

“IL PIÙ RAGIONEVOLE PER NOI”: L’EREDITÀ RAWLSIANA NEL XXI SECOLO

ALESSANDRO FERRARA

Dipartimento di storia, patrimonio culturale, formazione e società

University of Rome Tor Vergata

Alessandro.Ferrara@uniroma2.it

ABSTRACT

In this paper, two most valuable aspects of Rawls's legacy in the 21st century are argued to consist of a) his post-1980 situated normative standard captured by the phrase “the most reasonable for us” and b) his view of liberal-democratic legitimacy as centered around consent on the constitutional essentials (“legitimation by constitution”). The normative models and assumptions underlying *A Theory of Justice* and *Political Liberalism* are contrasted, the rationale for rethinking liberal legitimacy is reconstructed, and the originality of Rawls's new normative standard is highlighted with reference both to classical political philosophy and the post-Wittgensteinian philosophical horizon.

KEYWORDS

Justice as Fairness, Reasonability, Legitimacy, Political Liberalism, Exemplarity, Rawls.

È un onore per me poter partecipare a questo numero speciale di *Etica & Politica / Ethics & Politics* dedicato alla figura di John Rawls – forse il più grande filosofo politico del ventesimo secolo, di sicuro il più creativo fra quelli di ispirazione normativa – e poter porre in luce l'attualità e la valenza rivoluzionaria della sua eredità filosofica nel ventunesimo secolo.

Inizialmente, il compito di tracciare i contorni del contributo di Rawls alla filosofia politica in maniera accessibile a chi non abbia una familiarità previa con la sua opera ma, al tempo stesso, sufficientemente informativa per coloro che l'abbiano, mi è sembrato talmente arduo da indurmi a disperare di esserne all'altezza. Riflettendo più attentamente, tuttavia, ho tratto incoraggiamento dalla considerazione che forse la portata stessa del suo contributo alla conversazione filosofica intorno a cosa significhi vivere in una società giusta – una conversazione che ha il suo avvio con *La repubblica* di Platone ed è ancora in corso – poteva in qualche modo facilitarmi il compito.

NORMATIVISMO DEONTOLOGICO E CONTRATTUALISMO: UNA DOPPIA RINASCITA

Nato a Baltimore, negli Stati Uniti, esattamente un secolo fa, istruito a Princeton e ad Oxford, John Rawls è autore di innumerevoli pubblicazioni ma essenzialmente di due grandi libri: *A Theory of Justice* (1971) e *Political Liberalism* (1993). Questi due libri differiscono notevolmente, come vedremo, nel loro modo di affrontare una sfida comune. A partire dalla modernità, ci troviamo a vivere in società in cui non è né facile né probabile che i conflitti fra interessi o valori contrapposti possano essere risolti appellandosi a una concezione condivisa del bene. Abbiamo pertanto bisogno di un metodo o di una procedura per risolvere questi conflitti in una maniera accettabile a contendenti che adottano prospettive valutative diverse e spesso in contrasto. Inoltre, in entrambe le opere Rawls auspica che tale metodo o procedura risulti accettabile ai contendenti per ragioni di principio, ovvero per il suo riflettere la giustizia, non per ragioni prudenziali o perché appare conveniente, come accade invece in un contratto hobbesiano. “Giustizia come equità” è il nome proprio con cui Rawls designa la concezione della giustizia che a suo avviso meglio può assolvere questa funzione.

Spesso acclamata per aver resuscitato la filosofia politica normativa dal letargo in cui era caduta a partire dalle *Considerations on Representative Government* (1861) di John Stuart Mill, e per eguagliare *Leviathan* di Hobbes (1651) e i *Two Treatises of Government* (1689) di Locke come vette esemplari e classiche della riflessione sulla politica nella lingua inglese, *A Theory of Justice* conobbe un impatto senza precedenti. Durante i decenni immediatamente precedenti la filosofia politica normativa, ritenuta da molti sorpassata dalla scienza della politica e dalla storia del pensiero politico, era stata definita “materiale da sepoltura” (“a matter for burial”) da Leo Strauss nel 1954.¹ Ma *Una teoria della giustizia* rappresentò invece il punto di inizio di un formidabile contropiede normativo. La domanda “Che cosa è una società giusta?” venne istantaneamente rimessa all'ordine del giorno, re-inclusa fra le grandi domande degne di considerazione. Cosa ancora più importante, la domanda ricevette una risposta talmente originale, da sospingere sulla difensiva l'influente e forse egemonica tradizione del “realismo politico”. Chi intendeva la politica come perseguimento razionale dei propri scopi adesso era sollecitato a previamente chiarire quali fra i tanti possibili scopi può valere la pena perseguire.

E inoltre, nel fornire una nuova risposta alla domanda “Che cosa è una società giusta?”, *Una teoria della giustizia* scosse l'egemonia di una consolidata tradizione utilitarista, ampiamente dominante nel mondo anglofono, e riportò al centro dell'attenzione una risposta non consequenzialista, ma invece deontologica e kantiana:

¹ L. Strauss, “What is Political Philosophy?”, *Journal of Political Philosophy*, 1957, 19, 3, 346 [343-368].

una società giusta è una società la cui struttura di base opera sulla base di principi giusti. E quali principi sono giusti? Riprendendo e rinnovando a fondo la tradizione del contratto sociale, Rawls considera giusti quei principi che sarebbero scelti da attori razionali i quali nel corso di un esperimento mentale – denominato “la posizione originaria” e mirato a sostituire lo “stato di natura” della teoria contrattualistica primo-moderna – deliberino, dietro un velo di ignoranza, allo scopo di delineare la struttura fondamentale della società, ossia “il modo in cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale”.²

