà valutare allo stesso modo, le principali istituzioni della società e giudicare se esse si inseriscano armonicamente l'una nell'altra formando un unico sistema di cooperazione sociale; e potrà farlo quali che siano la sua posizione sociale e i suoi interessi particolari.

Dunque, *lo scopo della giustizia come equità è pratico*: essa si presenta come una concezione della giustizia che può essere condivisa dai cittadini come base di un accordo politico ragionato, informato e volontario. Ma per arrivare a essere una simile *ragione condivisa della giustizia deve anche essere, nella misura del possibile indipendente dalle dottrine filosofiche e religiose opposte e contrastanti sostenute dai cittadini*; e nel formularla il liberalismo politico applica il principio di tolleranza alla filosofia stessa. [p.27,28]

*Perciò il **liberalismo politico** è alla ricerca di una concezione politica della giustizia che possa conquistare, in una società di cui è la regola, il **consenso per intersezione** di dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli. [p.28]*

*Una concezione politica tale che tutti i cittadini possano far propri i suoi principi e valori; una concezione che dovrà essere, per così dire, **politica e non metafisica**. [p.28]*

Il liberalismo politico tende dunque a una concezione politica della giustizia che sia una visione autonoma; non propone alcuna dottrina metafisica o epistemologica specifica che vada oltre ciò che questa concezione politica implica. In quanto specificazione di valori politici, una concezione politica autonoma non nega che esistano altri valori, aventi applicazione, per esempio, nel personale, nel familiare, nell'associativo; ne afferma che i valori politici sono separata altri valori o non continui con essi. Uno dei suoi scopi è, come ho già detto, quello di specificare l'ambito del politico e la relativa concezione della giustizia in modo che le istituzioni politiche possano conquistarsi il sostegno di un consenso per intersezione. Se questo accadrà saranno gli stessi cittadini, nell'esercizio della loro libertà di pensiero e coscienza e tenuto conto delle proprie dottrine comprensive, a considerare la concezione politica derivante dei loro altri valori, o congruenti con essi, o almeno non in conflitto con essi. [p.28,29].

Una concezione politica della giustizia

Essa ha tre aspetti (esemplificati dalla giustizia come equità):

1. si tratta di una **concezione morale** e si applica a quella che definiamo la **struttura base** (il complesso delle principali istituzioni politiche, sociali ed economiche di una società) della società (assumiamo che si tratti di una società chiusa), che per i nostri scopi attuali suppongo essere una **democrazia costituzionale moderna**.

2. La concezione politica della giustizia si presenta come una **teoria autonoma**. Noi vogliamo sì che una concezione politica abbia una giustificazione riferita a una o più dottrine comprensive; ma tale concezione non è presentata come (ne derivata da) l'applicazione di una di queste dottrine alla struttura di base della società, come se quest'ultima fosse semplicemente uno degli oggetti cui tale dottrina si applica. Questo è un punto importante: il suo senso è che dobbiamo distinguere il modo in cui una concezione politica è presentata e

il suo essere parte o conseguenza di una dottrina comprensiva. (...) Possiamo dire, per usare un'espressione corrente, che la concezione politica è un modulo, una parte costitutiva essenziale che si adatta a varie dottrine comprensive ragionevoli, le quali hanno un'esistenza duratura nella società da essa regolata, e trova in queste un sostegno; e ciò significa che può essere presentata senza dire o sapere o ipotizzare a quali di queste dottrine appartenga, o in quali trovi un sostegno. *Sotto questo aspetto una concezione politica della giustizia si distingue da numerose dottrine morali che sono considerate, assai spesso, visioni generali e comprensive.* [p.29]

3. consiste nell'essere espressa in termini di certe idee fondamentali considerate implicite nella cultura politica pubblica di una società democratica. Quella che possiamo chiamare **cultura di fondo** (vi appartengono dottrine comprensive di tutti i tipi, religiose, filosofiche e morali). Intendiamo la cultura del sociale e non del politico. [p.30]

Idea della società come un equo sistema di cooperazione

Possiamo rendere più specifica l'idea di cooperazione sociale mettendo in evidenza tre dei suoi elementi:

a. La cooperazione *si distingue* da una pura e semplice attività coordinata socialmente, come per esempio quella coordinata da ordini emessi da un'autorità centrale. La cooperazione è guidata da regole e procedure, pubblicamente riconosciute, che chi coopera accetta e considera buone regolatrici della propria condotta.

