

[La versione finale di questo saggio è apparsa sulla rivista  
*Problemata. Quaderni di filosofia*, 3, 2003, pp. 81-139]

## Conoscenza, azione e antropologia nella filosofia di John Rawls<sup>1</sup>

Giovanni De Grandis—Università di Torino

*The whole speculation about morality is an effort to find a way of living which man who live it will instinctively feel is good.*—Walter Lippmann

*Ethics and politics are not spectator sports.*—Onora O’Neill

### §1. Introduzione.

In questo saggio mi propongo di analizzare alcuni aspetti del pensiero di Rawls meno studiati rispetto al contenuto della sua dottrina della giustizia. Più specificamente intendo evidenziare alcuni punti salienti del suo metodo costruttivista, in particolare mi concentrerò sulle sue assunzioni filosofiche intorno alla natura dell’azione, alla sua antropologia—sia normativa sia descrittiva—al suo rapporto con la filosofia di Kant e ai suoi obiettivi pratici e teorici. In questo modo spero di fare emergere la particolarità della prospettiva filosofica di Rawls e la sua differenza nei confronti di molte impostazioni rivali. Cercherò di mostrare che il modo in cui Rawls pratica la

---

<sup>1</sup> John Rawls si è spento il 24 Novembre 2002 all’età di 81 anni. Sebbene non lo abbia mai conosciuto vorrei dedicare questo scritto alla sua memoria. Desidero inoltre ringraziare Giuliana Mancuso per avermi proposto di scrivere questo articolo, per l’incoraggiamento e la pazienza nel tollerare i miei ritardi. Sono molto grato a Pier Paolo Portinaro ed Elvio Baccarini per aver letto una prima versione del saggio, per l’incoraggiamento e i suggerimenti. Devo ringraziare mio fratello Matteo per il prezioso aiuto nel controllare i riferimenti alla versione italiana di *Una teoria della giustizia* che non mi era accessibile in Inghilterra quando ho concluso il lavoro. Infine un sentito grazie va ad Annamaria Carusi per le molte stimolanti, istruttive e divertenti conversazioni filosofiche (e non).

filosofia esprime una metaetica che si differenzia dalla maggior parte delle opzioni teoriche più note e consolidate. Il suo costruttivismo non è né una forma di soggettivismo estremo come certe versioni dell'emotivismo, né una forma di essenzialismo platoneggiante come certi tipi di intuizionismo, né una forma di contestualismo storicistico come il comunitarismo, né una forma di universalismo formalistico come certe interpretazioni del kantismo, né una forma di naturalismo riduzionista come la sociobiologia o certe interpretazioni metafisiche dell'evoluzionismo.

In positivo, nel pensiero di Rawls convivono elementi razionali e storici, contestuali e universali, sociali e soggettivi. La moralità, nella sua prospettiva, è un fenomeno ad un tempo sociale e psicologico le cui forme possibili sono limitate da presupposti di diverso genere: 1) dalle assunzioni a priori sulla natura degli agenti morali e dai valori che ne derivano (autonomia e dignità); 2) da alcuni bisogni e interessi fondamentali degli esseri umani; 3) dalla nostra sensibilità morale; 4) e dalla funzione sociale che i principi normativi devono assolvere (questo significa che un codice morale deve contribuire all'istituzione e conservazione di un'organizzazione sociale che possa far fronte con qualche possibilità di successo alle pressioni ambientali, alle tensioni interne e a normali sfide esterne)<sup>2</sup>. I contenuti specifici delle moralità particolari risentono inoltre delle condizioni storiche, sociali, economiche, ambientali e delle pressioni esterne che caratterizzano le singole

---

<sup>2</sup> Tutto questo è terribilmente vago. È ovvio che, da una parte, le forme sociali possibili logicamente sono quasi illimitate, dall'altra, qualsiasi società concepibile è vulnerabile in molti modi possibili; quello che mi interessa è sottolineare alcune costanti universali (o quasi universali) derivanti dai problemi più generali che qualsiasi società in circostanze né perfettamente favorevoli né del tutto sfavorevoli deve fronteggiare. Per fare qualche esempio, deve sviluppare una qualche strategia per risolvere e comporre le controversie interne; deve sviluppare dei criteri per distribuire compiti, risorse e responsabilità; deve elaborare dei modelli per fare fronte alle situazioni di emergenza causate dagli attriti con altre società o da eventi naturali minacciosi ecc. Questi sono esempi concreti che ci portano subito a notare che al di là di questi schemi organizzativi specifici, vi sono delle caratteristiche funzionali più basilari e meno specializzate che costituiscono a loro volta i presupposti trascendentali dell'esistenza di qualsiasi organizzazione su basi culturali e non puramente biologiche. Basti pensare alla necessità di disporre di strumenti di comunicazione (linguaggi) e di conservazione e trasmissione della memoria.

società. A questo proposito il metodo di Rawls, che intreccia in modo inseparabile la descrizione e interpretazione dell'esistente con la sua critica e la ricerca di principi normativi ideali, è una buona dimostrazione di come si possa procedere in modo argomentato e chiaro lasciandosi alle spalle l'oziosa questione del rapporto tra fatti e valori, tra essere e dover essere. Il problema metaetico del divisionismo sembra (a mio avviso molto opportunamente, considerata la sua sterilità) essere aggirato e abbandonato dal metodo costruttivista.

Il mio obiettivo è dunque mostrare che a uno studio attento della teoria di Rawls una concezione generale sulla natura (non sui precetti specifici) della moralità e sul modo appropriato di indagarla emerge in modo abbastanza chiaro e che essa non rappresenta una seria difficoltà per la pretesa che la sua teoria normativa sia una dottrina esclusivamente politica e non una dottrina etica generale. Inoltre portare alla luce i presupposti teorici e filosofici meno apparenti della sua teoria sembra collocarla in una posizione complessivamente più solida rispetto a molte alternative: infatti ne emerge una concezione della moralità capace di dar ragione della nostra comprensione (di senso comune) della moralità, così come della nostra esperienza e sensibilità morali (un risultato che molte delle teorie rivali non sono in grado di garantire). Questa aderenza alla realtà comunque non pregiudica le potenzialità critiche della sua dottrina normativa, che è in grado di affinare e correggere le nostre idee morali pre-teoriche<sup>3</sup>. Inoltre essa vede confermata la sua capacità di servire alcune delle funzioni fondamentali richieste alle dottrine morali, pur senza avere la pretesa di offrire risposte a tutte le questioni etiche (essa è compatibile con una gamma di dottrine che svolgano i compiti lasciati in sospeso). Infine essa si rivela capace di inserirsi in un quadro metafisico che non contraddice nessuna affermazione scientifica ben fondata senza per questo cedere alla seduzione di forme di riduzionismo

---

<sup>3</sup> Rawls sembra praticare quel tipo di analisi che Peter Strawson definisce "connettiva" (ossia mirata a mostrare le relazioni tra le idee che costituiscono i nostri vari schemi concettuali) e che contrappone a quella

che (forse per una forma di idolatria scienziata o forse a causa di un complesso d'inferiorità per le scienze naturali e per i metodi formalizzabili in modo rigoroso) pretendono di riformare la nostra comprensione di noi stessi e i principi del nostro comportamento in un modo che non ha alcuna reale probabilità né di essere accettato né di lasciare alcuno spazio alle fondamentali questioni di senso che sono parte essenziale della vita umana così come la viviamo e la conosciamo.

Forse comunque la migliore sintesi dello spirito della filosofia di Rawls è racchiusa in un'affermazione che si legge in una recensione giovanile:

la morale non è come la fisica: non è una questione di scoperte ingegnose ma di prendere nota di una quantità di cose ovvie e tenerle tutte allo stesso tempo in un ragionevole equilibrio. È tanto disastroso per un'epoca isolarsi dall'esperienza morale delle epoche passate quanto per un uomo isolarsi dall'esperienza morale dei suoi simili<sup>4</sup>.

Poiché nel corso dell'articolo l'interpretazione testuale e la ricostruzione delle argomentazioni di Rawls, delle critiche suscitate e delle risposte ad esse procederà di necessità in modo analitico, richiedendo attenzione ai dettagli e alle sfumature, per il lettore potrebbe non essere sempre facile cogliere il piano generale del discorso. Dopo avergli anticipato le conclusioni a cui giungo, è bene che gli offra anche uno schema generale del saggio. Le prime tre sezioni (§§ 2-4) evidenziano la centralità della concezione del soggetto morale come agente libero e responsabile. Questo assunto è essenziale per comprendere l'antropologia di Rawls, il ruolo pratico che egli attribuisce alla filosofia morale e politica, e anche per intendere correttamente lo spirito del

---

riduzionista. Lo "stile" connettivo non è ossessionato né dall'idea di individuare elementi ultimi e assolutamente semplici, né dalla preoccupazione di evitare ogni genere di spiegazione circolare. Questo tipo di analisi cerca invece di fare emergere la rete dei concetti elementari che sta alla base del pensiero e del linguaggio ordinario (Strawson 1992, cap. 2, ma si veda anche il cap. 1). Un altro pensatore il cui modo di intendere la filosofia mostra una certa affinità con quello di Rawls è a mio avviso Hilary Putnam; si vedano ad esempio Putnam 1991 e Putnam 1992.