Da un punto di vista metodologico, la deliberazione nella posizione originaria comporta, secondo Rawls, il costante raffrontare i principi e costrutti filosofico-morali via via enunciati con i nostri giudizi morali concreti finché non venga raggiunto un *equilibrio riflessivo*, in cui tutti i principi di giustizia provvisoriamente adottati si accordano con tutti i nostri giudizi ponderati aventi ad oggetto le conseguenze ed applicazioni di tali principi.³ È inoltre importante notare che le parti contraenti, nella posizione originaria, intrattengono fra loro una certa relazione, descritta nella sezione dedicata a “Le circostanze di giustizia”,⁴ fra le quali è incluso l'assunto di una moderata scarsità. Riguardo alla relazione che intercorre fra gli attori impegnati nella deliberazione, il punto cruciale è che questi attori, dotati per ipotesi di bisogni e necessità ampiamente simili ma di piani di vita e concezioni del bene radicalmente diverse, “non si interessano vicendevolmente agli affari degli altri”.⁵ Ciò non implica che i loro fini siano egoistici – possono esserlo come non esserlo – ma che gli attori non nutrono alcuna propensione verso il favorire o ostacolare gli uni i piani degli altri. Semplicemente ignorano ovvero tollerano gli interessi altrui ma non sono disposti a sacrificare i propri interessi a beneficio altrui.

Fra le circostanze di giustizia, un altro importante fattore è il “fatto del pluralismo” ovvero l'esistenza di una pluralità di concezioni del bene inconciliabili. Una società moderna non dispone di una concezione del bene a cui siano riconducibili tutte quelle più parziali: al suo interno, come abbiamo anticipato in apertura, le questioni di giustizia devono ricevere risposte accettabili per individui che sottoscrivono concezioni del bene *differenti*.

Inoltre, al fine di generare una “scelta *unanime* di una particolare concezione della giustizia”⁶ la deliberazione ha luogo dietro un *velo di ignoranza*, cioè senza informazioni riguardo al proprio posto nella società, al proprio piano di vita, alle

² J.Rawls, *A Theory of Justice* (1971). Revised edition (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), tr. it. U.Santini, a c. S.Maffettone, *Una teoria della giustizia* (Milano: Feltrinelli, 2004, 9a ed.), 24. D'ora in avanti questo testo verrà citato come TG.

³ TG, 56-58.

⁴ TG, 117-120.

⁵ TG, 119.

⁶ TG, 128.

circostanze della vita economica e politica della propria società, o della generazione di cui si fa parte.⁷ Tuttavia, si suppone che le parti siano a conoscenza dei “fatti generali che riguardano la società umana”, dei “problemi politici e i principi della teoria economica” e delle “basi dell’organizzazione sociale e le leggi della psicologia umana”.⁸ In questa fase del pensiero di Rawls, la deliberazione veniva concepita entro il quadro di riferimento della *rational choice*.

Infine, nella posizione originaria le diverse concezioni della giustizia sono comparate a coppie.⁹ La giustizia come equità, propugnata da Rawls, con i suoi due principi, è soppesata in un confronto con forme diverse di utilitarismo, con il perfezionismo ed anche con altre cosiddette teorie miste. Non è qui possibile approfondire ulteriormente questi aspetti della teoria di Rawls. Piuttosto, richiamerò il contenuto di quanto prodotto dalla deliberazione nella posizione originaria. Secondo Rawls, le parti converrebbero sulla preferibilità del concepire la struttura di base di una società giusta come ispirata dai due principi della giustizia come equità. Il primo principio afferma che

Ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti.¹⁰

Il secondo principio afferma che

Le ineguaglianze economiche e sociali devono essere:

- a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio di giusto risparmio, e
- b) collegate a cariche posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità.¹¹

Esiste infine una priorità lessicale del primo principio rispetto al secondo: in una società giusta la libertà non può mai essere bilanciata con altro che non sia la libertà stessa.¹²

DA UNA TEORIA DELLA GIUSTIZIA A LIBERALISMO POLITICO

Per quanto innegabilmente e sorprendentemente innovativa in ragione del suo resuscitare l’interrogativo normativo della filosofia politica classica intorno alla giustizia e del riconcettualizzare questo interrogativo lungo linee deontologiche e non

⁷ TG, 125-126.

⁸ TG, 126.

⁹ TG, 115.

¹⁰ TG, 255.

¹¹ TG, 255.

¹² TG, 255.

più utilitariste, nonché a motivo del suo riformulare dalle fondamenta il contrattualismo moderno, *Una teoria della giustizia* spingeva al limite estremo – grazie al suo incorporare ciò che allora Rawls chiamava il “fatto del pluralismo” – uno schema di pensiero che però, nonostante tutto, rimaneva ancora interno alla filosofia normativa fondazionale. Prendendomi la libertà di usare il linguaggio delle recensioni cinematografiche, quella che ci viene offerta è una trama abbastanza scontata e tradizionale: filosofo elabora standard normativo per giudicare il mondo, lo giustifica come superiore rispetto ad altri standard concorrenti, e si attende che tutti noi conveniamo con lui.

Nelle pagine che seguono, fedele alla implicita promessa di chiarire la nozione de “il più ragionevole” evocata nel titolo, avanzo la tesi che il nucleo centrale del rivoluzionario contributo di Rawls alla filosofia politica normativa del tardo ventesimo secolo consiste nel suo spingersi *oltre* questo modello, sopra ricostruito, in una misura che non trova eguali fra nessuno dei suoi sodali nell'impresa filosofico-politica liberale e normativa, ivi inclusi Habermas e Dworkin. Se *Una teoria della giustizia* è innovativa all'interno di un paradigma classico, *Liberalismo politico* rivoluziona il paradigma stesso. Il secondo Rawls affronta con pieno successo la sfida del ripensare la normatività entro un orizzonte filosofico nuovo, aperto nella prima metà del ventesimo secolo da Wittgenstein – un orizzonte entro il quale appare futile il cercare di “superare” la pluralità di universi di significato localmente condivisi tramite l'appello a un qualche fondamento trans-locale.¹³

Visto in retrospettiva, tuttavia, il nuovo orizzonte aperto da Wittgenstein ha prodotto più che altro uno stallo filosofico. Ha prodotto un contesto popolato o da fondazionalisti di vario genere (realisti, fenomenologi, teorici della scelta razionale, filosofi della mente, ecc.) che negano l'esistenza del problema o da contestualisti radicali che rinunciano a qualsiasi forma di validità trans-contestuale e si limitano a ricostruire la normatività di codici localmente prevalenti. *Liberalismo politico* ci libera da questo stallo offrendo un modello di normatività che, come una fiaccola filosofica, proietta la sua luce ben oltre la filosofia politica.