b. La cooperazione comporta l'idea dei propri **equi termini**: *termini, cioè che ogni partecipante possa ragionevolmente accettare a patto che tutti gli altri li accettino allo stesso modo.* Gli equi termini di cooperazione specificano **un'idea di reciprocità**: *tutti coloro che cooperano, e che fanno la propria parte nel modo richiesto dalle regole e procedure, devono ricavarne un beneficio adeguato* (dove l'adeguatezza è valutata mediante un metro di paragone appropriato) Una concezione della giustizia politica definisce gli equi termini di cooperazione; poiché l'oggetto primario della giustizia è la struttura di base della società, questi equi termini saranno espressi da principi che specifichino i diritti e i doveri fondamentali entro le principali istituzioni della struttura di base e regolino gli assetti della giustizia di fondo in modo che, nel tempo, *i benefici prodotti dagli sforzi di tutti siano equamente distribuiti e condivisi, da una generazione alla successiva.*

c. *L'idea di cooperazione sociale presuppone quella del vantaggio razionale, o bene, di ogni singolo partecipante. Questa idea del bene specifica quello che cercano di ottenere, quando il sistema è considerato dal loro punto di vista, coloro che sono impegnati nella cooperazione - che siano persone, famiglie, associazioni o anche governi di interi popoli.* [p.32,33]

Risulta chiaro che l'idea di **reciprocità** *non* è un'idea di **vantaggio reciproco**. Supponiamo di trasferire delle persone da una società nella quale le disuguaglianze di proprietà, dovute in gran parte al caso e alla fortuna, siano molto grandi a una società bene ordinata regolata dai due principi della giustizia: niente garantisce che - giudicando le cose col loro vecchio atteggiamento - tutte queste persone ricavino un guadagno da tale cambiamento. I grandi proprietari possono rimetterci moltissimo; storicamente, hanno resistito a cambiamenti di questo genere. Nessuna concezione ragionevole della giustizia supererebbe mai la prova del vantaggio reciproco, così interpretato; ma non è questo il punto. *Il nostro scopo è quello di specificare un'idea di reciprocità fra cittadini liberi e uguali di una società bene ordinata.* [p.33]

La capacità di concepire il bene è capacità di formarsi, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del proprio vantaggio razionale o bene. [p.35]

Libertà

I cittadini sono pensati come persone che si considerano libere sotto tre aspetti:

1. *I cittadini sono liberi in quanto riconosco a se stessi il potere morale di concepire il bene.*

Poiché possiedono il potere morale di formare, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del bene, la loro identità pubblica di persone libere non risente del fatto che la loro *particolare* concezione del bene cambi nel tempo.

Quando per esempio un cittadino si converte da una religione un'altra, o cessa di aderire a una fede religiosa costituita, non cessa però di essere la stessa persona di prima per quanto riguarda la questione di giustizia politica. Non perde niente di quella che potremmo chiamare **la sua identità pubblica o istituzionale**, o anche la sua identità in termini di legge

fondamentale. In generale avrà ancora gli stessi diritti e doveri fondamentali, possiederà le stesse proprietà e potrà avanzare le stesse rivendicazioni di prima, salvo i casi in cui queste erano legate alla sua vecchia affiliazione religiosa. Immaginiamo una società (la storia ce ne dà molti esempi) nella quale i diritti fondamentali e le rivendicazioni ammissibili dipendano dall'affiliazione religiosa e dalla classe sociale: una società del genere avrà una concezione politica della persona molto diversa. *Le mancherà il concetto di cittadinanza uguale per tutti, che è legato a quello di società democratica di cittadini liberi e uguali.* [p.43]

Ma le nostre concezioni del bene possono cambiare nel tempo, e spesso cambiano davvero [p.44]

2. Un secondo aspetto per cui i cittadini si sentono liberi e che essi si *considerano autorizzati ad avanzare rivendicazioni verso le loro istituzioni onde promuovere le proprie concezioni del bene.*

Gli schiavi, per prendere un caso estremo, sono esseri umani che non sono considerati fonte di rivendicazioni, nemmeno fondate su doveri od obblighi perché non sono ritenuti capaci di avere né gli uni né gli altri; e le leggi che ne proibiscono il maltrattamento non si basano su rivendicazioni avanzate da loro stessi ma su rivendicazioni che hanno come fonte i loro proprietari o gli interessi generali della società (che non comprendono quelli degli schiavi). *Uno schiavo e, per così dire, un morto sociale:* non è riconosciuto come persona.