<sup>4</sup> Rawls 1951, pp. 579-580.

costruttivismo, che difende una concezione sociale e pragmatica (in quanto opposta a una visione epistemologica) della riflessione etica e, più in generale, normativa. Le due successive sezioni (§§ 5 e 6) esplorano alcune delle somiglianze e differenze principali tra Rawls e Kant, evidenziando in particolare come Rawls combini elementi razionalistici e storico-contestuali, presupposti a priori e valori incorporati nelle pratiche e nella cultura delle nostre società. Viene nel contempo esaminata la pretesa di Rawls di offrire una concezione normativa esclusivamente politica, capace di prescindere da assunzioni morali e filosofiche più generali e controverse. L'ultima sezione infine (§ 7) sottolinea l'importanza dei sentimenti morali, sia al fine di selezionare i presupposti assiologici alla base della costruzione, sia nel processo di giustificazione dei risultati ottenuti. Vengono al contempo evidenziati gli stretti legami tra la psicologia degli individui e la struttura della società.

## *§2. Rawls vs. intuizionismo morale.*

Rawls discute (in diverse occasioni)<sup>5</sup> l'intuizionismo razionale (considerato quale una forma di realismo morale), non con l'intenzione di confutarlo, ma piuttosto come un termine di paragone adatto a far emergere, per contrapposizione, alcuni caratteri distintivi della sua posizione<sup>6</sup>. In

---

<sup>5</sup> Rawls 1994, Lezione III; Rawls 1980, Lezione III; Rawls 1975b; Rawls 1989b; Rawls 2000; di interesse molto più limitato ai fini della presente discussione è la trattazione dell'intuizionismo offerta nel § 7 di Rawls 1982, poiché qui l'attenzione è focalizzata sul carattere non sistematico (sulla mancanza di regole di priorità che ordinino i diversi principi) dell'intuizionismo piuttosto che sul suo realismo morale. Per quanto brevi le osservazioni in Freeman 2003, pp. 27-8, riassumono in modo egregio il rapporto tra Rawls e l'intuizionismo. Al di là della sua opposizione all'intuizionismo, Rawls comunque è chiaro nell'affermare che «ogni sistema etico è soggetto, in molte occasioni, a fare appello a un certo grado di intuizione» (Rawls 1982, p. 49). Va però precisato che per Rawls le intuizioni non sono delle “visioni” di una qualche verità, sono piuttosto i giudizi dettati dalla nostra sensibilità morale (storicamente e socialmente condizionata) dopo accurata riflessione.

<sup>6</sup> Vi sono due valide spiegazioni per questa apparente “morbidezza” di Rawls. La prima è di natura temperamentale: Rawls non è autore che ami la polemica e nelle sue opere non si trovano mai attacchi frontali e distruttivi a teorie rivali; egli non va mai oltre l'illustrazione delle differenze e la spiegazione delle

*Liberalismo politico*<sup>7</sup> egli individua quattro differenze tra l'intuizionismo e la forma di costruttivismo che egli propone<sup>8</sup>.

1. I principî primi della moralità per l'intuizionismo sono «enunciati veri su un ordine indipendente di valori morali»<sup>9</sup>, mentre per il costruttivismo essi sono «l'esito di una procedura di costruzione»<sup>10</sup>.

2. I principî primi della moralità per l'intuizionismo sono conosciuti dalla ragione teoretica, mentre per il costruttivismo sono prodotti dalla ragione pratica.

3. L'intuizionismo non necessita di una concezione di persona molto elaborata: è sufficiente che sia concepita come un soggetto cosciente che

---

ragioni che lo portano a scegliere una opzione piuttosto che un'altra. Cercare di annientare e ridurre al silenzio i sostenitori di prospettive alternative non appartiene al carattere di Rawls. La seguente citazione mi pare molto significativa: «Tutte le principali concezioni nella tradizione della filosofia morale devono essere continuamente rinnovate (...). In questo sforzo l'obiettivo di coloro i quali si sentono maggiormente attratti da una particolare prospettiva dovrebbe essere non di confutare [le prospettive rivali] ma di perfezionare [quella preferita]» (Rawls 1975b, p. 302). La seconda ragione è di natura più strategica: dal momento che Rawls persegue un consenso più largo possibile intorno ai principî di giustizia per una società democratica, egli cerca di presentare la sua proposta come compatibile con il maggior numero possibile di dottrine filosofiche, morali e religiose. Il consenso pratico (consenso per intersezione) a cui mira richiede che la sua proposta cerchi di non contrapporsi a nessuna credenza ragionevole sulla base di ragioni esclusivamente teoriche. La sua speranza è che le differenze non si traducano mai in incompatibilità.

<sup>7</sup> Lezione III, §1; ma si veda anche Rawls 1980, Lezione III, §§ I e II; di notevole interesse è anche l'opposizione tracciata tra l'intuizionismo razionale e l'interpretazione costruttivista di Kant proposta da Rawls; si vedano Rawls 1989b, § 3; e Rawls 2000, pp. 226-252.

<sup>8</sup> Nel corso della mia analisi utilizzerò l'espressione *giustizia come equità* per designare il contenuto della dottrina di Rawls (i principî che stabilisce), mentre impiegherò il termine *costruttivismo* per indicare il metodo di Rawls. Credo che questo uso del termine sia appropriato poiché tutti i diversi argomenti sviluppati e utilizzati da Rawls mirano a individuare i principî di giustizia e a mostrarne la plausibilità intuitiva e la concreta applicabilità. Dato che ciò che è costruito sono i principî di giustizia e che la verifica della loro attrattiva e stabilità sono parte integrante della loro selezione, il termine costruttivismo può essere legittimamente impiegato per denotare il metodo di Rawls nel suo complesso. Tutti gli altri argomenti e criteri di giustificazione elaborati da Rawls (come ad esempio la posizione originaria e l'equilibrio riflessivo) possono essere considerati parti del più ampio metodo costruttivista. Ho affrontato il problema dei rapporti tra i vari strumenti argomentativi di Rawls in De Grandis 2001b e De Grandis 2002; in essi però non ho utilizzato il termine costruttivismo per indicare la natura e struttura complessiva del suo metodo.

<sup>9</sup> Rawls 1994, p. 90.

<sup>10</sup> Rawls 1994, p. 91.

riconosce la forza motivazionale della verità. Il costruttivismo invece necessita di una concezione più ricca e complessa della persona, che deve essere un soggetto capace di agire per rispetto di norme, vale a dire di onorare gli obblighi (ragionevolezza), e di avere una concezione del bene.

4. L'intuizionismo ha una concezione tradizionale (corrispondentista) di verità, mentre il costruttivismo non si serve del concetto di verità, ma solo di quello di ragionevolezza<sup>11</sup>.

Al di là del desiderio di Rawls di non compromettere la possibilità di includere nel consenso per intersezione i sostenitori di una posizione intuizionista e realista, è importante comprendere bene quali sono le differenze metaetiche tra il costruttivismo e l'intuizionismo. I punti di contrasto principali sono tre.

Innanzitutto il costruttivismo assume una concezione pratica della filosofia politica o morale mentre l'intuizionismo afferma una concezione *epistemologica* della moralità. (Rawls utilizza il suo metodo costruttivista per elaborare una filosofia politica, ma ovviamente esso può essere utilizzato per generare, *mutatis mutandis*, una filosofia morale, come ad esempio nell'interpretazione costruttivista che Rawls dà di Kant, siccome il metodo non è di per sé vincolato ad essere applicato alla sfera politica esso è portatore di alcune tesi metaetiche implicite)<sup>12</sup>. Per il primo si tratta di

---

<sup>11</sup> Sul piano cognitivo la ragionevolezza esige che si riconoscano le evidenze di dominio comune e che si ammetta la legittimità del dissenso—dovuta ai limiti delle nostre capacità di osservazione, valutazione e inferenza. Sul piano normativo invece la ragionevolezza richiede la disponibilità a riconoscere l'eguale dignità degli altri e a cooperare su basi di reciprocità, ma esige anche la capacità di tenere fede ai propri impegni, di rispettare gli obblighi assunti in situazioni di equa eguaglianza

<sup>12</sup> Sul rapporto tra morale e politica si vedano Rawls 1994, § 2.1 e in particolare la nota 11; e Rawls 1996, p. xliii. Rawls ammette esplicitamente che valori e principî politici sono anche morali. Tuttavia è opportuno precisare che la politica non è solo un sottoinsieme della morale, ma è per altri versi un ambito separato con finalità, problemi e condizioni storiche ed empiriche sue peculiari. Tutte queste differenze contano nell'atto di costruire una teoria perché determinano in modo decisivo il tipo di assunzioni, sia fattuali sia normative, che siamo legittimati a fare. Quindi è più corretto dire che politica e morale sono due sfere con un'area di intersezione, piuttosto che vedere la politica come un sottoinsieme della morale. Sono in debito con Elvio Baccarini che mi ha salvato da un errore e stimolato a precisare meglio questo importante punto.

elaborare, mediante l'uso della ragion pratica, dei principî in grado di assolvere il «ruolo sociale della moralità»<sup>13</sup>, che è in primo luogo quello di risolvere i conflitti e trovare delle basi per accordi consensuali<sup>14</sup> (un ruolo analogo è da Rawls attribuito alla filosofia politica)<sup>15</sup>. Per il secondo invece si tratta di conoscere dei principî primi «considerati veri o falsi in virtù di un ordine dei valori morali che è precedente e indipendente rispetto alla nostra concezione della persona e della società, e del ruolo sociale pubblico delle dottrine morali»<sup>16</sup>. Ed è proprio questo focalizzarsi in modo esclusivo sui principî primi e la conseguente indifferenza nei confronti di altri elementi essenziali di una dottrina morale, quali appunto la concezione della persona e del ruolo sociale della moralità, ad apparire a Rawls un handicap di questa impostazione<sup>17</sup>. Un altro serio difetto nell'ottica di Rawls è la mancanza di una concezione della ragion pratica, ma questo punto verrà esaminato più avanti.