¹³ Rawls cita raramente Wittgenstein e, in riferimento alle *Ricerche filosofiche*, si limita a richiamare l'argomento contro ogni postulazione di “certe esperienze speciali allo scopo di spiegare il modo in cui distinguiamo la memoria dalle immagini, le credenze dalle supposizioni” (TG, 454), un argomento che riecheggia nel suo escludere che “criteri normativi *antecedenti*” possano validare una teoria della giustizia. Ma sicuramente ha costantemente avuto presente la teorizzazione wittgensteiniana sia attraverso un confronto diretto, sia attraverso la sua lunga frequentazione del mentore Norman Malcolm e del collega ed amico Burton Dreben. Sulla presenza di presupposti wittgensteiniani nel secondo Rawls, rimando a A.Ferrara, “What the controversy over ‘the reasonable’ reveals: On Habermas's *Auch eine Geschichte der Philosophie*”, *Philosophy & Social Criticism*, 2021, online first, 12-13. Più in generale, a proposito dell'influenza di Wittgenstein su Rawls, si veda la voce “Ludwig Wittgenstein”, a firma M.O'Neill, in J.Mandle e D.A.Reidy, a cura di, *The Cambridge Rawls Lexicon* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 878-891.

Per chiarire in che senso ciò sia vero, occorre in primo luogo rispondere alla domanda: cosa c'era di sbagliato in *Una teoria della giustizia*? Alla fine di un lungo periodo di transizione, che si è esteso durante il decennio degli anni Ottanta, e che non posso qui ripercorrere,¹⁴ due aspetti dell'argomentazione presentata nella sua prima grande opera appaiono a Rawls irrealistici e inadeguati. Di questi due aspetti irrealistici e inadeguati siamo informati dall'autore stesso.

Il primo elemento problematico è menzionato nella "Introduzione" originaria a *Liberalismo politico*. Dopo aver distinto il fatto del pluralismo dal neo-coniato "fatto del pluralismo ragionevole", Rawls osserva che "il fatto della pluralità delle dottrine comprensive ragionevoli ma incompatibili dimostra che l'idea di società bene ordinata associata alla giustizia come equità, così come usata in *Teoria*, è irrealistica".¹⁵ Un mutamento profondo è intervenuto. Per rilevarlo, utilizziamo come cartina di tornasole il caso dell'utilitarismo. In *Una teoria della giustizia* ci si attendeva che le parti, nella posizione originaria, unanimemente scartassero i principi di giustizia utilitaristi a favore invece dei due principi della giustizia come equità. La nuova idea, invece, è che nella misura in cui una dottrina comprensiva utilitarista soddisfa lo standard di essere "almeno ragionevole", ossia di essere adottabile da leali operatori rispettosi degli oneri del giudizio, non può essere affatto scartata, ma deve essere tenuta in conto, come una delle varie dottrine comprensive con cui una "concezione politica della giustizia", in grado di coagulare un consenso per intersezione, deve risultare compatibile.

Il secondo elemento problematico è menzionato nella nota 7 della Lezione 2 di *Liberalismo politico*, dove Rawls descrive l'idea che "la teoria della giustizia è parte di quella della decisione razionale" come "un puro e semplice errore".¹⁶ La nozione normativa del "razionale" certamente conserva un ruolo autonomo e importante all'interno di una concezione *politica* della giustizia, ma la giustizia come equità (adesso riconcepita come una concezione *politica* della giustizia) "cerca di esporre principi di giustizia *ragionevoli*". A differenza di quanto altri filosofi politici, da Hobbes fino a David Gauthier, hanno tentato di fare, la giustizia come equità "non pensa minimamente di derivare tali principi [di giustizia] dal concetto di razionalità come unico concetto normativo".¹⁷

¹⁴ Su alcune tappe di questa fase di transizione, rimando ad A.Ferrara, *Justice and Judgment. The Rise and Prospect of the Judgment Model in Contemporary Political Philosophy* (London: Sage, 1999), 17-19. Per trattazioni più estese, cfr. S.Freeman, *Rawls* (London and New York: Routledge, 2007), 285-323 e S.Maffettone, *Rawls. An Introduction* (Cambridge: Polity, 2010), 189-209.

¹⁵ J.Rawls, *Political Liberalism* (1993). Expanded Edition (New York: Columbia University Press, 2005), tr.it. a c. S.Veca, *Liberalismo politico. Nuova edizione ampliata*, (Torino: Einaudi, 2012), xl. D'ora in avanti questo testo verrà citato come LP.

¹⁶ LP, 50.

¹⁷ PL, 50.

Sarebbe tuttavia riduttivo identificare la portata innovativa di *Liberalismo politico* con la pur importante rettifica e correzione di questi due punti problematici tipici della prima versione del paradigma rawlsiano. La valenza rivoluzionaria dell'eredità rawlsiana nel ventunesimo secolo va ben oltre l'affermazione che la giustizia come equità risponde non soltanto alla normatività del razionale ma anche a quella del ragionevole. Non utilizzo l'aggettivo “rivoluzionaria” a cuor leggero, ma sostengo che il suo uso è pienamente giustificato dalla presenza di due ulteriori innovazioni. La prima può essere riassunta nell'espressione “legittimazione tramite costituzione”, coniata da Frank Michelman. La seconda consiste nell'introdurre lo standard normativo de “il più ragionevole”, non a caso ripreso nel titolo.