3. Il terzo aspetto sotto il quale i cittadini sono considerati liberi e che *sono considerati capaci di assumersi la responsabilità dei propri fini*, e ciò influisce sul modo in cui sono valutate le loro rivendicazioni. Diciamo, grosso modo che, date istituzioni di fondo giuste dato, per ogni persona un indice dei beni primari equo (come richiedono i principi della giustizia), i cittadini sono ritenuti capaci di correggere scopi e aspirazioni alla luce di ciò che possono ragionevolmente aspettarsi di conseguire; inoltre sono ritenuti capaci di limitare le proprie richieste di giustizia alle cose consentite dai principi della giustizia stessa. [p.45]

Quando, per esempio, specifichiamo in dettaglio un elenco di beni primari, possiamo farlo in due modi. Uno è quello di considerare le varie dottrine comprensive realmente presenti nella società di specificare un indice di questi beni che si approssimi, per così dire, il centro di gravità di tali dottrine; che rappresenti, in altre parole, una sorta di media fra ciò di cui i

loro rispettivi sostenitori avrebbero bisogno in termini di rivendicazioni e protezioni istituzionali e di mezzi onnivalenti. Questo potrebbe sembrare il miglior modo di garantire che l'indice tenga conto degli elementi di base necessari a promuovere le concezioni del bene associate alle dottrine esistenti, aumentando così le probabilità di assicurarsi un consenso per intersezione. *La giustizia come equità non procede così e, se lo facesse, diventerebbe politica in un senso distorto. Essa elabora invece una concezione politica come tesi autonoma* (§ 1.4) partendo dall'idea fondamentale di società come equo sistema di cooperazione e dalle due idee collaterali; e la speranza è che questa idea, con il suo indice di beni primari ottenuto per vie interne, sia il centro focale di un consenso per intersezione ragionevole. Le dottrine comprensive che esistono oggi, o sono esistite, o potrebbero esistere, le mettiamo da parte; la nostra idea non è che i beni primari siano equi rispetto alle concezioni comprensive del bene associate a queste dottrine, sempre e si trovi un equilibrio fra esse, ma che lo siano rispetto a cittadini liberi e uguali - che sono poi le persone che hanno quelle concezioni. [p.50]

Possiamo richiamare la domanda complessiva cui il **liberalismo politico** cerca di rispondere e concludere che, *perché la società sia un sistema equo e stabile di cooperazione fra cittadini liberi e uguali profondamente divisi dalle dottrine comprensive ragionevoli che affermano, sembrano essere sufficienti tre condizioni: primo*, che la struttura di base della società sia regolata da una concezione politica della giustizia; **secondo**, che questa concezione politica sia il centro focale di un consenso per intersezione di dottrine comprensive ragionevoli; **terzo**, che quando sono in gioco elementi costituzionali essenziali o problemi di giustizia fondamentale la discussione pubblica sia condotta nei termini della concezione politica della giustizia. [p.53]

Più il conflitto è profondo, più sarà alto il livello di astrazione al quale dovremo salire, per distinguerne le radici con chiarezza senza scorie. [p.54]

L'idea del consenso per intersezione

Come è possibile che esista una società stabile e giusta i cui cittadini, liberi e uguali, sono profondamente divisi da dottrine religiose filosofiche e morali contrastanti e perfino incompatibili? [p.123]

Il liberalismo politico dice: noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi e uguali, ne accolgano, alla luce principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali. È **il principio liberale di legittimità**. [p.126]

