

JOHN RAWLS. NEL CENTENARIO DELLA NASCITA,  
A CINQUANT'ANNI DALLA PUBBLICAZIONE  
DI *A THEORY OF JUSTICE*

POLITICA E VERITÀ NELLA TEORIA POLITICA  
DI JOHN RAWLS

ROBERTA SALA\*

QUESTO contributo intende offrire spunti di riflessione circa il rapporto tra verità e politica nella teoria politica di John Rawls. Benché si tratti di un tema non nuovo, è interessante vedere come esso assuma rilevanza in *Liberalismo politico*, che persegue l'obiettivo della "stabilità giusta" mediante l'esclusione dal discorso pubblico delle verità filosofiche, morali e religiose, diverse tra loro se non in aperto conflitto.<sup>1</sup> Ciò che si richiede ai "difensori di verità" è la "traduzione" di queste in termini condivisibili da chiunque.<sup>2</sup> L'idea è cioè che ciascuno, volendo contribuire al discorso pubblico, esponga le proprie ragioni, pur afferenti a una dottrina cosiddetta "comprensiva", in termini che tutti possano accettare.<sup>3</sup> Tale traduzione è resa possibile dalla ragionevolezza, che implica, come si vedrà, una sorta di tolleranza. Nel seguito si cercherà di inquadrare il nesso tra verità e stabilità – o, meglio, tra verità e instabilità – spiegando (a) il significato di stabilità e (b) il ruolo della "tolleranza applicata alla filosofia". Si concluderà con un riferimento alla (c) ragionevolezza come la nozione chiave nel liberalismo politico di Rawls.

Il rapporto tra politica e verità è tema di fondo della filosofia politica sin dai tempi di Socrate. Così sostiene Hannah Arendt, che vede nella condanna a morte di Socrate l'inizio del conflitto tra politica e filosofia, ovvero, tra la polis e i filosofi. La filosofia rappresentata da Socrate è "ricerca della verità" e atteggiamento critico, da assumere nei confronti delle tradizioni. Ciò dov-

\* sala.roberta@univr.it, Università Vita-Salute San Raffaele, Facoltà di Filosofia, Via Olgettina 58, 20132 Milano, Italia.

<sup>1</sup> J. RAWLS, *Liberalismo politico* [1993], Edizioni di Comunità, Milano 1994 (d'ora in poi *LP* nelle note).

<sup>2</sup> J. RAWLS, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* [1997], in *Id.*, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico* [1999], Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 296. Una discussione in S. MAFFETONE, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 105-106.

<sup>3</sup> J. RAWLS, *LP*, p. 61.

te suonare alle orecchie degli ateniesi come attacco alle convenzioni e come minaccia alle rendite di posizione, difficilmente suscettibili di cambiamento.<sup>4</sup> Nel resoconto di Arendt, Socrate è simbolo di un modo filosofico di abitare la città, di una politica ispirata a ideali e non assoggettata a calcoli di opportunità. Altri autori si sono concentrati sul rapporto tra politica e verità: valga qui l'esempio di Rawls.

Osessionato, in un certo senso, dalla verità, Rawls ne teme l'incidenza sulla politica in quanto minaccia per la stabilità, quest'ultima perseguita come esito di un accordo volontario su valori comuni da parte di individui liberi ed eguali, nonostante un eventuale loro disaccordo che deve però restare nei vincoli della ragionevolezza per essere tollerabile.<sup>5</sup> Quando fanno politica "imbracciando" la verità gli individui si scontrano, inclini all'intolleranza reciproca. Non è un caso che Rawls menzioni le guerre di religione scoppiate in Europa dopo la Riforma nonché la dottrina moderna della tolleranza quest'ultima intesa come strategia di composizione dei conflitti politici.<sup>6</sup> Il rimedio a tale belligeranza è "applicare la tolleranza alla filosofia":<sup>7</sup> occorre guardare alla verità di cui si è portatori allo stesso modo in cui la guardano coloro che non la condividono, da semplici osservatori. Si tratta di assumere un atteggiamento rispettoso delle ragioni altrui, non perché le si condivida ma perché si viva pacificamente in modo stabile e duraturo.

Due sono i concetti fondamentali: stabilità e tolleranza. (a) Il concetto di stabilità è inteso da Rawls come permanenza nel tempo della società giusta. Ciò significa che, riconoscendo il fatto del pluralismo dei punti di vista – filosofici, morali e religiosi –, si deve realizzare un accordo sulla giustizia quale fondamento della coesistenza pacifica. La giustizia di una società esige un'adesione volontaria alle istituzioni giuste: imporle equivarrebbe a mancanza di rispetto nei confronti di individui liberi ed eguali. Il livello del discorso è normativo: Rawls non dice che i cittadini sono liberi ed eguali, né dice che la società fondata sulla giustizia sia l'unica possibile. Dice, invece, che tale società è la migliore possibile per individui che vogliono concepire se stessi e gli altri come liberi ed eguali.<sup>8</sup> L'istanza di normatività sottende anche l'idea di stabilità che Rawls ha in mente: non una stabilità quale è quella assicurata dal Leviatano, che costa la libertà di chi vi si costringe, ma una stabilità raggiunta

<sup>4</sup> H. ARENDT, *Socrate* [2005], Cortina, Milano 2015, p. 48.