LEGITTIMAZIONE TRAMITE COSTITUZIONE

Iniziamo con la trasformazione posta in essere dalla “legittimazione tramite costituzione”. Il liberalismo politico è una risposta complessa a una domanda leggermente diversa dalla domanda “che cos'è una società giusta?”. Questa nuova domanda, sollevata all'inizio del testo, recita: “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?”.¹⁸

La risposta, in estrema sintesi, è che la stabilità può essere combinata con istituzioni giuste se, in primo luogo, in una società bene ordinata “ognuno accetta, e sa che tutti gli altri accettano, esattamente gli stessi principi di giustizia”, ovvero ognuno accetta una concezione politica della giustizia, non comprensiva e pubblicamente riconosciuta; in secondo luogo, se la struttura fondamentale di tale società (“le maggiori istituzioni politiche e sociali”, combinate in un sistema di cooperazione) è pubblicamente e giustificatamente ritenuta soddisfare quei principi; e se, in terzo luogo, i suoi cittadini “obbediscono in genere alle istituzioni di base della società, che considerano giuste”.¹⁹ Queste tre condizioni possono essere soddisfatte se si coagula, e dura nel tempo, un consenso per intersezione intorno ai principi di fondo di una concezione politica della giustizia sottoscritta dai cittadini per ragioni di principio legate alle loro diverse concezioni comprensive del bene.

Infine, il consenso per intersezione non va confuso, si affretta a chiarire Rawls, con l’“idea di consenso in uso nella politica di tutti i giorni”.²⁰ Diversamente dalla comune pratica della mediazione politica, ossia del cercare un compromesso politico individuando un comune denominatore in grado di bilanciare fini e interessi politici contrapposti e di farli incontrare a metà strada, la giustizia come equità cerca

¹⁸ LP, 5.

¹⁹ LP, 34.

²⁰ LP, 37.

una “validazione” in maniera in primo luogo “autonoma” (*in a freestanding way*), attraverso un'argomentazione filosofica. La posizione originaria, in questo contesto, acquista il nuovo ruolo di “artificio espositivo” (*device of representation*)²¹ che ci permette di delineare una concezione politica della giustizia. Se assolviamo bene questo compito “costruttivista”, possiamo nutrire la speranza – e non più che la speranza – che un consenso per intersezione venga in seguito a materializzarsi intorno a tale concezione politica della giustizia e permetta in tal modo ad istituzioni giuste di raggiungere non già una qualsivoglia stabilità, ma una “stabilità per le giuste ragioni”.²²

Persino all'interno di una società bene ordinata, tuttavia, persiste la necessità di valutare l'operato delle istituzioni e delle autorità: l'esercizio legittimo del potere coercitivo deve poter essere distinto da forme arbitrarie di tale esercizio. Il liberalismo politico aggiorna e arricchisce la tradizione che, a partire da John Locke, identifica il tratto distintivo del governo legittimo con il consenso dei governati.

Di fatto, in *qualsiasi* società, per quanto bene-ordinata, “il potere politico è sempre un potere coercitivo sostenuto dall'uso di sanzioni da parte del governo, perché solo il governo ha l'autorità di usare la forza per far rispettare le sue leggi”.²³ Ciò che distingue questo uso della forza dalla oppressione arbitraria è la percezione, condivisa dai cittadini di un regime democratico costituzionale, che “il potere politico, in ultima istanza, è potere del pubblico, cioè dei cittadini liberi e uguali in quanto corpo collettivo”.²⁴

Questa distinzione riflette certamente il lodevole proposito, da parte di una filosofia politica normativa, di tenere distinti il piano fattuale del potere arbitrario e quello dell'autorità legittima, ma certamente non implica, né può garantire, che individualmente un cittadino non possa trovarsi nella posizione di patire la coercizione di un potere politico che opera in direzione opposta alla propria volontà. Da un lato, ciascuno di noi è eguale a tutti gli altri cittadini nel condividere il ruolo di co-partecipante alla formazione della volontà politica, attraverso le elezioni e la deliberazione democratica ma, dall'altro lato, ciascuno di noi è anche un cosiddetto “privato cittadino”, in quanto tale esposto agli effetti di un potere politico che opera in modi a proprio avviso ingiusti. Come singoli cittadini potremmo trovare dubbie o ingiuste “molte delle leggi promulgate dai legislatori cui siamo soggetti”,²⁵ o alcuni dei decreti emanati da un governo, o le sentenze pronunciate da una corte. Questa

²¹ LP, 26.

²² J.Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited” (1999), in *Political Liberalism* (1993). *Expanded Edition*, cit. n. 13, tr.it. P.Palminiello, a c. di S.Veca, “Un riesame dell'idea di ragione pubblica”, in LP, 425 (406-437).

²³ LP, 125.

²⁴ LP, 125.

²⁵ LP, 126.

possibile congiuntura pone il problema di definire la legittimità: in altre parole, impone di specificare il criterio secondo il quale specifici esercizi del potere coercitivo da parte delle autorità pubbliche possono essere considerati legittimi e non arbitrari.

A questo scopo Rawls formula il “principio liberale di legittimità”, il quale occorre in una varietà di versioni leggermente diverse. Secondo una delle versioni più ampiamente citate,

L'esercizio del potere politico è corretto, e quindi giustificabile, solo quando si accorda con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente attendere che tutti i cittadini accolgano i suoi elementi essenziali alla luce di principi e ideali accettabili per loro in quanto persone ragionevoli e razionali.²⁶