Il secondo motivo di divergenza tra l'intuizionismo e il costruttivismo risiede nella diversa concezione del soggetto morale. Per il primo questi è semplicemente un soggetto cosciente dotato della capacità di riconoscere la verità morale e anche la motivazione morale non è altro che un desiderio suscitato dalla conoscenza intuitiva dei principî primi della morale. Il

---

<sup>13</sup> Rawls 1980, p. 341.

<sup>14</sup> Rawls 1982, pp. 60 e 473; Rawls 1975b, p. 292.

<sup>15</sup> Cf. Rawls 2001, § 1, accanto a questo ruolo pratico per la filosofia politica ve ne sono altri tre: a) spiegare e illustrare il significato della cittadinanza (status, diritti e obblighi, relazioni tra cittadini e tra questi e le istituzioni); b) comprendere la storia e il significato delle istituzioni, ossia la loro "razionalità", intesa almeno come intelligibilità; c) esaminare, e ampliare, i limiti delle concrete possibilità politiche.

<sup>16</sup> Rawls 1989b, p. 511.

<sup>17</sup> Rawls 1980, p. 342. La ragione per cui l'attenzione esclusiva ai principî primi è considerato un difetto da Rawls è che in questo modo si abbraccia una visione troppo angusta della moralità, non si lascia spazio a considerazioni che sono invece rilevanti. Un esempio può essere d'aiuto: tra i ruoli della moralità vi è anche quello di arricchire e approfondire la nostra comprensione di noi stessi, ma questo ruolo può essere assolto solo se una dottrina morale specifica una concezione ideale della persona. Entrambi questi aspetti sfuggono alla prospettive dell'intuizionista: la sua immagine della teoria morale ci appare dunque troppo impoverita. Cf. *infra* nota 22.

costruttivismo invece considera il soggetto morale sia come soggetto conoscente sia come agente e sono le caratteristiche legate a questo secondo aspetto ad avere la maggiore rilevanza morale. La qualifica di agente implica infatti che il soggetto sia dotato tanto della capacità di porre e perseguire dei fini (razionalità) quanto della capacità di avere un senso di giustizia, vale a dire la capacità di rispettare norme di condotta alle quali si è consentito o delle quali si è beneficiato. A questo secondo aspetto (che è in realtà quello più importante) è legata la concezione della motivazione morale, la quale ammette una estrema varietà di possibili moventi: non vi sono solo i desideri dipendenti da un oggetto, ma anche quelli dipendenti da principî (sia di ordine strumentale, sia di ordine morale) e da concezioni del sé o della società. Questa visione della motivazione è chiaramente non humeana e non empiristica, dato che l'azione non si configura solo come la risposta a stimoli sensoriali, ma può trovare la sua origine anche nel desiderio di conformarsi a principî o concezioni che sono costruiti dalla ragion pratica<sup>18</sup>. Concretamente questo significa che l'azione non è sempre messa in moto da cause empiriche, ma che, al contrario, la ragione mediante la rappresentazione di un oggetto o un principio da essa stessa prodotto può fungere da motore dell'azione<sup>19</sup>. Detto un po' brutalmente, mentre per l'intuizionismo è solo attraverso l'intuizione sensibile delle qualità morali che può essere suscitata l'azione morale, per il costruttivismo l'azione può scaturire dalla semplice rappresentazione di un principio o di una concezione ad opera della ragion pratica. Come vedremo tra breve questo è un aspetto essenziale affinché sia possibile l'autonomia degli agenti morali.

---

<sup>18</sup> Rawls 1994, Lezione 2, § 7; vi è un esplicito debito di Rawls nei confronti di Scanlon 1982. La concezione della motivazione morale difesa da Rawls ha una funzione molto importante all'interno della sua prospettiva e può essere considerata l'equivalente del tentativo kantiano di mostrare che la ragion pura può essere pratica. Se Kant invoca il "fatto della ragione" (e a partire dalla *Critica della ragion pratica* rinuncia al tentativo di una deduzione trascendentale), Rawls si limita a constatare che «una cosa è certa: le persone si dichiarano e appaiono influenzate da concezioni morali» (Rawls 1975b, p. 288).

<sup>19</sup> Per apprezzare la natura kantiana di questa posizione è sufficiente confrontare la *Metafisica dei costumi*, si vedano in particolare le pp. 213 e 356 della *Akademie Ausgabe*.

Il terzo elemento di contrasto tra intuizionismo e costruttivismo consiste nel fatto che per il primo i principî morali sono dati, mentre per il secondo essi sono il prodotto dell'esercizio della ragione pratica degli agenti morali<sup>20</sup>. Non si tratta di una differenza di poco conto poiché nel caso dell'intuizionismo—coerentemente con la concezione del soggetto morale come spettatore, come soggetto conoscente—mancano del tutto una concezione della ragion pratica, e della persona morale come agente. Da questa carenza deriva l'incapacità dell'intuizionismo di soddisfare il requisito dell'autonomia. Questo è un punto estremamente significativo poiché ci conduce a comprendere che, nonostante la cura di Rawls nel distinguere il costruttivismo politico dal costruttivismo kantiano, entrambi in realtà presuppongono una concezione della persona come capace di agire in base a principî e pertanto idonea ad essere considerata l'unità elementare dell'azione e della responsabilità<sup>21</sup>. Questa concezione è un prerequisito della costruzione, e deriva per il costruttivismo politico dalla cultura pubblica condivisa di una moderna democrazia, mentre per quello kantiano dalla coscienza morale comune<sup>22</sup>. È significativo che Rawls affermi che «non ogni

---

<sup>20</sup> «La ragion pratica in quanto tale è semplicemente ragionare sul da farsi» (Rawls 1999c, p. 87). Le idee di ragionevole e razionale non sono dunque dedotte da una concezione della ragion pratica, ma al contrario sono un modo per darle un contenuto. Per Rawls la ragion pratica è una potenzialità (o, in una terminologia un po' datata, una facoltà) alla quale teorie diverse danno una struttura diversa. Le concezioni del ragionevole e del razionale sono gli strumenti concettuali che il costruttivismo di Rawls propone per rendere operativa la ragione pratica. Una metafora informatica può aiutare: la ragion pratica è l'*hardware*, mentre il ragionevole e il razionale sono il *software*; naturalmente altri programmi possono far funzionare la macchina, con risultati diversi.

<sup>21</sup> Rawls 1989b, p. 512.

<sup>22</sup> È interessante notare che la differente piattaforma inferenziale da cui le concezioni sono tratte (si ricordi che sono rispettivamente la cultura democratica e la coscienza morale comune) rispecchia i rispettivi ambiti a cui i principî andranno applicati: vale a dire le istituzioni politiche in un caso e la condotta individuale nell'altro. Questo fatto offre un buon esempio dello stretto legame esistente tra l'ambito di applicazione di una teoria, il suo "ruolo sociale" per dirlo con Rawls, e la concezione della persona che essa adotta. Mi sembra poi evidente l'influenza che questi elementi esercitano nel determinare il contenuto specifico dei principî proposti. L'esempio più evidente del legame fondamentale che sussiste tra il campo di applicazione di una teoria e l'ambito dalla quale essa trae le sue assunzioni è rappresentato dalla netta differenza esistente

cosa può essere costruita ed ogni costruzione ha una base, alcuni materiali (...), dalla quale inizia»<sup>23</sup>. Nel caso del costruttivismo politico questi punti di partenza sono le concezioni basilari di società bene-ordinata, dei cittadini in quanto liberi ed eguali (ragionevoli e razionali), «i principî della ragion pratica e il ruolo pubblico di una concezione politica della giustizia»<sup>24</sup>. Tutte queste materie prime concettuali e normative sono tratte, mediante un processo che potremmo definire inferenziale o anche ermeneutico, dalla cultura e dalle pratiche, dalle istituzioni e dal senso comune, di una moderna liberaldemocrazia<sup>25</sup>.

Resta ancora da spiegare perché l'autonomia politica richieda la concezione di un agente capace di agire in base a principî auto-imposti. Rawls afferma che il costruttivismo politico presuppone l'autonomia politica, ma non l'autonomia individuale, l'opportunità di realizzare la quale è lasciata alla libera scelta dei cittadini. L'autonomia politica è realizzata nella vita pubblica di una società bene-ordinata e richiede che i cittadini «agiscano in base ai principî pubblici della giustizia»<sup>26</sup>. In pratica la differenza tra l'autonomia politica e quella etica risiede nella diversità dell'ambito di applicazione: la prima richiede che si agisca in base a regole (collettivamente) auto-imposte quando si tratta di rispettare i vincoli della

---

tra il modo in cui Rawls costruisce la posizione originaria rispettivamente nel caso della ricerca dei principî di giustizia sociale e nel caso delle relazioni internazionali (si veda Rawls 1999c, § 3, ho analizzato più in dettaglio il significato delle doppia posizione originaria al fine dell'interpretazione del metodo di Rawls in De Grandis 2001a).