<sup>5</sup> Per tollerabile disaccordo mi riferisco alle forme del dissenso che una democrazia liberale deve prevedere e tutelare, dalle iniziative di legittima protesta all'obiezione di coscienza. Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* [1971], Feltrinelli, Milano 2002, pp. 302-324 (d'ora in poi TG nelle note). Per una discussione: R. SALA, *La libertà di seguire la propria coscienza tra obbligo politico e richiesta di tolleranza*, «Notizie di Politeia», 27 (2001), pp. 55-66.

<sup>6</sup> Cfr. J. LOCKE, *Lettera sulla tolleranza* [1689], in *Sulla tolleranza*, Laterza, Roma-Bari 1989.

<sup>7</sup> J. RAWLS, *Giustizia come equità: è politica non metafisica* [1985], in *Id.*, *Saggi*, cit., p. 179.

<sup>8</sup> V. OTTONELLI, *Leggere Rawls*, il Mulino, Bologna 2010.

per “ragioni giuste”, ragioni cioè di tipo morale.<sup>9</sup> Con altre parole, si può dire che la stabilità secondo Rawls non corrisponde all’omologazione delle condotte individuali così da scongiurare differenze e contrasti, con ciò negando la fattualità del pluralismo. La stabilità “giusta” è, semmai, un’uniformità generale delle condotte politiche, riconducibile a una generale obbedienza alle leggi delle quali si ravvisa, nella loro funzione di coordinamento delle azioni individuali, un valore di servizio per la collettività, senza che ciò implichi la condivisione di una stessa filosofia, di una stessa morale o di una stessa religione. Al fondo, c’è un consenso per intersezione su contenuti etico-politici fondamentali, sui principi costitutivi della società giusta. Una lettura diversa della stabilità la interpreta quale istanza di prevedibilità: 1) prevedibilità delle condotte dei singoli a beneficio della stabilità delle istituzioni, potendosi ragionevolmente presumere che costoro vi si adeguino volontariamente sulla base ciascuno delle proprie ragioni,<sup>10</sup> al punto di riconoscere legittimità al potere coercitivo delle istituzioni stesse;<sup>11</sup> 2) prevedibilità delle politiche a beneficio dei cittadini, disposti alla lealtà nei confronti delle istituzioni fintantoché esse sono in linea con l’idea condivisa di giustizia.

(b) Venendo ora alla tolleranza, Rawls ne parla nell’applicazione di questa alla filosofia come metodo che consiste nell’evitare – evitare di fare della verità un tema del dibattito pubblico – sì che i contrasti possano quanto meno ridursi a favore della cooperazione sociale sulla base del reciproco rispetto.<sup>12</sup> Adottare la tolleranza non significa dunque negare la verità; significa astenersi dal prendere posizione intorno alla verità entro la sfera pubblica. Infatti, Rawls considera come minaccia non la verità in sé, ma il modo in cui il portatore di verità la difende presso gli altri che non la condividono. Il modo ‘giusto’ è quello dei cittadini ‘ragionevoli’, coloro che sono in grado di fare propri i principi di giustizia a partire ciascuno dalla propria dottrina comprensiva, trovandovi le ragioni a loro sostegno. Come questo “adattamento della propria verità alla giustizia” avvenga, dipende dalla ragionevolezza di ciascuno.

Dunque, (c) la ragionevolezza è la capacità pubblica, parte dell’ideale politico della cittadinanza democratica, che abilita le persone ragionevoli a sospendere il giudizio sulla verità, propria e altrui: quel che conta è che esse individuino un’area di intersezione intorno a valori politici condivisibili da tutti. Sostituire la verità con la ragionevolezza è necessario ai fini della stabilità fondata sul consenso: permette di dirimere le controversie che possono sorgere

<sup>9</sup> J. RAWLS, *LP*.

<sup>10</sup> R. SALA, *Modus Vivendi and the Motivations for Compliance*, in J. HORTON, M. WESTPHAL, U. WILLEMS (eds.), *The Political Theory of Modus Vivendi*, Springer International Publishing, Heidelberg 2019, pp. 67-82.

<sup>11</sup> M. SLEAT, *Coercing non-Liberal Persons: Considerations on a more Realistic Liberalism*, «European Journal of Political Theory», 12 (2013), pp. 347-367.

<sup>12</sup> J. RAWLS, *LP*, pp. 68-69 e 179.

nel dominio della politica e di legittimare le decisioni collettive, rispondendo all'obiettivo della stabilità per le "ragioni giuste", perseguita nel rispetto reciproco di cittadini liberi ed eguali. L'astensione dalla verità è funzionale alla stabilità, elemento essenziale perché una società possa dirsi giusta.

Per riassumere: i) la verità non rappresenta un valore politico, anzi può essere addirittura un disvalore quando diventa causa di forti divisioni potenzialmente generatrici di conflitto; ii) nel dominio della politica occorre assumere un atteggiamento astensionistico nei confronti della verità, reso possibile dalla ragionevolezza, tanto più che l'obiettivo è pratico: elaborare una concezione della giustizia su cui realizzare un accordo politico volontario tra cittadini come liberi ed eguali; iii) astenersi dal discutere della verità significa concentrarsi su un ideale praticabile nonostante un profondo dissenso; iv) astenersi dal discutere della verità non significa negare la verità né significa rinunciare a considerare le proprie convinzioni come vere; significa soltanto prendere ragionevolmente atto che la società reale è pluralistica laddove il pluralismo è un dato innegabile e persino un valore, alla difesa del quale, tuttavia, Rawls non si avventura.