Il problema della stabilità

La stabilità comporta due problemi: il **primo** è se le persone che crescono entro istituzioni giuste (nel senso definito dalla concezione politica) acquisiscano un senso di giustizia sufficiente (in condizioni normali), così da potersi adeguare, in generale, a tali istituzioni. Il **secondo** è se, considerati i fatti generali che caratterizzano la cultura politica pubblica di una democrazia, e in particolare il fatto del pluralismo ragionevole, la concezione politica possa essere il centro focale di un consenso per intersezione. Questi due problemi di stabilità hanno due risposte separate. Al **primo** si risponde specificando la **psicologia morale** (II, 7) che permette ai cittadini di una società bene ordinata di acquisire un senso giustizia sufficiente in condizioni normali così da potersi adeguare ai suoi giusti assetti. Al **secondo** si risponde con l'idea di consenso per intersezione, e affrontando tutte le difficoltà che ne derivano. Benché il problema della stabilità ci sia presente fin dall'inizio la sua discussione esplicita comincia solo nella seconda fase perché solo a quel punto abbiamo a disposizione i principi di giustizia per la struttura di base. [p.129]

Una concezione politica della giustizia, pur interessandosi al fatto del pluralismo ragionevole, non è politica nel modo sbagliato: la sua forma e il suo contenuto, cioè non sono influenzati dai rapporti politici di forza esistenti fra dottrine comprensive. Né i suoi principi realizzano un compromesso fra quelle dominanti. [p.130]

(...) I cittadini agiscono volontariamente in modo da rendersi reciprocamente giustizia nel tempo; la stabilità è garantita da una motivazione sufficiente del tipo appropriato, acquisita entro istituzioni giuste. [p.130]

E ora l'obiezione: secondo alcuni l'idea di un'unità politica fondata su un consenso per intersezione sarebbe da respingere anche se un simile consenso fosse sufficientemente stabile, dato che lascia cadere la speranza di una comunità politica, se si accontenta di un'intesa fra i cittadini che al fondo è un semplice *modus vivendi*. A questa obiezione rispondiamo che in verità si deve rinunciare alla speranza di una comunità politica, se per tale comunità s'intende una società politica unita nell'affermare una stessa dottrina comprensiva; questa possibilità è esclusa dal pluralismo ragionevole più il rifiuto di usare oppressivamente il potere statale per superarlo. Vediamo ora perché un consenso per intersezione non è un semplice *modus vivendi*.

Normalmente l'espressione «*modus vivendi*» viene usata a proposito dei trattati fra due stati che rischiano, tendenzialmente di scontarsi a causa dei loro fini e interessi nazionali. Nel negoziare un simile trattato, ciascuno dei due stati agirà saggiamente e prudentemente se si assicurerà che l'accordo proposto rappresenti un punto di equilibrio, cioè che i termini e le condizioni del trattato siano formulate in modo che sia di pubblico dominio che nessuna delle due parti si avvantaggerebbe violandoli. Se si arriverà a tanto il trattato verrà osservato, perché ognuna delle due parti considererà proprio interesse nazionale osservarlo (ed e suo interesse, fra l'altro, anche l'aver fama di stato che onora i trattati); ma ognuna delle due sarà pronta, in generale, a perseguire i propri interessi a spese dell'altra, e può benissimo farlo se le condizioni cambiano. E chiaro, dunque, in che senso simili trattati sono puri *modi vivendi*; ma quando pensiamo che il consenso sociale sia fondato su interessi personali o di gruppo, sull'esito di una contrattazione politica, la situazione di fondo è la stessa: l'unità sociale è solo apparente, perché la sua stabilità è legata all'eventualità che la situazione rimanga tale da non perturbare una fortunata convergenza di interessi.

Il nostro caso esemplare mostra chiaramente che un consenso per intersezione è ben diverso da un *modus vivendi*. Esso presenta infatti due aspetti degni di nota: il primo,

l'oggetto del consenso - la concezione politica della giustizia - è già *una concezione morale*; secondo, questa concezione viene affermata per motivi morali comprende cioè concezioni della società e dei cittadini in quanto persone, principi di giustizia e un'idea delle virtù politiche grazie alle quali questi principi s'incarnano nel carattere degli uomini e si esprimono nella pubblica. [p.134]

La base del rispetto dei cittadini per i limiti della ragione pubblica è un complesso bilanciato di ragioni (così come le vedono le dottrine comprensive dei vari cittadini) e non un compromesso imposto dalle circostanze. [p.151]