<sup>23</sup> Rawls 1989b, p. 514 e Rawls 2000, p. 240; cf. Rawls 1994, Lezione 3, § 3.3; si veda anche O'Neill 2003, pp. 352-353.

<sup>24</sup> Rawls 1994, p. 101. Alla luce di quanto detto alla nota 20 e di quanto si legge in Rawls 1994, Lezione III §§ 2 e 4.1 (ma si veda anche Rawls 2000, pp. 263-4), i principî della ragione pratica sono il frutto, per così dire, dell'interazione delle nostre capacità intellettuali e pratiche: dalla considerazione congiunta dei principî a priori dei nostri schemi concettuali, dei contenuti delle nostre idee e di ciò che siamo in grado di fare emergono i principî più adatti a guidare il nostro pensiero. La metafora giuridica della costituzione, che bilancia bisogni, poteri e diritti di corpi diversi, è quella che esprime meglio la natura della ragione, la quale tra l'altro, come un'assemblea costituente, si crea e legittima da sé.

<sup>25</sup> In nessun altro luogo questo è espresso con altrettanta forza come in Rawls 1980, pp. 304-307.

<sup>26</sup> Rawls 1994, p. 81.

giustizia sociale; la seconda pretende invece che si agisca in base a principi auto-imposti (e tali da poter valere universalmente) anche nel perseguimento della propria concezione del bene e nella realizzazione del proprio ideale individuale. Non è invece diversa la capacità di agire che esse presuppongono: in entrambi i casi l'individuo deve essere in grado di agire sulla base di principi auto-imposti a prescindere da ciò che dettano le inclinazioni naturali.

In conclusione l'autonomia politica non richiede ai cittadini di avere una concezione kantiana del bene, del valore morale e dei poteri della ragione<sup>27</sup>, ma richiede loro di concepire se stessi come agenti capaci di agire autonomamente (ossia in base a principi auto-imposti). Questo significa che essi devono essere in grado di assumere il punto di vista pratico (quello dell'agente libero) sull'azione: infatti se i cittadini concepissero se stessi solamente come soggetti conoscenti (spettatori) e non anche come agenti dotati della capacità di ragionamento pratico, una capacità che fa la differenza nel determinare il modo in cui si agisce, allora essi vedrebbero la loro condotta unicamente come l'effetto dell'operare di cause psicologiche, quali desideri e inclinazioni, e pertanto potrebbero vedere se stessi e i propri concittadini esclusivamente come entità sottoposte alla necessità causale vigente nel mondo naturale. In questo modo verrebbero meno le nozioni di libertà, responsabilità e capacità di agire che sono il fondamento stesso del punto di vista morale. Come osserva Onora O'Neill, «dobbiamo considerarci

---

<sup>27</sup> Riguardo ai poteri della ragione c'è in effetti una differenza importante tra Kant e Rawls, poiché quest'ultimo è senz'altro più scettico sulla capacità della ragione pratica di pervenire a conclusioni determinate, univoche e universali sulle quali tutti gli individui in buona fede sono destinati a convergere. La concezione degli oneri del giudizio serve appunto a giustificare una certa vaghezza della ragione e la genuina natura del dissenso morale. Rawls sembra anche avere una concezione della ragione più storicistica di quella di Kant e meno fiduciosa nei poteri degli argomenti trascendentali e formali disgiunti da contenuti che derivano dal mondo storico. Ringrazio Elvio Baccarini che ha richiamato la mia attenzione su queste importanti differenze. Si vedano comunque O'Neill 1989, cap. 11; e O'Neill 2003 su alcune importanti differenze tra Rawls e Kant.

agenti se dobbiamo giudicare e deliberare, ragionare e argomentare»<sup>28</sup>. La conclusione è che i cittadini, in quanto agenti, non possono avere una concezione esclusivamente empiristica dell'azione in base alla quale questa va compresa solamente come l'effetto di desideri e inclinazioni di origine empirica<sup>29</sup>.

A dispetto di questa conclusione, a Rawls è stata attribuita una concezione empiristica o naturalistica dell'azione. È importante analizzare e valutare queste accuse, dato che la concezione della persona ha un ruolo così centrale nel costruttivismo e che la concezione kantiana e quella empiristica dell'agente sono così nettamente contrapposte.

### §3. *La critica di Onora O'Neill.*

Nel saggio *Agency and Autonomy*<sup>30</sup> Onora O'Neill afferma che molti autori che si considerano, o vengono considerati, kantiani in realtà condividono con i loro avversari utilitaristi una concezione empiristica dell'azione, vale a dire una visione della razionalità pratica come semplice capacità di scegliere in modo intelligente ed efficiente il corso d'azione che ottimizza la soddisfazione delle preferenze soggettive dell'agente.

Rawls nella sua, presunta kantiana, descrizione della giustizia in *Una teoria della giustizia* non è un'eccezione nell'accogliere una visione largamente empiristica dell'azione, della scelta e della razionalità, ma solo nell'essere più esplicito di molti altri teorici liberali della giustizia nell'articolare la sua visione dell'azione e della scelta<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> O'Neill 2000, p. 45.

<sup>29</sup> Si vedano a questo proposito Sullivan 1989, cap. 3; O'Neill 2000, cap. 2; O'Neill 1989, cap. 4; O'Neill 1996, pp. 80-82, quest'ultima è l'esposizione più concisa e intuitiva, ma è anche importante perché qui l'autrice definisce la concezione dell'azione di Kant "modale": bisogna agire sulla base di principi che possano essere seguiti anche da chiunque altro (questa concezione è contrapposta alla nozione puramente strumentale dell'azione accettata anche da molti autori considerati kantiani). Questa concezione non è meramente strumentale, ma comprende in sé anche la ragione strumentale.

<sup>30</sup> O'Neill 2000, cap. 2.

<sup>31</sup> O'Neill 2000, p. 32. Per un punto di vista opposto che enfatizza l'importanza e la natura kantiana della concezione di *agency* adottata in *Una teoria della giustizia*, si veda Freeman 2003, pp. 7-9 e 28.

In una nota poi, O'Neill riconosce che le cose sono cambiate in *Liberalismo politico*<sup>32</sup> in virtù del rifiuto della visione humane della motivazione morale<sup>33</sup>. In realtà le ragioni per cui O'Neill considera empiristica la concezione dell'azione di *Una teoria della giustizia* mi sembrano insufficienti e vanno respinte. Esse si basano sul fatto che le parti nella posizione originaria hanno delle preferenze che cercano di promuovere per mezzo della ragione strumentale (O'Neill rinvia a due passi di *Una teoria della giustizia*, tratti rispettivamente dai §§ 3 e 25). Ora questo è senz'altro vero, ma ciò che è insostenibile è che la descrizione delle parti illustri la concezione rawlsiana della capacità di agire. Al di là della banale osservazione che le parti sono semplicemente degli agenti ipotetici e fittizi, abitatori di una «condizione puramente ipotetica, caratterizzata in modo tale da condurre a una certa concezione della giustizia»<sup>34</sup>, l'osservazione fondamentale è che la concezione degli agenti morali è espressa dal modo in cui Rawls descrive gli abitanti di una società bene-ordinata. Questi ultimi sono dotati di un senso di giustizia normalmente efficace, dunque essi non sono caratterizzati come motivati dalle loro preferenze personali, piuttosto essi sono dotati della capacità di agire in base a ragioni delle quali hanno riconosciuto la validità, e sono capaci di farlo anche quando questa conformità alle regole va contro il loro interesse personale e le loro preferenze. Nello stesso § 25 Rawls mette in guardia dal trarre la conclusione errata che le motivazioni delle parti nella posizione originaria determinino le motivazioni degli individui reali di una società giusta. L'artificio contrattualista non serve a illustrare un ideale antropologico o a descrivere la struttura motivazionale degli agenti reali: esso serve invece a fissare il contenuto dei principî di giustizia che strutturano il loro senso di giustizia<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> O'Neill 2000, nota 6, p. 32.

<sup>33</sup> Cf. *supra*, nota 18.

<sup>34</sup> Rawls 1982, p. 28.

<sup>35</sup> Su questo punto si vedano Forst 1992; Forst 2002, cap. 1; Bates 1974; e De Grandis 2001b, pp. 286-8.

Le parti nella posizione originaria sono caratterizzate da preferenze date (ma sconosciute) e ragione strumentale solo al fine di rendere l'esito della decisione il più possibile determinato e indipendente dai loro valori morali (il carattere morale della loro decisione è garantito dalle caratteristiche della situazione di scelta, non dalle loro motivazioni). Gli agenti reali invece sono supposti (anche dalle parti!)<sup>36</sup> dotati di un senso di giustizia normalmente efficace, ma questo vuol dire che sono capaci di agire sulla base di ragioni pubblicamente accettabili, a prescindere dai propri interessi. Questa non è certo una concezione empiristica dell'azione, almeno se si ammette che questa capacità non è semplicemente l'esito di un processo di condizionamento psicologico. Si noti, tra l'altro, che il senso di giustizia è un desiderio di agire non semplicemente in accordo con le richieste della giustizia, ma di agire per rispetto dei principî di giustizia, di adottare il punto di vista della giustizia.