Pur proponendo un atteggiamento astensionistico nei confronti delle verità – cioè delle dottrine comprensive dei singoli cittadini o delle loro comunità – Rawls non si astiene dal difendere come migliore il suo stesso approccio al discorso pubblico, in cui la verità è guardata come gli altri la guardano, come cioè semplice credenza. Si potrebbe dire che il liberalismo politico è una meta-teoria liberale<sup>13</sup> in cui il vero è sostituito dal ragionevole e in cui il ragionevole prevale su qualsivoglia contenuto di verità. Se nei confronti delle dottrine comprensive si può evitare di dire qualcosa in merito ai loro contenuti di verità, nei confronti del liberalismo politico non si può evitare di difenderlo come il più desiderabile, riconoscendo così che una certa accezione di verità (o di idealità) rientri nel dibattito sulla giustificazione pubblica e nella stessa argomentazione di Rawls.

#### LA CONCEZIONE ANTROPOLOGICA DI JOHN RAWLS

MARCO CANGIOTTI\*

Per comprendere la prospettiva antropologica sottesa alla filosofia politica di John Rawls occorre, prima di tutto, mettere a fuoco l'esigenza che impone al nostro Autore di disporre di una qualche concezione dell'uomo. Dovremo pertanto ribadire cose note, senza delle quali, però, il discorso antropologico risulterebbe ingiustificato.

<sup>13</sup> S. MAFFETTONE, *Introduzione a Rawls*, cit.

\* marco.cangiotti@uniurb.it, Università di Urbino Carlo Bo, Dipartimento di Economia Società Politica, Via Saffi 42, 61029 Urbino, Italia.

Il problema a cui Rawls vuole dare risposta è quello che sorge dalla conformazione della società democratica contemporanea, conformazione che è caratterizzata da due elementi di fondo in apparenza fra di loro contraddittorii. Il primo di essi è il dato di un irriducibile pluralismo valoriale che sorge dalla presenza di “una molteplicità di dottrine religiose, filosofiche e morali opposte ed inconciliabili”<sup>14</sup> che vanno rispettate e mantenute, pena il venire meno della qualità democratica del corpo politico; il secondo è rappresentato dalla necessità, per la sopravvivenza stessa della compagine sociale, di rinvenire un elemento di unificazione che sappia in qualche modo “sterilizzare” la forza centrifuga del pluralismo, pur senza abolirlo. Per ottenere questa difficile “conciliazione degli opposti”, Rawls imbocca la strada della ricerca di una teoria politica della giustizia che sia *autonoma* dalle molteplici “dottrine comprensive” e che, però, riesca a “conquistare, in una società di cui è regola, il *consenso per intersezione* di dottrine religiose, filosofiche e morali *ragionevoli*”.<sup>15</sup>

Osserviamo subito che con il concetto di “ragionevole” è già emerso uno dei nodi teorici principali in ordine alla necessità – e alla configurazione di base – di una concezione antropologica, ma per poterne comprenderne la decisiva funzione occorre prima chiarire qualche altro elemento di base, e precisamente: quello che riguarda il tema dell’autonomia della teoria della giustizia, e quello della sua capacità di unificare pur senza generare la perdita del pluralismo valoriale. Autonomia e forza unificatrice si troverebbero, per Rawls, solo nella misura in cui si riesca a mettere in campo quella che egli definisce una “procedura di costruzione”, di cui sarebbe capace la ragione pratica. Dire procedura di costruzione significa, in negativo, escludere ogni forma di realismo etico e, in positivo, declinare l’idea contrattualistica che la società politica sia il risultato artificiale di consapevoli azioni volute e predisposte dai contraenti/cittadini. Non possiamo qui illustrare dettagliatamente gli aspetti formali del costruttivismo proposto, ma dobbiamo limitarci a metterne in luce l’aspetto contenutistico fondamentale che finalmente emerge, che è poi quanto ci interessa in ordine al tema antropologico:

Il costruttivismo “politico” procede dall’unione della ragione pratica con concezioni *adeguate* della società e della persona e con il ruolo pubblico dei principi di giustizia; non procede dalla sola ragione pratica, ma ha bisogno di una procedura che modellizzi *certe* concezioni della società e della persona [...]. Senza le concezioni della società e della persona, i principi della ragione pratica non avrebbero né scopo né uso né applicazione.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> J. RAWLS, *Liberalismo Politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 23 (d’ora in poi LP nelle note).

<sup>15</sup> *Ibidem*. Il corsivo è mio.

<sup>16</sup> *Ibidem*, pp. 103-104. Il corsivo è mio.

Ho volutamente posto in corsivo le parole “adeguate” e “certe” perché, come vedremo, risultano essere della massima importanza in ordine al concetto di “ragionevole” poco sopra richiamato.

Dunque, l'intera impresa teorica rawlsiana, che abbiamo definito di “conciliazione degli opposti”, necessita di certe adeguate concezioni della società e della persona ed è per tale motivo che Rawls si inoltra lungo il sentiero del discorso antropologico. Il compito da svolgere è, pertanto, quello di mettere a fuoco quale sia questa concezione adeguata a cui egli fa riferimento.