Questo modo di concepire l'autorità legittima sollecita alcune considerazioni. La formulazione utilizzata da Rawls parla attraverso ciò che *non* dice. La frase “in armonia con una costituzione” si contrappone ad altre formulazioni alternative, utilizzate in passato e ancora ampiamente diffuse. Per esempio, si contrappone all'idea, tipica delle concezioni maggioritarie e populiste nonché del “costituzionalismo politico”,²⁷ secondo cui l'autorità agisce legittimamente quando agisce “in armonia con la volontà della maggioranza, quale si è espressa nelle ultime elezioni”. Si contrappone anche ad altre concezioni del significato della legittimità, variamente influenti: ad esempio, l'idea che l'autorità agisce legittimamente quando agisce “in armonia con il sentire della gente, rilevato attraverso sondaggi affidabili”, o “in armonia con la nostra tradizione politica”, oppure ancora “in armonia con i nostri testi sacri”. Inoltre, la formula rawlsiana richiede che la costituzione sia oggetto di consenso, almeno nei suoi elementi essenziali, da parte di *tutti* i cittadini in quanto *liberi ed eguali* e sulla base di *principi ed ideali* accettabili a loro “*as reasonable and rational*”. Il consenso dei cittadini deve essere basato su considerazioni di giustizia, non su considerazioni prudenziali. Una costituzione accettata sulla base della preoccupazione per le conseguenze politiche di un eventuale conflitto può al massimo legittimare un *modus vivendi*, una società stabile di tipo hobbesiano, ma non può legittimare la struttura di autorità di una società “giusta e stabile”.

Inoltre, il principio liberale di legittimità rawlsiano risponde non soltanto a teorie della legittimità rivali, ma anche a condizioni inospitali per la democrazia, tipiche del ventesimo e del ventunesimo secolo: l'immensa estensione degli elettorati, la quale incoraggia l’“ignoranza razionale”; la complessità istituzionale delle società

²⁶ LP, 197.

²⁷ Cfr. R.Bellamy, *Political Constitutionalism. A Republican Defence of the Constitutionality of Democracy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007); J.Waldron, *Law and Disagreement*, (Oxford: Oxford University Press, 1999) and *The Dignity of Legislation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); M.Tushnet, *Taking the Constitution Away from the Courts* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

contemporanee, che influenza negativamente *l'accountability* delle autorità; il crescente pluralismo dei pubblici contemporanei; la qualità anonima dei processi comunicativi attraverso i quali si forma l'opinione pubblica.²⁸ Nuove condizioni ancora meno propizie per il funzionamento di un ordinamento democratico sono andate aggiungendosi a queste, a partire dalla fine del secolo scorso: la reazione “nativista” e populista all'intensificarsi delle migrazioni, la finanziarizzazione dell'economia, l'accelerazione del tempo sociale, la nuova mutazione della sfera pubblica ad opera dei social media, l'affermarsi di forme di governance sovranazionale non sempre collegate ad un'*accountability* democratica, e l'impatto del costante uso di sondaggi sulla percezione di legittimità delle autorità democratiche.²⁹

Se considerate nel loro complesso, queste condizioni avverse all'esercizio della autorità democratica impongono una riconsiderazione della classica nozione di legittimità democratica, centrata sul “consenso dei governati”. Non possiamo attenderci, come nel liberalismo classico, che i cittadini approvino *tutti* i dettagli dell'attività legislativa, amministrativo-esecutiva, e giudiziaria delle istituzioni democratiche. Dobbiamo accontentarci oggi di un criterio meno esigente, il quale esoneri singoli esiti di tali attività dalla giustificazione *diretta*: esisteranno sempre gruppi o categorie di cittadini per i quali qualche provvedimento legislativo, sentenza o decreto è ingiusto e coercitivo. E tuttavia il consenso dei governati può continuare a fungere da metro per valutare l'esercizio legittimo dell'autorità democratica, se e qualora venga appropriatamente riformulato come un giudizio riguardante gli “elementi costituzionali essenziali” con i quali tutti gli atti legislativi, esecutivi e giudiziari devono semplicemente essere *coerenti*. L'espressione michelmaniana “legittimazione tramite costituzione” coglie in modo conciso il cuore dell'innovazione teorica apportata da Rawls alla tradizione liberale: date le proibitive condizioni, fra le molte citate, di iperpluralismo,³⁰ complessità istituzionale, anonimità dei processi comunicativi nella sfera pubblica, ha senso cercare di deflettere “domande divisive in merito ad alternative legislative, politiche e valoriali (questa legge o linea politica merita rispetto o piuttosto disprezzo da parte di una persona assennata?), verso una domanda differente (questa legge o politica è costituzionale?), la risposta alla quale deve essere pubblicamente ovvia, o in ogni caso acquisibile attraverso modalità che

²⁸ Cfr. F.Michelman, “How Can the People Ever Make the Laws? A Critique of Deliberative Democracy”, in J.Bohman e W.Rehg, a cura di, *Deliberative Democracy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1997), 154.

²⁹ Rimando qui ad A.Ferrara, *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism* (New York: Cambridge University Press, 2014), 8-12.

³⁰ *Ibid.*, 89-92.

sono meno aperte a dispute divisive di quanto lo siano i disaccordi di merito così evitati (*deflected*)”.³¹

LA RIVOLUZIONE DE “IL PIÙ RAGIONEVOLE”

La seconda innovazione presente in *Liberalismo politico* è di una portata tale da meritare di essere menzionata nel titolo di questo lavoro: riguarda lo standard normativo de “il più ragionevole”.³² “Il più ragionevole” può acquisire pertinenza in qualunque momento, quando valutiamo una proposta legislativa, il pronunciamento di una corte costituzionale, uno schema di struttura fondamentale, un “bill of rights”, e ovviamente quando, in cerca di una giustificazione accettabile per la struttura fondamentale della società, ci confrontiamo in merito a concezioni politiche della giustizia alternative. Il modo migliore per chiarire il significato de “il più ragionevole” è ritornare alla domanda intorno a cosa renda la “giustizia come equità” la migliore base normativa per una società giusta e stabile, ricostruendo l’evoluzione interna del pensiero di Rawls su questo punto.