Prima di abbandonare l'accusa di O'Neill, vale ancora la pena analizzare il § 86 di *Una teoria della giustizia*. Questo paragrafo sembra contenere indicazioni contraddittorie riguardo alla natura del senso di giustizia e alle ragioni per svilupparlo e rimanervi strettamente fedeli. Da una parte Rawls cerca di mostrare che nel contesto di una società bene-ordinata vi sono diverse considerazioni prudenziali e affettive che raccomandano l'adozione di un efficace senso di giustizia. D'altro canto Rawls invoca anche a favore del rispetto dei principî di giustizia ragioni di stampo kantiano: egli mostra che agire sulla base di principî giusti è l'unico modo per affermare la propria natura morale di esseri razionali liberi ed eguali, come tali è solo rispettando incondizionatamente i dettami della giustizia che affermiamo la nostra libertà (in quanto ci dimostriamo non condizionati dalle circostanze esteriori e dai desideri sensibili) e rispettiamo l'altrui uguaglianza<sup>37</sup>. Qui sembra dunque

---

<sup>36</sup> Cf. Rawls 1982, pp. 131-2.

<sup>37</sup> Si noti incidentalmente che la natura kantiana di questa considerazione, che sembra implicare che le parti considerino i cittadini dotati di una concezione di sé kantiana e perciò assumano più di quanto è legittimo e, soprattutto, più di quanto è compatibile con il pluralismo, è uno degli elementi di *Una teoria della giustizia*

esserci una contraddizione, o almeno un'ambiguità, tra un tentativo di raccomandare il senso di giustizia in base alla prudenza e una difesa esplicitamente morale (e kantiana) di esso. Credo che questo fatto sia spiegabile nel modo seguente. Rawls riconosce agli esseri umani la capacità di agire sulla base di principi così come riconosce che essi agiscono spesso mossi dalle proprie preferenze e dagli impulsi di natura sensibile (cosa che ovviamente riconosceva Kant stesso). In breve gli umani sono esseri sia morali (capaci di agire sulla base di concezioni e principi prodotti dalla ragione) sia naturali (spinti all'azione da cause esterne o psicologiche). Data questa doppia natura e l'impossibilità che una delle due componenti elimini l'altra una società bene-ordinata dovrebbe perseguire una doppia strategia: a) rafforzare e promuovere la nostra natura morale; b) creare le condizioni in cui la prudenza razionale sia il più possibile convergente con la giustizia. Un elemento che può essere molto ingannevole è dato dal fatto che Rawls afferma che le azioni hanno origine dai nostri desideri e che questi possono cambiare solo gradualmente<sup>38</sup>. Egli assimila dunque il desiderio di agire in base a principi di giustizia ai desideri sensibili o razionalmente strategici. Questo uso può a prima vista far sembrare la concezione di Rawls empiristica, ma non appena si rifletta sul fatto che agire in base ai criteri di giustizia significa agire in accordo con una concezione che è una creazione della nostra ragion pratica quest'impressione dovrebbe svanire<sup>39</sup>. In sostanza

---

che Rawls considera incompatibile con il progetto sviluppato in *Liberalismo politico*. Questo fatto fa sorgere il sospetto che nella costruzione di Rawls un certo ammontare di kantismo sia fondamentale e che perciò quando se ne elimini un po' da una parte (nella concezione di sé dei cittadini) sia necessaria una compensazione altrove (nella concezione della motivazione). Questo non significa che la mossa di Rawls sia un mero espediente, che non abbia le sue buone ragioni e che non sia in grado di risolvere l'incongruenza che Rawls ha ravvisato tra l'assunzione del pluralismo e una visione di sé dei cittadini marcatamente kantiana. In un certo senso si può dire che Rawls ha dovuto scavare un poco più in profondità nella nostra cultura condivisa per trovare l'elemento di kantismo necessario, ma non (troppo) controverso.

<sup>38</sup> Rawls 1982, p. 463.

<sup>39</sup> Del resto anche nel resoconto della motivazione morale sviluppato in *Liberalismo politico*, e riconosciuto non empiristico dalla O'Neill, Rawls continua a servirsi del termine desiderio anche per le volizioni non determinate da stimoli sensoriali. Può essere utile un breve confronto con la posizione di Harry Frankfurt

l'assimilare nella categoria del desiderio impulsi sensibili, obbiettivi strategici e genuine motivazioni morali può sembrare fuorviante (ed effettivamente sul piano concettuale comporta una certa confusione, e senz'altro è un uso ben poco kantiano), ma in realtà aiuta a offrire un'immagine unitaria e unificata della persona, nella quale la sensibilità e i desideri naturali convivono con i sentimenti e principî che sono un prodotto della ragione e della società.

In conclusione la concezione dell'azione di Rawls mi sembra un tentativo di comporre una visione empiristica e una kantiana<sup>40</sup>, questa riconciliazione avviene a livello normativo subordinando le motivazioni naturalistiche a quelle morali, ma cercando anche di ritagliare uno spazio sufficiente alle prime. Questo ordinamento gerarchico delle sorgenti dell'azione trova espressione sia nella costruzione della teoria, attraverso la subordinazione del

---

svilupata nel suo celebre saggio *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (Frankfurt 1982). Anche Frankfurt è accusato di avere una concezione empiristica dell'azione da O'Neill, tuttavia egli precisa che i desideri di secondo ordine (vale a dire i desideri che riguardano il tipo di desideri che uno vorrebbe avere o non avere) andrebbero piuttosto considerati delle volizioni. Ma questa precisazione non è sufficiente a proteggerlo dall'accusa di empirismo poiché egli nella nota 6 di p. 89 precisa che le valutazioni che danno luogo alle volizioni di secondo ordine non si basano necessariamente su considerazioni morali, ma possono anche derivare dal puro capriccio e sono quindi a loro volta niente più che espressioni di preferenze. Nel suo caso quindi O'Neill sembra essere nel giusto, ma questo ci rivela che nel determinare se una concezione dell'azione sia empiristica ciò che è decisivo non è che l'azione sia determinata da qualcosa che non è un desiderio, ma è piuttosto l'origine empirica o razionale del desiderio a fare la differenza. Questo suggerisce una possibile spiegazione del fatto che Rawls usi il termine desiderio (e specifichi poi diversi generi di desideri alcuni empirici altri razionali, nel senso di dipendere da rappresentazioni della ragione): in questo modo sottolinea la loro concreta forza motivazionale (ciò che non è implicito invece nelle nozioni di ragioni e principî) ed esprime efficacemente il fatto che a livello psicologico motivazioni sensibili e razionali sono tutt'altro che incommensurabili (è a livello normativo che esse appaiono eterogenee).

<sup>40</sup> Del resto, come osserva O'Neill, nemmeno Kant intendeva negare il punto di vista empiristico sull'azione, anche se riteneva necessario affiancargli un altro tipo di spiegazione sia per rispondere alle nostre esigenze pratiche, sia anche per ragioni teoretiche, dato che la conoscenza stessa presuppone la libertà del soggetto conoscente (libertà per la quale non vi è posto nel resoconto empiristico). «Se cerchiamo di eliminare la nostra stessa capacità di agire col considerare il punto di vista teoretico e il suo atteggiamento cognitivo come completo, taglieremo fuori la possibilità non solo della moralità, ma anche della conoscenza» O'Neill 2000, p. 45, ma si vedano anche le pp. sgg. e O'Neill 1989, p. 68.

razionale al ragionevole<sup>41</sup>, sia nel contenuto della teoria, tramite la priorità del giusto sul bene<sup>42</sup>. La naturale tensione tra le motivazioni sensibili o naturalistiche da un lato e quelle razionali e sociali dall'altro è risolta mediante l'auto-imposizione di principî (Rawls parla anche di un "desiderio regolativo") che definiscono una loro strutturazione gerarchica, ma anche complementare<sup>43</sup>. L'unità stessa dell'io appare dunque il risultato della costruzione di una teoria normativa<sup>44</sup>.

Questa soluzione assomiglia molto a quella che, secondo l'interpretazione di Rawls, è la riconciliazione tra ragion pura pratica e ragion

---

<sup>41</sup> Si ricordi che, approssimativamente, il ragionevole corrisponde agli imperativi categorici, mentre il razionale agli imperativi ipotetici.

<sup>42</sup> Sul tema della priorità del giusto sul bene, del suo significato e ruolo all'interno di una teoria deontologica si veda l'eccellente analisi di Samuel Freeman (Freeman 1994).

<sup>43</sup> I principî morali per Rawls sono dunque, nella terminologia di Frankfurt, volizioni di secondo ordine basate su valutazioni che non hanno una origine sensibile, ma, riprendendo il termine dalla O'Neill (vedi *supra* nota 29), una natura *modale*. Voglio dire che i principî morali riguardanti la giustizia non derivano da impulsi sensibili, né dalla semplice ragione prudenziale, essi piuttosto derivano da una procedura di ragionamento che include criteri formali e contenuti materiali derivanti dalla concezione della persona come agente, della società come sistema di equa cooperazione e del ruolo pratico dei principî come strumento di soluzione pacifica delle controversie. Questa concezione è molto meno minimalista della forma di costruttivismo proposto dalla O'Neill (si veda ad esempio O'Neill 1989, cap. 11), credo tuttavia che sia egualmente appropriato definire modale anche il costruttivismo più "spesso" (*thick*) di Rawls.