Una prima osservazione da fare è che Rawls pone un nesso molto stretto fra l'idea di società e l'idea dell'identità dell'uomo come persona, facendo dipendere la seconda dalla prima. Si tratta di un rovesciamento della consolidata prospettiva tipica della riflessione filosofico-politica, rovesciamento che avrà decisive conseguenze. Venendo al punto, se la società è definita come equo sistema di cooperazione che si prolunga nel tempo attraverso le generazioni, ciò implica che il suo attore – la persona umana – risulti qualificata da tre essenziali caratteri. Per primo, quello della libertà, che altrimenti non si avrebbe il requisito della cooperazione, ma lo schema signore-servo. Poi, quello della capacità di reciprocità, che sta ad indicare una peculiare declinazione della idea di giustizia, che viene qui intesa non come universale principio regolatore, ma come costante e dinamica pattuizione bilaterale, pattuizione che è resa possibile dal possesso della capacità di “ragionevolezza”. Infine, quello della razionalità, vista come adeguata competenza all'identificazione del proprio interesse e/o vantaggio individuale. Detto in sintesi, nella concezione di Rawls la persona umana è libera perché dotata di quelli che lui chiama i due “poteri morali”, quello della ragionevolezza e quello della razionalità; è chiaro che ponendo questo, si pone in gioco una idea della persona umana come di un soggetto morale e, così facendo, si afferma che la società democratica necessita di un attore moralmente qualificato. Ma di quale “moralità” si tratta?

Per rispondere alla domanda, e siamo a una seconda osservazione, occorre cercare una più completa comprensione dei due “poteri morali” che costituirebbero la persona come soggetto libero e cooperativo. Diciamo subito che, secondo Rawls, la loro più adeguata formulazione sarebbe opera di Kant, e precisamente della sua distinzione fra imperativo categorico e imperativo ipotetico come principi che regolano la volontà. La razionalità corrisponderebbe all'imperativo ipotetico e dovrebbe essere definita come il potere di “formulare, rivedere e perseguire razionalmente una concezione del proprio vantaggio razionale, o bene”;<sup>17</sup> la ragionevolezza, invece, coinciderebbe con l'imperativo categorico, presentandosi come “una disponibilità ad agire verso gli altri

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 35.

[...] in un modo che anch'essi possano far proprio pubblicamente".<sup>18</sup> In realtà, però e a ben vedere, esiste una essenziale differenza con l'impostazione kantiana: mentre per Kant solamente l'imperativo categorico, e dunque il rawlsiano ragionevole, appartiene alla sfera della morale, per Rawls ne farebbe parte anche l'imperativo ipotetico, che lui identifica con la razionalità intesa nel senso ristretto che sopra abbiamo richiamato. Questo significa dire che la personalità morale vivrebbe all'interno di una permanente tensione fra la pulsione al raggiungimento del proprio vantaggio individuale e l'esigenza del rinvenimento e dell'adeguamento di un parametro che consenta quella reciprocità di cui la cooperazione sociale necessita, pena il suo venire meno. Più che un modello kantiano, sembrerebbe uno schema di tipo hobbesiano, e la cosa è senz'altro rafforzata dall'equiparazione, che qui non possiamo discutere, fra "vantaggio razionale" e "bene".

Sorge a questo punto una terza osservazione, che riguarda proprio la tensione fra razionalità e ragionevolezza, tensione che si può ben definire come una dialettica del vantaggio. La sua andatura triadica potrebbe grossolanamente essere descritta come: tesi, la pulsione al raggiungimento del vantaggio individuale indifferente, quando non ostile, a quello altrui; antitesi, la necessità della cooperazione con gli altri in forza del darsi dell'incoercibile pluralità delle pulsioni al vantaggio individuale; sintesi, la mediazione che così si ottiene e che è quella del raggiungimento di un vantaggio che è insieme individuale e reciproco.

Per dirla in breve, la strategia usata da Rawls è quella di elaborare un concetto di persona politica [morale] che, pur mirando al proprio interesse, si volga verso principi d'azione che possono essere accettati da tutti.<sup>19</sup>

Questi, enunciati con la sintesi estrema dettata dallo spazio di questo intervento, sono i termini semplici della concezione antropologica rawlsiana: razionalità e ragionevolezza come principi di declinazione della costitutiva libertà della persona umana. Abbiamo detto della tensione dialettica che li caratterizza, ma con ciò non è stato detto tutto, in quanto rimane da capire se si dia, e quale eventualmente sia, la gerarchia fra i due "poteri morali". Per un primo verso, è indubbio che la ragionevolezza rivesta un ruolo politico primario, in quanto la cooperazione sociale dipende dalla capacità di adottare un principio dell'azione che sia connotato dal segno della reciprocità e che, per tale motivo, possa essere universalmente condiviso e assunto da tutti gli attori, garantendo così la possibilità stessa della società e della sua stabilità. A tale "equità" la razionalità deve prestare ossequio; tuttavia,

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> F. VIOLA, *La ragionevolezza politica secondo Rawls*, in C. VIGNA (a cura di), *Etiche e politiche della post-modernità*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 171. Viola vede nello sfondo Smith; noi continuiamo a intravedere Hobbes, come cercheremo di mostrare nel prosieguo.

non è di poco rilievo annotare che il motivo dell'ossequio risieda, in ultima istanza, nell'interesse a preservare il proprio *telos* costitutivo, al massimo delle possibilità date dal contesto sociale in quanto sociale. Si tratta di una "sottomissione" puramente strategica e in nulla assiologica, che pertanto non indica in nessun modo una gerarchia nel profilo morale della persona che veda il prevalere del valore dell'alterità rispetto alla egoità. Per un secondo verso, poi, troviamo un sostanziale squilibrio fondazionale fra i due "poteri morali". Mentre la declinazione della libertà secondo il registro della razionalità è, da Rawls, semplicemente posta, ossia assunta come fatto evidente che non abbisogna di ulteriore fondazione, la declinazione secondo il registro della ragionevolezza necessita di un elaborato percorso fondativo e finisce per essere connotata storicamente. Vediamo i tratti essenziali di questo discorso.