In *Una teoria della giustizia*, come abbiamo visto, ciò che rende la “giustizia come equità” preferibile all’utilitarismo e alle altre concezioni concorrenti è il fatto che, nella posizione originaria, attori razionali che deliberano dietro un velo di ignoranza unanimemente troverebbero più razionale fondare la struttura fondamentale della futura società sui suoi principi. In un certo senso, la loro scelta è dettata da schemi oggettivi della decisione razionale, i quali si fanno strada, per così dire, attraverso (e forse nonostante) le preferenze soggettive degli attori.

Già nel 1980, in “Kantian Constructivism in Moral Theory”, un articolo importante e molto più prossimo temporalmente a *Una teoria della giustizia* che non a *Liberalismo politico*, Rawls si libera di questo tradizionale modello normativo e ripensa radicalmente le credenziali normative della giustizia come equità, quando afferma che

What justifies a conception of justice is not its being true to an order antecedent to and given to us, but its congruence with our deeper understanding of ourselves and

³¹ F.Michelman, “Political-Liberal Legitimacy and the Question of Judicial Restraint”, *Jus Cogens*, 2019, 1, 65, tr. it. AF. Cfr. inoltre A.Ferrara e F.Michelman, *Legitimation by Constitution. A Dialogue on Political Liberalism* (Oxford: Oxford University Press, 2021).

³² Questa formulazione, a prima vista farraginoso, risponde alla necessità di rendere in italiano il grado di superlativo relativo attribuito da Rawls all’aggettivo “ragionevole” nell’espressione “the most reasonable”. Una più fluida e leggibile traduzione italiana come “lo standard del ‘più ragionevole’” scalerebbe al ribasso quel grado, facendo diventare il “più ragionevole” un mero comparativo.

our aspirations, and our realization that, given our history and the traditions embedded in our public life, it is the most reasonable doctrine for us.³³

Successivamente, nel 1993 in *Liberalismo politico*, ancora una volta la giustizia come equità viene difesa non come una concezione che attori razionali selezionerebbero entro un paniere di visioni concorrenti, bensì sulla base del suo essere, fra tutte le concezioni politiche della giustizia “almeno ragionevoli”, “la più ragionevole per noi”.³⁴

Infine, nella nuova “Introduzione”, scritta per la edizione ampliata di *Liberalismo politico* e pubblicata nel 1996, Rawls muove un passo ulteriore verso il riconciliare normatività e pluralismo ragionevole, immaginando che una società liberaldemocratica può divenire la sede di una “serie (*family*) di ragionevoli concezioni politiche liberali della giustizia”, alcune delle quali possono risultare “del tutto incompatibili” l'una con l'altra.³⁵ Tuttavia, anche nel contesto di una pluralità non più soltanto di concezioni comprensive del bene ragionevoli, ma ora anche di concezioni politiche della giustizia, tutte per definizione ragionevoli, la giustizia come equità è ancora considerata da Rawls “la più ragionevole”, a motivo del suo soddisfare al meglio, in rapporto ai suoi competitori (per esempio, versioni “politiche” dell'utilitarismo, la democrazia deliberativa discorsiva, il repubblicanesimo, ecc.), tre condizioni: a) la specificazione di certi diritti, libertà, e opportunità; b) il suo implicare una speciale priorità di queste libertà; e c) il suo includere misure che assicurano a tutti i cittadini, indipendentemente dalla loro posizione sociale, adeguate risorse per utilizzare efficacemente le loro libertà e opportunità.³⁶

Perché questo standard normativo, “il più ragionevole”, è così importante? Perché rompe un incantesimo filosofico di cui la filosofia politica occidentale è rimasta prigioniera per oltre 24 secoli, dal tempo in cui Platone formulò il suo mito della caverna ne *La repubblica*, ed inaugura una nuova prospettiva che ancora attende una piena elaborazione. Il testo platonico narra di una caverna sotterranea in cui prigionieri legati alle loro panche hanno di fronte una parete su cui delle ombre vengono proiettate da oggetti illuminati da un fuoco posizionato dietro di essi. Le ombre sono tutto ciò che ai prigionieri è dato vedere e sono scambiate per la totalità del reale, una forma di credenza che simboleggia l'opinione, mutevole e inconcludente. Uno dei prigionieri si libera, riesce ad ascendere verso il mondo esterno, e a fatica e dolorosamente acquisisce una conoscenza vera degli oggetti e del sole, la fonte di ogni luce. Decide di ritornare nella caverna ad informare i suoi compagni, ma è trattato con derisione e disprezzo per il suo essere temporaneamente incapace

³³ J.Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, 1980, 88, 519 (512-572).

³⁴ PL, 28

³⁵ LP, xix-xx.

³⁶ LP, xix.

di discernere le ombre, a causa del rapido passaggio dalla piena luce del mondo esterno alla penombra della caverna. Rischia persino di essere ucciso, quando tenta di slegare i suoi compagni al fine di rendere loro possibile percorrere la stessa ascesa fuori dalla caverna.³⁷

Molti significati metafisici, morali e di antropologia filosofica sono stati attribuiti al mito platonico della caverna, ma il suo messaggio filosofico-politico è che ha pienamente titolo a governare soltanto colui il quale, preso come rappresentante di una intera classe, ha avuto il coraggio di abbandonare la *doxa*, che prevale dentro la caverna, e ha sopportato la sofferenza che accompagna la ricerca delle vere idee e il liberarsi dagli *eidola*, e successivamente ha sopportato la sofferenza dell'essere violentemente rifiutato da coloro che, riscendendo nella caverna, ha cercato di convincere ad abbandonare le false certezze e ad abbracciare la verità delle cose. La legittimità dell'esercitare una funzione di autorità e governo poggia sulla supremazia della *episteme*, posseduta da chi governa, rispetto alla mera *doxa*.