<sup>44</sup> Questa conclusione emerge in modo inequivocabile dalle seguenti citazioni.

Ora, l'unità della persona risulta evidente dalla coerenza del suo piano [di vita], essendo questa unità fondata sul desiderio di ordine superiore di seguire, *in modi compatibili con il suo senso del giusto e della giustizia*, i principî della scelta razionale.» (Rawls 1982, p. 456, corsivo mio, trad. it. leggermente modificata).

Che il passo in corsivo sia della massima importanza è dimostrato dalle affermazioni successive di Rawls.

Le parti considerano come aspetto fondamentale dell'io la personalità morale, e non la capacità del piacere o del dolore. (...) Si considerano come esseri che possono scegliere, e in effetti scelgono, i propri scopi finali (che sono sempre una pluralità). (...) Lo scopo delle parti nella posizione originaria è stabilire condizioni giuste e favorevoli affinché ciascuno costruisca la propria unità. Il loro fondamentale interesse per la libertà e per i mezzi con cui usarla correttamente è l'espressione del fatto che essi si considerano prima di tutto come persone morali con un eguale diritto di scegliere il proprio modo di vita (Rawls 1982, p. 457-8).

L'unità essenziale dell'io è già garantita dalla concezione del giusto (Rawls 1982, p. 458).

pratica empirica elaborata da Kant<sup>45</sup>. Val la pena notare ancora il fatto che la struttura deontologica della *giustizia come equità* è ben compatibile con un pluralismo (non illimitato) di concezioni del bene e non deve ricorrere all'assunzione di un fine dominante (che è invece ciò che garantisce l'unità dell'io nelle teorie teleologiche, un'unità che è comunque decisamente più blanda di quella istituita dalle teorie deontologiche). Questo accade perché sebbene la teoria definisca dei beni da realizzare (l'edificazione di istituzioni sociali giuste, una forma di cooperazione sociale durevole) essi non sono dei fini dominanti e pongono degli obiettivi realizzabili, almeno in teoria<sup>46</sup>. Perciò una volta soddisfatti gli obblighi imposti dalla giustizia individui e associazioni sono liberi di perseguire i propri fini, le proprie differenti (e complementari) concezioni del bene. La struttura giusta di una società dovrebbe poi garantire che le acquisizioni e i risultati di ciascuno si compongano armoniosamente in quella che Rawls chiama unione sociale di unioni sociali, ossia una società in cui ognuno può apprezzare e godere anche dei beni realizzati dagli altri.

#### §4. *La critica di Samuel Scheffler.*

Nel saggio *Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Political Philosophy*, anche Samuel Scheffler avanza il sospetto che Rawls, assieme alla grande maggioranza dei teorici liberali e anche dei loro critici, adotti una concezione dell'azione e della capacità di agire che è solo apparentemente

---

<sup>45</sup> Rawls 2000, pp. 230-232.

<sup>46</sup> Nella terminologia di Rawls un fine dominante è un obiettivo che ha un valore nettamente prioritario e subordina tutti gli altri a sé. In altre parole è un bene che riveste il ruolo che nella teoria di Rawls è attribuito al giusto. Ma a differenza della giustizia che impone dei vincoli (in prevalenza negativi, ossia divieti più che ingiunzioni) che è possibile, almeno in linea di principio, soddisfare in modo completo, un fine dominante non è mai realizzato compiutamente: esso pone sempre delle richieste ulteriori, non importa quanto si sia fatto per promuoverlo. La presenza di un fine dominante e la definizione del giusto in funzione della sua promozione costituiscono dunque la causa della dissoluzione della nozione di azioni supererogatorie (meritevoli, ma che non possono essere pretese) nelle teorie puramente teleologiche come l'utilitarismo classico.

kantiana, ma che in realtà è plasmata dall'influenza del naturalismo. In riferimento a Rawls egli si mostra anche scettico riguardo alla possibilità che egli possa offrire una teoria politica che è neutrale nei confronti di concezioni filosofiche controverse, quale la concezione dell'azione. Inoltre anche se questa astinenza (scettica) nei confronti delle concezioni della libertà del volere e della capacità di agire

fosse una possibilità concettuale, come quasi certamente non è, avrebbe il curioso effetto di ridurre il liberalismo al silenzio proprio sul tema che si supponeva fosse la sua specialità, vale a dire, la natura e l'importanza morale dell'individuo agente (Scheffler 1992, p. 318).

Quindi anche Scheffler solleva un'accusa di empirismo nei confronti della concezione dell'azione adottata da Rawls e ne denuncia le conseguenze indesiderabili tanto a livello teorico quanto a livello pratico. Le sue ragioni sono però del tutto diverse da quelle della O'Neill. Per comprenderle occorre riassumere brevemente la tesi generale difesa nel suo articolo.

Il saggio denuncia una crescente discrepanza tra le politiche e la filosofia liberale da un lato, e l'opinione prevalente tra la popolazione riguardo ai temi della responsabilità e del merito dall'altro. Secondo Scheffler i filosofi liberali sarebbero stati indotti da un'implicita deferenza verso il naturalismo prevalente nella nostra cultura filosofica e scientifica ad adottare delle concezioni di responsabilità e merito contrastanti con quelle del senso comune e alla base dei nostri atteggiamenti reattivi<sup>47</sup>. In questo modo essi

---

<sup>47</sup> La nozione di atteggiamenti reattivi è tratta dal ben noto saggio di Peter Strawson *Freedom and Resentment* (Strawson 1982); essa indica la nostra tendenza a considerare, normalmente, le azioni degli altri individui come libere e come espressione dei loro atteggiamenti verso gli altri agenti. A seconda del tipo di sentimenti e principi che esprimono esse suscitano i nostri sentimenti morali quali il rispetto, l'ammirazione, il risentimento e l'indignazione. Strawson ritiene pertanto che credenza nella libertà del volere (e nella responsabilità), a prescindere dalla comprensibilità e dall'accettabilità della tesi deterministica, sia inscritta nelle nostre emozioni morali elementari e fondamentali, le quali a loro volta sono radicate nelle nostre relazioni interpersonali e nelle pratiche sociali. Di conseguenza, dato che queste ultime sono una parte essenziale e irrinunciabile della nostra esistenza di esseri umani, esse costituiscono un fondamento non solo

avrebbero adottato una nozione molto impoverita della capacità di agire e della responsabilità. Ma la nozione di *agency* è fondamentale non solo per il concetto di responsabilità, ma anche per sostenere gli argomenti contro l'utilitarismo e più in generale per dare profondità e giustificazione alla difesa liberale del valore degli individui e della loro libertà. Abbandonarla a favore del naturalismo o evitare di prendere posizione su questo fondamentale argomento non sembrano strategie destinate a incrementare il consenso e il favore nei confronti di molte politiche liberali che appaiono poco ricettive nei confronti della sensibilità morale inscritta nei nostri atteggiamenti reattivi e nelle nostre relazioni interpersonali.

Chiarito il quadro in cui la critica di Scheffler è inserita, si può analizzarne la sostanza. Il suo nucleo è piuttosto semplice. Rawls e i liberali non accettano le concezioni di merito del senso comune, essi ritengono che solo nel quadro di una teoria normativa delle istituzioni si possa dare un contenuto specifico a questo concetto, dunque, conclude Scheffler, le nostre intuizioni pre-teoriche sul merito non possono costituire dei banchi di giudizio appropriati per la teoria<sup>48</sup>. Il risultato di questa posizione è che essi finiscono col sottovalutare la sensibilità morale radicata nelle nostre pratiche e relazioni interpersonali. Ma, poiché è in queste ultime che le nozioni di merito e responsabilità affondano le loro radici, ignorarle comporta, secondo Scheffler, abbracciare una concezione molto impoverita della responsabilità. Questo disprezzo teorico per i concetti morali pre-teorici sarebbe a sua volta

---

sufficiente, ma anche ineliminabile per le idee di libertà e responsabilità. Non si tradisce lo spirito del saggio di Strawson se lo si interpreta come una difesa del concetto di libertà dell'azione (*free agency*) fondata sui nostri sentimenti morali e sulle forme di vita in cui essi sono radicati (e quindi sulla *Sittlichkeit*). Si noti però che se il tipo di argomentazione sviluppata ha un tenore wittgensteiniano, l'intenzione del saggio è genuinamente kantiana: difendere la legittimità del pensiero morale e dei suoi concetti fondamentali contro le pretese egemoniche e distruttive del naturalismo riduzionista. Detto altrimenti Strawson vuole tracciare una distinzione tra una sfera di pensiero governata dalle idee di causalità e necessità, e una sfera di riflessione centrata sull'idea di libertà.