In prima battuta Rawls, lungi dal rivolgersi alla fondazione kantiana dell'imperativo categorico, spiega la radice del potere morale della ragionevolezza ricorrendo alla teoria del "principio di motivazione morale" di Scanlon,<sup>20</sup> che postula quale base dell'atteggiamento morale il desiderio di giustificare il proprio comportamento con ragioni che non possano essere respinte se non irrazionalmente. Questo desiderio ha vari gradi, potendo essere il semplice desiderio di un oggetto oppure il desiderio che dipende da un qualche principio, ma il vertice è rappresentato dal desiderio che dipende da una "concezione", e questo sarebbe esattamente il caso della ragionevolezza. A parte l'annotazione della flebilità teoretica di tale fondazione psicologica, ciò che risulta interessante è la messa in chiaro di quale sia la concezione che, a dire di Rawls, starebbe a fondamento della ragionevolezza: si tratta, per sua aperta ammissione, dell'ideale politico "di cittadinanza, così come lo caratterizza la giustizia come equità",<sup>21</sup> ovvero della concezione che Rawls stesso fa risalire al liberalismo politico. Certamente non può sfuggire la palese contraddizione con l'obiettivo dichiarato di rinvenire un criterio di giustizia svincolato da ogni dottrina comprensiva, ma ciò che qui conta rilevare è il fatto che Rawls, in seconda battuta e quasi a voler depotenziare questa contraddizione, non affida il fondamento della concezione politica liberale da cui dipende la ragionevolezza alla argomentazione teoretica, ma allo spirito del tempo presente, all'atteggiamento culturale oggi diffuso.

Se ci chiediamo [...] come i desideri dipendenti da principi e da concezioni diventino, innanzitutto, elementi dell'insieme motivazionale di una persona, la risposta superficiale proposta nel testo è che sono ricavati dalla cultura politica pubblica. Ciò fa parte dell'idea di pubblicità. Come queste concezioni e

<sup>20</sup> T. M. SCANLON, *Contractualism and Utilitarianism*, in A. SEN, B. WILLIAMS (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 (tr. it. *Utilitarismo e oltre*, il Saggiatore, Milano 1984).

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 86.

questi ideali entrino nella cultura pubblica e spesso vi rimangono è una storia diversa, e molto lunga".<sup>22</sup>

La base della ragionevolezza è data semplicemente da "credenze generali"<sup>23</sup> prevalenti nell'opinione pubblica in un certo momento storico, con il che non sarebbe azzardato osservare che Rawls, con questa funzione annessa al registro storico-culturale, ricada in qualche modo all'interno di quella dimensione contestualistica<sup>24</sup> a cui intendeva contrapporsi: la radice della concezione politica della giustizia è identificata in una ben precisa "comunità", in un *ethos* storico del tutto particolare.

Stando così le cose, possiamo passare alle nostre conclusioni. Ci pare evidente che in Rawls l'elemento antropologico primario sia quello rappresentato dal versante della libertà che si declina secondo la razionalità del proprio vantaggio individuale, e che la ragionevolezza della reciprocità venga introdotta solo in un secondo momento, come funzione "gregaria" di tipo politico a cui, in qualche modo, la pura razionalità del vantaggio è costretta a ricorrere per ottenere una più adeguata tutela. E che la ragionevolezza sia antropologicamente inessenziale, ancorché politicamente necessaria, è bene illustrato dal suo fondamento, per così dire, "storico-psicologico". Il risultato che alla fine appare è quello di una concezione dell'uomo come di un individuo costitutivamente isolato, e della comunità come di qualcosa a lui ultimamente estrinseco. Per Rawls, il soggetto umano è qualificato da una irrelata solitudine acquisitiva, in cui l'altro uomo è in prima istanza il potenziale e pericoloso concorrente che potrebbe insidiare l'acquisizione ricercata e perseguita. Per tale motivo può comparire solo se viene ammesso, e viene ammesso solo nella misura in cui risulti in qualche modo collaborativo e quindi vantaggioso. Il duro compito di operare questa ammissione è riservato alla virtù della ragionevolezza, che deve generare reciprocità – ossia collaborazione per il vantaggio di entrambi – e che, per tale motivo, più che come fonte della giustizia potrebbe essere definita come distributrice del necessario sacrificio a cui ogni individuo isolato è indotto dalla paura dell'altro come concorrente e dalla speranza di ottenere, comunque, una quota significativa del proprio vantaggio. Ribadisco: un ammirevole schema hobbesiano.

<sup>22</sup> J. RAWLS, *LP*, p. 324, nota 33.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>24</sup> Su ciò cfr. A. HONNETH (Hrsg.), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 1993.