Come Hannah Arendt ha per prima notato,³⁸ fondare il governo legittimo sul possesso della conoscenza vera - l'insegnamento profondo del mito della caverna - comporta una pericolosa ambiguità. Per un verso il mito attiva una spinta profondamente critica, anti-tradizionalista e anti-convenzionale e dunque contiene anche un potenziale trasformativo, persino messianico, senza eguali. Per l'altro verso, invece, contiene un seme di autoritarismo, incistato nel primato della visione in solitario rispetto all'agire di concerto o all'auto-definirsi insieme come collettività, nonché nella subordinazione della politica all'etica (all'idea del Bene) o, nelle versioni moderne e secolari del mito (per esempio, il marxismo e il darwinismo sociale inaugurato da Spencer), un momento di autoritarismo ancorato alla subordinazione della politica a una verità scientifica di cui qualcuno si fa interprete.

Gli oltre 24 secoli trascorsi dal tempo di Platone hanno innestato molte variazioni sul corpo di questa narrazione, ma il suo messaggio profondo non è stato minimamente intaccato. L'idea del Bene, simboleggiata dal sole, è stata nel tempo sostituita da quella della volontà rivelata di un Dio nelle religioni monoteiste, da un'antropologia della natura desiderante propria dell'essere umano, dalle leggi dell'evoluzione, dalla ragione nella storia, dalla dinamica della lotta di classe e dalla emancipazione rivoluzionaria. Sottesa a tutte queste variazioni è l'idea che la conoscenza vera, la quale precede ed è indipendente da ogni deliberazione intersoggettiva, costituisce lo standard per distinguere buona e cattiva deliberazione nella sfera pratica, nonché il fondamento dell'uso legittimo del potere coercitivo, dell'obbligo politico e di tutti gli altri concetti normativi della filosofia politica.

³⁷ Platone, *Repubblica*, 514a-517a, tr.it a cura di G.Reale e R.Radice (Milano: Bompiani, 2009), 737-743.

³⁸ Cfr. H.Arendt, "What is Authority?", in *Between Past and Future* (New York: Viking Press, 1961), tr.it. T.Gargiulo, con una introduzione di A.Dal Lago, *Tra passato e futuro* (Milano: Garzanti, 1999), 158-159.

L'ultima reincarnazione di questo approccio epistemico alla filosofia politica normativa è costituita dal programma filosofico della “giustizia come equità” quale ci viene proposto da Rawls in *Una teoria della giustizia*. Si tratta della versione più debole che si possa immaginare del mito della caverna, situata al margine estremo – per usare una metafora topologica – del modello filosofico platonico, un margine oltre il quale il modello subisce una trasformazione radicale. Infatti, in *Una teoria della giustizia* il fatto del pluralismo è già incorporato nelle cosiddette “circostanze della giustizia”: lo scopo della “giustizia come equità” è di permetterci, con i suoi due principi ordinati gerarchicamente, di costruire un ordinamento giusto pur a fronte del coesistere di idee diverse del bene dentro la caverna. E in ultima analisi la validità normativa della “giustizia come equità” deriva dal consenso di noi popolo della caverna, che unanimemente ne riconosciamo la superiorità rispetto ad altre proposte concorrenti – una premessa che ovviamente Platone mai avrebbe accettato. Però *Una teoria della giustizia* rimane ancora *dentro* il perimetro del mito della caverna, perché incorpora l'aspettativa, denunciata da Rawls stesso come “irrealistica” in *Liberalismo politico*,³⁹ che ciascuno, nella caverna, perverrà alla fine a riconoscere la superiorità della “giustizia come equità” rispetto a tutti gli altri resoconti concorrenti di ciò che esiste al di fuori della caverna – come se gli “oneri del giudizio” potessero essere miracolosamente neutralizzati da un qualche argomento filosofico.⁴⁰

Questa concezione epistemica della validità normativa e della legittimità – le cose giuste sono tali perché in ultima analisi riflettono la verità – ci permette, come un mezzo di contrasto, di misurare la portata rivoluzionaria dell'innovazione introdotta da Rawls quando considera la giustizia come equità cogente per noi non in quanto “riflette un ordine di cose antecedente e a noi dato (*it is true to an order of things antecedent to and given to us*)” – come il mondo degli oggetti all'esterno della caverna platonica – ma in quanto è congruente “con la nostra più profonda interpretazione di noi stessi e delle nostre aspirazioni (*with our deeper understanding of ourselves and our aspirations*)” e in quanto, alla luce della nostra storia e delle nostre tradizioni, è “la più ragionevole per noi”. Rimane da chiarire il senso in cui questa concezione della normatività della giustizia può essere considerata non come la negazione del mito della caverna – una negazione articolata dalla prospettiva scettica di Machiavelli e Hobbes – ma come un suo possibile arricchimento.

Ai fini di questa chiarificazione, dobbiamo soltanto immaginare che non già uno soltanto bensì un gruppo di filosofi – coloro a cui è destinato il governo della caverna – stiano ridirigendosi verso la caverna per motivazioni non dissimili da quelle

³⁹ Si veda nota 15, *supra*.

⁴⁰ Cfr. LP, 51-55.

rinvenibili nella versione canonica.⁴¹ Anche in questo caso, desiderano comunicare a tutti che cosa hanno visto e poi riformare la vita nella caverna. Non è verosimile che sulla via del ritorno che desiderino fermarsi per un attimo, davanti all'entrata della caverna, per consultarsi fra loro, scambiare qualche impressione e provare a vedere se sia loro possibile condividere un resoconto comune che poi qualcuno come portavoce esporrà a tutti? E se durante questa conversazione, che si svolge né pienamente dentro né del tutto fuori della caverna, si girasse in tondo senza addivenire a una conclusione, e cominciassero a convincersi che il loro dialogo non ha molte possibilità di produrre un unico resoconto, non si accorderebbero i filosofi per limitare il resoconto comune solo a quelle osservazioni e prescrizioni che sono oggetto di completa condivisione e per rendere queste osservazioni e prescrizioni condivise l'unica base su cui può esercitare autorità legittima nella caverna? Quanto alle osservazioni e prescrizioni che invece risultassero controverse, non sarebbero d'accordo sul bandire ogni imposizione forzosa di esse, da parte di chiunque di loro si trovasse a governare un segmento istituzionale della caverna, e sul riservare ogni discussione in merito ad esse ad ambiti particolari, non dotati di forza coercitiva, al fine di esplorare se l'area di condivisione non possa per caso essere espansa ulteriormente nel futuro?