<sup>48</sup> Il che sarebbe tra l'altro in contraddizione, nel caso di Rawls, col metodo finalizzato al raggiungimento di un equilibrio riflessivo tra intuizioni e principi di giustizia.

una conseguenza di una, più o meno velata, soggezione nei confronti della posizione naturalistica, che tende negare ogni valore ai concetti della moralità di senso comune. Scheffler conclude notando che vi è una certa ironia nel fatto che le forme di liberalismo polemiche verso l'utilitarismo (a causa dell'insufficiente attenzione di quest'ultimo verso la libertà, sensibilità e psicologia degli individui) finiscano per mostrare a loro volta una insufficiente sensibilità verso i nostri atteggiamenti reattivi, rivelata dal rifiuto delle nozioni comuni di merito e responsabilità.

L'accusa di Scheffler, pur essendo avanzata in modo molto pacato, è forte: Rawls rifiutando la nozione di merito di senso comune compie ben tre passi falsi: 1) tradisce il suo professato kantismo e propende (nei fatti) per una concezione empiristica di azione che non può fondare le sue critiche verso l'utilitarismo né il ruolo centrale che egli attribuisce alla libertà degli individui. 2) Fallisce nella sua pretesa di neutralità metafisica poiché (sia la sua concezione dell'azione kantiana oppure empiristica) prende posizione su una concezione filosofica altamente controversa. 3) Sopravvaluta la plasticità dei nostri sentimenti morali ritenendo che essi si adattino quasi automaticamente alle concezioni normative giustificate razionalmente e realizzate da una società bene-ordinata.

Non tenterò di rispondere all'ultima critica perché questo mi porterebbe troppo lontano dallo scopo del presente saggio. I motivi per cui ritengo la seconda critica di Scheffler valida, ma nel complesso non particolarmente dannosa per il progetto di Rawls si trovano nella discussione della distinzione tra autonomia politica e razionale svolta nel primo paragrafo e nella discussione del rapporto tra le assunzioni di Rawls e la metafisica di Kant nel prossimo paragrafo. In estrema sintesi la conclusione è che la posizione di Rawls implica sì una presa di posizione su un tema metafisico controverso, ma che ciò che egli assume sembra essere il minimo che deve essere presupposto da chiunque voglia salvare la possibilità che i discorsi morali e

normativi abbiano un minimo di senso. Chi nega queste assunzioni a mio avviso non compie un'operazione demistificante, ma oscurantista, poiché sottrae alla sfera dell'analisi e della discussione esplicita e ragionata i valori che danno forma alla nostra sensibilità morale, alle nostre relazioni interpersonali e alle pratiche e istituzioni che strutturano la vita sociale. Nel resto di questo paragrafo intendo argomentare che la prima tesi di Scheffler è falsa e si basa su un'inferenza implicita e ingiustificata nel suo ragionamento.

Innanzitutto credo che si possa perlomeno sollevare qualche dubbio su due assunzioni che sono implicite nell'argomentazione di Scheffler. La prima è che l'accettazione delle concezioni di merito di senso comune, non è certo l'unico modo per difendere le nozioni di responsabilità e capacità di agire e che l'opposizione ad esse non implica necessariamente un'accettazione del naturalismo. Il secondo dubbio riguarda la concezione di merito di senso comune poiché non viene offerta nessuna evidenza del fatto che essa sia così conservatrice e individualistica come Scheffler suggerisce. Un'altra perplessità intorno alla tesi di Scheffler riguarda la sua mancata distinzione tra due forme di scetticismo verso la responsabilità (e il merito): quello di matrice naturalistico-riduzionistica<sup>49</sup>, e quello invece di matrice sociologica (che è filosoficamente un rivale più che un parente del naturalismo). Rawls può essere [più plausibilmente forse] accusato del secondo, ma non del primo. Ciò non toglie che anche il determinismo sociologico (che potrebbe essere inferito dal fatto che Rawls attribuisca alla società una capacità molto profonda, quasi illimitata, di plasmare i valori e i sentimenti morali degli individui) sarebbe in conflitto col suo kantismo.

La mia obiezione centrale nei confronti di Scheffler è che, benché abbia ragione a evidenziare come la nozione di responsabilità sia radicata nei nostri atteggiamenti reattivi, tuttavia egli non offra nessun argomento chiaro che

---

<sup>49</sup> Sulla nozione di naturalismo riduzionista (fautore di un determinismo incompatibilista e perciò di un atteggiamento eliminativista nei confronti della morale) e della sua contrapposizione a una forma di naturalismo più tollerante (e quindi in sostanza compatibilista in materia di libertà e necessità e quindi accogliente verso la riflessione e i concetti morali) si veda Strawson 1985, capp. 1 e 2.

evidenzi come e perché la responsabilità e il merito si implicano e presuppongano a vicenda. Se non si mostra che vige un tale rapporto non è lecito sostenere che il rifiuto di uno comporti il rifiuto dell'altro. In realtà Scheffler per difendere la sua inferenza avrebbe bisogno di un argomento addirittura molto più forte, poiché ciò che egli afferma è che l'abbandono di una *particolare* concezione del merito implica il rifiuto anche della concezione di responsabilità necessaria a giustificare l'idea di capacità di agire moralmente. Ora i casi sono due: o il rifiuto di una concezione particolare del merito implica l'abbandono della nozione generale di responsabilità, oppure l'idea di *moral agency* può essere difesa solo sulla base della particolare concezione di responsabilità che si accompagna alla nostra concezione intuitiva di merito. La prima possibilità è semplicemente un errore logico e perciò non vale la pena di soffermarsi più a lungo<sup>50</sup>. La seconda possibilità è egualmente sbagliata, perché, com'è tra l'altro illustrato dalla posizione di Kant, per fondare l'assunzione della capacità di agire è sufficiente assumere la sensatezza e applicabilità delle nozioni puramente formali (vale a dire ancora prive di contenuto) dei concetti di responsabilità e di un qualunque altro concetto morale valutativo. Una volta che si sia assunta una concezione minimale e pre-morale di responsabilità (in sostanza la nozione di responsabilità causale) e la sensatezza di applicare sulla base di essa un qualche concetto valutativo morale (che sia quella di valore, di biasimo, di merito, di responsabilità morale) le nozioni di imputabilità morale e di libertà, che stanno alla base della capacità di agire moralmente, seguono.

---

<sup>50</sup> Mi limito a osservare brevemente due cose. La prima è che il concetto di responsabilità è più generale di quello di merito e mentre il secondo richiede il primo non è vero il contrario. Si può essere responsabili senza merito o colpa, ma non si può essere meritevoli o colpevoli senza responsabilità. Quindi si può argomentare che se si respinge il concetto di responsabilità questo si porta via anche quello di merito, ma non viceversa. La seconda osservazione è più specifica ed è la banale osservazione che Rawls *ha* una concezione del merito (come Scheffler ammette) e perciò anche se fosse vero che eliminare il merito fa sparire la responsabilità non si potrebbe rivolgere a Rawls quest'accusa.

A questo punto voglio mettere in guardia da un possibile (grave) fraintendimento. Nel ragionamento testé sviluppato ho sostenuto che una nozione minimale (in sostanza la nozione puramente causale) di responsabilità insieme all'assunzione della sensatezza di applicare un qualsiasi concetto morale valutativo sulla base della prima sono sufficienti a difendere a livello filosofico la plausibilità della *moral agency*. Questo naturalmente non significa assimilare la responsabilità morale alla responsabilità causale: sono del tutto convinto della profonda erroneità di una simile parificazione<sup>51</sup>. Quello che è invece importante notare è che una concezione puramente causale della responsabilità è comunque dotata di senso e può essere utilizzata nella costruzione di una teoria normativa senza

---

<sup>51</sup> Mi limito a tratteggiare in modo molto impressionistico come dalla nozione puramente causale di responsabilità si possa giungere a quella morale. La teoria morale ha il compito di specificare e limitare il parallelismo tra causazione e responsabilità. Innanzitutto provvedendo un sistema di restrizioni e di fini morali che specificano i comportamenti commendevoli e biasimevoli. In questo modo, per così dire, attribuisce un senso positivo o negativo alla responsabilità. Inoltre poiché la nozione di responsabilità morale implica l'idea di intenzionalità oltre che quella di causalità, la teoria morale specifica i criteri di valutazione delle intenzioni (oltre che dei comportamenti). La teoria morale inoltre delimita il campo delle relazioni causali e intenzionali moralmente rilevanti: questa è una importante auto-limitazione che la morale si impone: restringendo l'ambito delle relazioni causali e delle intenzioni che possono essere oggetto di giudizio e valutazione morale, la teoria etica riconosce la natura limitata del nostro controllo sulle nostre intenzioni e azioni; inoltre riconosce l'irrelevanza di molte intenzioni e causazioni dal punto di vista morale, ma al tempo stesso individua un'area di rilevanza morale prioritaria: essa definisce cioè delle classi di pensieri e comportamenti particolarmente rilevanti per istituire delle relazioni accettabili tra le persone e per plasmare il carattere degli individui. I doveri stretti e i tabù tracciano i confini delle azioni e intenzioni in cui le considerazioni morali sono della massima importanza e in cui le limitazioni sopra ricordate non valgono. La teoria morale perciò presuppone una concezione causale della responsabilità, ma la specifica e limita in molti modi: a) stabilendo una relazione tra causazione e intenzione, per esempio fissando degli standard di prevedibilità tra cause ed effetti (nel senso che non si attribuisce responsabilità morale nel caso di conseguenze imprevedibili, se ti consiglio di andare a fare due passi e ti colpisce un meteorite nessuno mi accuserà di essere responsabile del tuo decesso, anche se è vero che ho causato la tua morte); b) fornendo dei criteri per valutare in termini positivi o negativi gli effetti; c) infine specificando quali classi di causazioni sono moralmente indifferenti e quali invece sono moralmente centrali. La logica della responsabilità morale è come si vede molto complessa. Per una trattazione più estesa della natura intrinsecamente normativa e dipendente dalla struttura delle pratiche sociali della responsabilità si vedano Hart 1949, Mackie 1955, Feinberg 1970, Raab 1963, Downie 1964, Casey 1971. Per una posizione che invece tende ad assimilare la responsabilità morale a quella causale si veda Bennett [1980 1981].