## RAWLS, LE COMUNITÀ E LE VIRTÙ

GIACOMO SAMEK LODOVICI\*

Una critica al liberalismo, che ricorre spesso nei testi degli autori comunitaristi e degli autori della *Virtue Ethics*<sup>25</sup> (non sempre questi pensatori appartengono a entrambi i gruppi), gli contesta di aver misconosciuto o comunque trascurato o almeno minimizzato l'importanza, per la fioritura e la vivibilità di una società, della presenza al suo interno sia delle virtù dei cittadini sia di comunità umanizzatrici – in primis la comunità familiare – che le fanno sbocciare. Come è stato più volte rilevato,<sup>26</sup> per molti motivi che non si possono qui riportare,<sup>27</sup> le società liberali sprovviste di queste (e altre) risorse prepolitiche sono soggette al deterioramento e non di rado alla degenerazione.

Dunque, se, per far fronte a una società di soggetti ritenuti sempre o quasi sempre autointeressati, un certo liberalismo procedurale (che però – si noti – non è l'unico liberalismo esistente) ha cercato di individuare i meccanismi costituzionali e giuridici grazie ai quali una società riesca a fare a meno delle virtù dei singoli,<sup>28</sup> in alcuni autori liberali o vicini al liberalismo è di recente maturata la consapevolezza circa l'importanza di irrorare le liberaldemocrazie con le virtù civili e/o circa l'importanza delle comunità prepolitiche.<sup>29</sup>

A questa consapevolezza ha contribuito anche Rawls, prima di molti altri autori liberali, e già in *Una teoria della giustizia*, dunque prima ancora<sup>30</sup> che il comunitarismo recente cominciasse ad argomentare le sue critiche al libera-

\* giacomo.sameklodovici@unicatt.it, Università Cattolica di Milano, Dipartimento di Filosofia, Largo Gemelli 1, 20123 Milano, Italia.

<sup>25</sup> Cfr. per esempio A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Feltrinelli, Milano 1988, e M. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994. Altri svariati esempi in G. SAMEK LODOVICI, *Il ritorno delle virtù. Temi salienti della Virtue Ethics*, ESD, Bologna 2010, pp. 13-40.

<sup>26</sup> Cfr. già E. W. BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione* (1967), in *Id.*, *Diritto e secolarizzazione. Dallo Stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Roma-Bari 2007, specialmente pp. 52-54. Recentemente cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La socialità del bene. Riflessioni di etica fondamentale e politica su bene comune, diritti umani e virtù civili*, ETS, Pisa 2017, pp. 255-300 e P. J. DENEEN, *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven-London 2018, per es. pp. 166-178.

<sup>27</sup> Perciò cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La socialità del bene*, cit., pp. 257-277.

<sup>28</sup> Come si prefigge, per esempio, già I. KANT (ma non possiamo qui fare tutte le debite precisazioni) in *Per la pace perpetua*, in *Id.*, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1995<sup>3</sup>, pp. 312-313.

<sup>29</sup> Per esempio Habermas, Macedo e Galston, cfr. G. SAMEK LODOVICI, *La socialità del bene*, cit., pp. 119-120, 249-250, 277-280, 291-295. Su emozioni e società liberale cfr. M. NUSSBAUM, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, il Mulino, Bologna 2014.

<sup>30</sup> Cfr. P. BERKOWITZ, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, Princeton University Press, Princeton 1999, p. 24.

lismo, cosicché bisogna scagionarlo dall'accusa menzionata all'inizio del presente contributo.<sup>31</sup>

È vero che il suo concetto di virtù è parziale<sup>32</sup> e alla sua ideazione della società giusta si possono rivolgere varie critiche,<sup>33</sup> e certamente egli insiste specialmente sulle regole di giustizia, a cui attribuisce una valenza positiva eccessiva.<sup>34</sup>

Ma egli mette a tema<sup>35</sup> anche l'importanza sia del carattere e delle virtù<sup>36</sup> – non solo quelle politico-civili dei cittadini e dei governanti, ma anche quelle relative all'autocoltivazione morale del sé che riguarda la vita non politica –, sia delle comunità.

Così egli smussa la sua concezione generale della società, pensata in modo sostanzialmente individualistico come «impresa cooperativa per il reciproco vantaggio»,<sup>37</sup> e la sua teoria politica, da lui definita «una concezione della giustizia che ha una base teorica individualista».<sup>38</sup>

Lo spazio qui disponibile non consente di documentare appieno questa affermazione, ma valgano almeno i seguenti riferimenti.

Già *Una teoria della giustizia* (1971) dedica diverse pagine<sup>39</sup> al ruolo e all'importanza delle associazioni e comunità, in primis la comunità familiare, partendo dalla convinzione che «la struttura fondamentale di una società bene-ordinata comprende la famiglia», nella quale «il bambino giunge ad amare i propri genitori soltanto se essi dimostrano prima di amarlo». Amare un'altra persona significa «non solo preoccuparsi delle sue esigenze e dei suoi bisogni, ma anche confermare il suo senso del proprio valore personale», cosicché il bambino, grazie all'amore e all'incoraggiamento dei genitori verso i suoi vari sforzi nella crescita, nella comunità familiare arriva a «muoversi con sicurezza nell'ambiente che lo circonda» e «ciò incoraggia la sua intraprendenza e lo

<sup>31</sup> Cfr. J. ALAVA KABARI, *Rawls, Political Liberalism, and Moral Virtues*, Loyola University of Chicago, Chicago 2009.

<sup>32</sup> Per lui «le virtù sono sentimenti, e cioè famiglie di disposizioni e inclinazioni», J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 168 e similmente p. 359 (d'ora in poi TG nelle note).

<sup>33</sup> Cfr. la rassegna bibliografica curata da G. Bonvegna sul numero di «Acta Philosophica» che il lettore ha in mano.