Muoviamo un passo indietro e riflettiamo su ciò che i filosofi stanno compiendo. Dovremmo descrivere il loro convergere sulla proibizione di imporre con la forza della legge parti controverse dei loro resoconti, affinché nessuno di tali resoconti possa trionfare o soccombere a causa della contingente distribuzione del potere, come una fra le tante “opinioni” che venivano scambiate a proposito delle ombre? Certo che no, dovremmo ammettere.

Dovremmo allora descrivere la proibizione di imporre parti controverse dei resoconti con la forza della legge come un principio che i filosofi hanno *scoperto* nel mondo esterno come hanno scoperto la luce del sole? Ancora una volta, non potremmo che rispondere negativamente.

Dovremmo invece riconoscere che i filosofi, durante la loro conversazione di traverso all'entrata della caverna, non associano la propria posizione pro-pluralismo né con la *doxa* né con l'*episteme*, ma semplicemente con la più ragionevole delle opzioni per loro, ovvero con ciò che Rawls chiamerebbe il più ragionevole principio in base a cui governare la caverna, individuato dai filosofi attraverso la loro ragione

⁴¹ Questa interpretazione estensiva trova ancoramento in alcuni passaggi (519d-520a del Libro VII), in cui Platone fa discutere Socrate e Glaucone riguardo alle implicazioni del mito nel caso che una molteplicità di prigionieri, più o meno coincidente con la futura classe dirigente di filosofi, lasciasse la caverna e poi vi rientrasse. Per una versione più elaborata della lettura qui proposta, e ulteriori riflessioni sull'utilità del mito della caverna per mettere a fuoco l'operazione rawlsiana in *Liberalismo politico*, rimando a A.Ferrara, “Sideways at the entrance of the cave: A pluralist footnote to Plato”, in V.Kaul e I.Salvatore, a cura di, *What is Pluralism?* (Londra e New York: Routledge, 2020), 81-98.

pubblica. Nel corso della loro consultazione i filosofi avrebbero dato origine alla ragione pubblica e ai suoi due standard: il ragionevole e il più ragionevole.

Se questa descrizione è sensata, la normatività di ciò che è “più ragionevole per noi” – si tratti di una concezione politica della giustizia, una proposta legislativa, un programma politico – poggia non su una base epistemica, come se questo qualcosa fosse stato scoperto all'esterno della caverna, ma sul giudizio che se ne formano i soggetti deliberanti in base alla riflessione. La collocazione spaziale, di traverso all'entrata della caverna, simboleggia che “il più ragionevole” in qualche modo appartiene a due mondi – alla natura imperfetta del soggetto della giustizia e alla qualità ideale della giustizia – e li combina in un mix ottimale “per un caso singolo”.

Un'anticipazione di questa forma di normatività esemplare, in grado di affermare l'unicità piuttosto che sussumerla sotto qualcosa di altro, è rinvenibile nella figura rousseauiana del legislatore, ne *Il contratto sociale*. Secondo quanto affermato nel Capitolo 8 del Libro II de *Il contratto sociale*, quando consiglia i cittadini nella loro deliberazione, un buon legislatore non dovrebbe mirare a far loro adottare “leggi buone in se stesse”,⁴² ma piuttosto leggi adatte al popolo che alla fine dovrà ad esse obbedire. Il messaggio di Rousseau all'indirizzo del potere costituente dei cittadini è inequivoco: *Non promulgate leggi (costituzionali) che non siete adatti a rispettare*. Questo messaggio non implica che la selezione della “struttura fondamentale” non risponda a principi, sia di natura prudenziale oppure un mero riflesso delle preferenze immediate dei costituenti. Piuttosto, significa che i cittadini dovrebbero bilanciare l'ottimalità principale – un'ottimalità coincidente per Rousseau con la finalità del contratto sociale, proteggere la persona e la proprietà di ogni associato lasciando “non meno libero di prima”;⁴³ per Rawls coincidente con i due principi della giustizia come equità – con le loro esperienze storiche e cultura politica in quanto consociandi in via di darsi una costituzione. Rawls aggiunge a questo schema l’“equilibrio riflessivo” come risorsa metodologica per rendersi conto di quando un bilanciamento soddisfacente è stato raggiunto.

La normatività della giustizia come equità deriva allora non dal suo costituire l'esito di un esperimento mentale decontestualizzato, ma dal suo essere *la concezione politica della giustizia più ragionevole per noi*, dove essere “la più ragionevole” significa che, fra tutte le concezioni della giustizia “almeno ragionevoli”, è quella che realizza la miglior congruenza – testata attraverso l'equilibrio riflessivo – tra i suoi due principi, autonomamente individuati come validi (i quali vengono introdotti all'inizio e hanno semplicemente cambiato status, non sostanza, rispetto a *Una teoria della giustizia*) e quegli aspetti storici, politici, culturali rilevanti per le persone che intendono costituire un ordinamento politico.

⁴² J.J.Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), tr.it. di J.Bertolazzi, note di A.Marchili e introd. di A.Burgio (Milano: Feltrinelli, 2003), Libro II, Cap. 8, 117.

⁴³ Ibid., Libro I, Cap. 6, 79.

In sintesi: al cuore dell'eredità di Rawls per il ventunesimo secolo troviamo un approccio del tutto nuovo alla giustizia e alla legittimità, che si situa all'altezza dell'intuizione, propria della svolta linguistica inaugurata fra gli altri da Wittgenstein, intorno alla fallacia di aspirare a punti archimediti che sovrastino la normatività situata di forme di vita e giochi linguistici sempre presenti al plurale, ovvero, nel lessico di Rawls, che si situa all'altezza del “fatto del pluralismo ragionevole” e tuttavia rimane altrettanto normativo quanto gli standard e approcci del nostro passato filosofico.