<sup>34</sup> Cfr. per es. J. RAWLS, TG, p. 210. Rawls ha in seguito smussato questa tesi, per esempio in J. RAWLS, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 184 e *ibi*, nota 48 (d'ora in poi GE nelle note).

<sup>35</sup> Cfr. anche P. BERKOWITZ, *Virtue and the Making of Modern Liberalism*, cit., pp. 24-27 e J. ALAVA KABARI, *Rawls, Political Liberalism, and Moral Virtues*, cit.

<sup>36</sup> Cosa poco colta nella critica a Rawls per esempio di M. SANDEL, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, cit., *passim*.

<sup>37</sup> J. RAWLS, TG, p. 22.  
<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 226; cfr. anche p. 225 e 425. Una critica in M. RHONHEIMER, *The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason, Rawls's "Political Liberalism" Revisited*, «The American Journal of Jurisprudence», 50 (2005), pp. 1-70.

<sup>39</sup> In particolare i §§ 70-71 e l'incipit del 75.

spinge a mettere alla prova le sue capacità in formazione, stimolato costantemente dal loro affetto e dal loro appoggio», grazie ai quali «Gradualmente acquisisce diverse abilità».<sup>40</sup>

In *Un riesame dell'idea di ragione pubblica* (1997) Rawls afferma «l'interesse dello stato per la famiglia e la vita umana», e «l'interesse del governo al sostegno e alla regolazione [...] delle istituzioni necessarie a riprodurre nel tempo la società politica», ed afferma che tra tali istituzioni «rientrano la famiglia» e «le istituzioni che si occupano della cura e dell'istruzione dei bambini». E dice che «il lavoro riproduttivo è [...] un lavoro socialmente necessario», perciò la famiglia viene qui da lui considerata «una parte della struttura di base [della società] perché uno dei suoi ruoli principali è [appunto] fare da cardine della produzione e riproduzione ordinata della società».<sup>41</sup>

Concetti ribaditi in *Giustizia come equità* (2001), dove Rawls scrive che «Una struttura di base giusta assicura [...] la giustizia di sfondo» di una società ed è «oggetto primario della giustizia politica»; ora «la famiglia fa parte della struttura di base» e suo compito è «la riproduzione ordinata della società», nonché «allevare i figli e prendersene cura in modo ragionevole ed efficiente, garantendo il loro sviluppo morale».<sup>42</sup>

Ma, già in *Una teoria della giustizia*, sono per lui preziose anche altre comunità e associazioni, che possono svariare in una vasta gamma di casi, fino anche a «includere la comunità nazionale nel suo complesso», perché in esse si sviluppa quella «moralità associativa», il cui contenuto «è caratterizzato dalle virtù di cooperazione: quelle della giustizia, dell'equità, della fedeltà e della fiducia, dell'onestà e dell'imparzialità», le quali sono benefiche anche, e considerevolmente, nella sfera sociale, quali virtù politico-civili.

Ancora, «una volta che [nel singolo] si sono sviluppati», vivendo nelle varie comunità, «atteggiamenti di amore e fiducia, e sentimenti di lealtà reciproca, allora la constatazione che noi e coloro che amiamo godiamo dei benefici di una istituzione giusta [...] tende a produrre in noi il corrispondente senso di giustizia»,<sup>43</sup> il quale è per Rawls politicamente fondamentale<sup>44</sup> ed è un tratto del carattere<sup>45</sup> acquisito.

Così, all'interno della cornice individualista da lui esplicitamente professata non è senza tensione che si trovano affermazioni in direzione ben diversa, co-

<sup>40</sup> J. RAWLS, *TG*, pp. 379-381.

<sup>41</sup> J. RAWLS, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, tr. it. in appendice all'edizione ampliata di J. RAWLS, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2012, pp. 422 e 433. Alla luce della valorizzazione rawlsiana del «lavoro riproduttivo», per M. RHONHEIMER, *The Political Ethos*, cit., pp. 45-46, non si capisce come Rawls possa dire che «una concezione politica della giustizia non richiede che la famiglia assuma una forma particolare (monogamica, eterosessuale o altro)», *ibidem*, p. 433, nota 60.

<sup>43</sup> J. RAWLS, *TG*, pp. 383, 387, 388.

<sup>42</sup> J. RAWLS, *GE*, pp. 13 e 181.

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 375 (il concetto in *TG* è espresso moltissime volte).

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 274.

me quelle fin qui menzionate o come quando Rawls afferma che una unione sociale è quella in cui «il bene di ciascuno [...] dà gioia a tutti» e quando afferma che la società è una «unione sociale di unioni sociali».

E, ancora circa il ruolo delle virtù, Rawls dice già in *Una teoria della giustizia* che l'identificazione corretta dei principi di giustizia (nella posizione originaria) richiede l'adozione di un punto di vista imparziale rispetto a se stessi, la valutazione giudiziosa degli argomenti a favore o contro un certo ipotetico principio di giustizia, e altre attività, rispetto a cui «Le virtù di giudizio, come l'imparzialità e il preoccuparsi per gli altri, rappresentano l'eccellenza dell'intelletto e della sensibilità che ci mettono in grado di eseguire bene queste cose», cioè di eseguire bene tali attività.

È vero che, come già emerge nella citazione appena fatta, le virtù sono da Rawls considerate specialmente come disposizioni a rispettare i principi di giustizia, nella loro funzione strumentale. A suo parere anche il dominio di sé si manifesta, per esempio, «nella realizzazione, attuata con facilità e buona volontà, di ciò che esigono il giusto e la giustizia».

Però ci sono alcuni spunti diversi, come quando Rawls dice che le virtù sono «forme di eccellenza [...] che si apprezzano di per se stesse», cioè per il loro valore intrinseco, non solo strumentale.

O come la menzione di azioni buone che promuovono il bene di un altro, talora «con considerevole svantaggio o rischio dell'agente», cosicché, in tal caso, «l'azione è supererogatoria». E anche la poc'anzi menzionata moralità del dominio di sé «Diventa davvero supererogatoria quando l'individuo dà prova di virtù caratteristiche quali coraggio, magnanimità e autocontrollo [...] prefissandosi obiettivi superiori conformi alla giustizia ma che siano più impegnativi del dovere e dell'obbligo. Le moralità di supererogazione, quindi, quelle dei santi e degli eroi, non contraddicono le norme di giusto e di giustizia; esse sono contraddistinte dalla volontaria adozione di obiettivi conformi a tali principi, ma estendentisi oltre ciò che essi impongono». E, ancora, «bisogna [...] che il senso di giustizia sia costantemente accompagnato dall'amore per l'umanità», e «la differenza tra il senso di giustizia e l'amore per l'umanità è che quest'ultimo è supererogatorio». <sup>46</sup>

Torniamo alle già sopra menzionate virtù politico-civili.

Col passare degli anni seguenti a *Una teoria della giustizia*, a Rawls si è vieppiù chiarito il ruolo imprescindibile delle virtù politico-civili ed egli, in *Liberalismo politico*, spiega che nella società giusta è necessaria una «sensibilità morale» che include, per esempio, «la disponibilità [...] a proporre equi termini di cooperazione [...] nonché ad attenervisi», «il riconoscere gli oneri del giudizio» e la «volontà di essere pienamente cittadini», <sup>47</sup> e sono necessarie alcune «grandissime virtù» come «la tolleranza, il rispetto reciproco e il senso dell'equità e

<sup>46</sup> *Ibidem*, pp. 427, 430, 422, 358, 392, 431, 361, 392, 390.

<sup>47</sup> J. RAWLS, *LP*, pp. 76 e 80.

della convivenza civile», la «disponibilità ad andare incontro agli altri»,<sup>48</sup> e «la disponibilità a onorare il dovere (morale) di comportamento civile».

Pertanto, il liberalismo di Rawls afferma «la superiorità di certi tipi di carattere morale e incoraggia certe virtù morali», promuovendo un assetto politico-giuridico che «prende misure per rafforzare le virtù della tolleranza e della fiducia reciproca» e «quei modi di pensare e sentire che consolidano l'equa cooperazione sociale».

Di più, per Rawls si può convenire col repubblicanesimo classico circa la tesi per cui, per la conservazione dei diritti e delle libertà fondamentali, i cittadini «devono possedere» le «virtù "politiche" in misura sufficiente ed essere disposti a partecipare alla vita pubblica», visto che senza queste virtù e senza un'ampia partecipazione alla vita democratica, e a maggior ragione e «con assoluta certezza se c'è un ritiro generalizzato a vita privata, anche le istituzioni meglio congegnate cadranno in mano a gente che cerca di dominare e imporre la propria volontà attraverso l'apparato statale». Insomma, la «sicurezza delle istituzioni democratiche richiede la partecipazione attiva dei cittadini che possiedono le virtù politiche».<sup>49</sup>

Concludiamo di nuovo con *Giustizia come equità*. Rawls afferma che uno dei requisiti di un assetto costituzionale stabile «è che le sue istituzioni di base incoraggino le virtù della vita politica: ragionevolezza, senso dell'equità, spirito di compromesso e prontezza nel venire incontro agli altri», nonché la virtù della «volontà di onorare il dovere del civismo pubblico». Così, nella concezione liberale di Rawls «lo Stato si preoccupa della loro [dei figli] educazione perché ha a cuore il loro ruolo di cittadini futuri e [...] che sviluppino le virtù politiche».

Ma queste virtù «non dipendono solo dalle istituzioni politiche e sociali esistenti» e «costituiscono un grande bene pubblico» e «fanno parte del capitale politico sociale», dove il termine capitale viene usato da Rawls perché tali virtù «si costruiscono lentamente nel tempo» e, come il capitale, «possono [...] deprezzarsi e vanno continuamente rinnovate riaffermandole e praticandole giorno dopo giorno».

Ancora, per Rawls le virtù politiche «specificano l'ideale del buon cittadino democratico» e sono «quegli aspetti del carattere morale che sono importanti per garantire una struttura di base giusta e durevole nel tempo».

Peraltro, Rawls menziona anche altre virtù: per esempio le virtù che «rappresentano l'eccellenza della facoltà morale del senso di giustizia» e implicano, tra l'altro, «la capacità di essere imparziali e quella di assumere un punto di vista più ampio e inclusivo, nonché una certa sensibilità agli interessi e alla situazione di altre persone».<sup>50</sup>

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 113, 145, 150 (cfr. anche p. 177).

<sup>49</sup> *Ibidem*, pp. 203, 177-178, 187.

<sup>50</sup> J. RAWLS, *GE*, pp. 175, 130-132, 158-159, 190. Manca lo spazio per menzionare altri passi sulle virtù presenti in questo testo, per esempio alle pp. 141, 211 e 216.