con ciò importare surrettiziamente alcun valore morale particolare. Lo stesso non si può dire del concetto di merito: questo è infatti *puramente* valutativo<sup>52</sup>, non può essere utilizzato in una sua specificazione particolare nella costruzione di una teoria normativa (se non come concetto puramente formale<sup>53</sup>) senza con ciò imbarcare in essa tutta una serie di assunzioni di valore che non sono né neutrali né giustificate. La nozione di merito invece è utilizzabile solo dopo che sia stata saturata attraverso l'accettazione di una particolare teoria normativa: infatti il merito (morale) dipende dal modo in cui il comportamento di un agente si rapporta con le nozioni di giusto e di bene specificate da una dottrina. La responsabilità è una preconditione della giustizia e della bontà; il merito è invece una funzione di questi concetti<sup>54</sup>.

A questo punto credo che sia sufficientemente chiaro che: a) Rawls non può assumere acriticamente la concezione ordinaria di merito nell'insieme delle assunzioni sulle quali la sua teoria è costruita; b) egli può invece servirsi della nozione minimale (causale) di responsabilità; c) egli non ha bisogno di invocare alcuna concezione specifica di merito per fondare la nozione di capacità di agire moralmente. In breve l'accusa di Scheffler che senza accogliere la nozione di merito del senso comune si deve rinunciare anche ai concetti di responsabilità e *moral agency* è un *non sequitur*.

---

<sup>52</sup> Basta osservare che mentre la nozione di responsabilità causale ha un significato, l'idea di merito causale è un nonsenso. Detto altrimenti il concetto di responsabilità è utilizzabile anche prima di essere saturato moralmente, mentre quello di merito no.

<sup>53</sup> Intendo dire che si può utilizzare l'idea (vuota) di merito, ma nessuna concezione specifica (che dà all'idea un contenuto) di merito.

<sup>54</sup> Rawls afferma che «il concetto di valore morale non fornisce un primo principio di giustizia distributiva. Ciò accade perché non può venire introdotto se non dopo che sono stati riconosciuti i principî di giustizia e di obbligo e dovere naturali. Una volta disponibili questi principî, il valore morale può essere definito come l'averne un senso di giustizia (...). Perciò il concetto di valore morale è secondario rispetto a quelli di diritto e di giustizia» (Rawls 1982, p. 263). Poco dopo, con un tocco di ironia assai insolito per lui, aggiunge: «L'organizzarsi della società allo scopo di ricompensare il valore morale come primo principio sarebbe come mantenere l'istituzione della proprietà solo per punire i ladri.» (Rawls 1982, p. 263). Si ricordi inoltre che la motivazione delle parti è promuovere la propria concezione del bene e a tal fine distribuire i beni in base al merito non sembra particolarmente efficace.

È singolare notare che se Rawls nega la rilevanza del merito nel determinare la giustizia distributiva (ma una delle ragioni principali è che accordare la distribuzione al merito è semplicemente un'idea impraticabile) egli si dimostra invece più “tradizionalista” nell'accogliere una visione retributiva della giustizia penale. In questo caso infatti siamo al cospetto di comportamenti che violano la vita, l'integrità, la libertà o la proprietà delle altre persone morali; sono quindi azioni che infrangono in profondità l'inviolabilità dell'individuo (quella stessa inviolabilità che nemmeno l'interesse collettivo può violare!<sup>55</sup>) e denotano una mancanza di senso di giustizia (che è il criterio del merito morale). Qui la correlazione tra il merito e la punizione è evidente e non può essere ignorata, al punto che Rawls echeggia la celebre frase di Hegel (pur senza menzionarlo) secondo la quale un codice penale non è un listino prezzi. Se a queste considerazioni aggiungiamo l'autorevolezza degli autori che Rawls cita a suo sostegno (Hart e Feinberg), e la nettezza dell'affermazione con cui conclude il paragrafo in questione<sup>56</sup>, mi sembra alquanto strano liquidare la posizione di Rawls a proposito del ruolo del merito nella giustizia penale (asimmetrica rispetto alla sua posizione intorno alla giustizia distributiva) come un «piccolo e insufficientemente motivato allontanamento dall'atteggiamento generale verso il merito che domina il suo lavoro»<sup>57</sup>. La risposta va piuttosto cercata nel diverso ruolo che giocano il giusto e il bene in una teoria deontologica della giustizia. In una società bene-ordinata poiché vi è piena conformità alle norme di giustizia «ognuno ha un eguale valore morale»<sup>58</sup> in base ai criteri pubblici condivisi, e altri eventuali criteri di eccellenza morale legati a concezioni più ampie della moralità non hanno alcuna rilevanza pubblica.

---

<sup>55</sup> Come recita il celebre capoverso iniziale di *Una teoria della giustizia* (Rawls 1982, p. 21).

<sup>56</sup> «Pensare alla giustizia distributiva e retributiva come derivate l'una dall'altra è completamente fuorviante e suggerisce una differente giustificazione per le quote distributive rispetto a quella che di fatto hanno» (Rawls 1982, p. 285, trad. it. modificata).

<sup>57</sup> Scheffler 1992, p. 306, nota 7.

<sup>58</sup> Rawls 1982, p. 263, trad. it. leggermente modificata.

Inoltre lo scopo ultimo delle quote distributive è semplicemente «fornire ogni persona con le risorse sufficienti per la realizzazione dei loro “poteri morali” di agenti liberi, responsabili e razionali»<sup>59</sup>. Niente di più (come se fosse poco!) è richiesto, una volta che ogni cittadino disponga della quantità di beni, della sicurezza e del riconoscimento del proprio eguale valore e dignità necessari a garantire l'integrità della sua natura morale. Il perseguimento di beni e ideali ulteriori non è affare della società politica. Non vi sono né criteri né obbiettivi politici condivisi per puntare a qualcosa di più.

Il caso della giustizia penale è del tutto diverso, perché essa interviene quando la conformità alle regole è violata e perciò non appartiene alla teoria ideale. Il merito pertinente per la moralità politica è definito dal raggiungimento di una soglia, il rispetto della giustizia, che fissa un criterio minimo e necessario, ma non richiede nulla di più (dal punto di vista politico il rispetto della giustizia è sia il minimo sia il massimo che si può chiedere ai cittadini); la colpa rilevante per la giustizia penale ha invece, ovviamente, una sua naturale gradualità, misurabile in base a diversi fattori, come l'entità della violazione, la recidività, la presenza di circostanze aggravanti o attenuanti e via dicendo. Mentre la virtù della giustizia politica è discreta (o c'è o non c'è, non si possono rispettare le regole più di un altro che le rispetta!) il vizio dell'ingiustizia politica è continuo (non c'è limite alla quantità ed efferatezza dei reati che si possono commettere): essi vanno perciò trattati in modo differente. L'asimmetria nel ruolo del merito (e la differenza nel criterio per determinarlo) nella giustizia distributiva e retributiva non è il frutto di una “svista” di Rawls, al contrario deriva dal fatto che egli ha visto molto bene la differente struttura logica delle due forme di giustizia nel quadro di una teoria deontologica.

Un'ultima osservazione è importante. Nel § 17 di *Una teoria della giustizia* Rawls afferma che non solo le doti naturali e la posizione sociale sono arbitrari, ma che in buona parte anche l'eccellenza del carattere che

---

<sup>59</sup> Freeman 2003, p. 8.

permette di sviluppare le proprie abilità superiori lo è<sup>60</sup>. In che misura questa affermazione mette a rischio la nozione di responsabilità? Non c'è dubbio che attribuire un ruolo così ampio a fattori sociali, ambientali e casuali abbia una sua plausibilità, ma è altrettanto chiaro che quanto più peso si attribuisce a questi fattori tanto minore è il contributo delle libere scelte dell'individuo nel determinare la sua sorte e, di conseguenza, anche il ruolo della responsabilità risulta ridimensionato. Due considerazioni sono tuttavia opportune. La prima riguarda il fatto che Rawls non sta discutendo del carattere morale, ma delle doti di eccellenza che contribuiscono al successo nella vita. Lo sviluppo di un carattere morale e del senso di giustizia non richiedono doti fuori del comune, ma solo una decente educazione morale e un ambiente sociale ragionevolmente giusto. Questo ci conduce alla seconda considerazione: in una società bene-ordinata queste condizioni sussistono e quindi le circostanze scusanti per il mancato sviluppo del senso di giustizia richiesto ai cittadini (così come anche le più forti tentazioni a infrangere i principî sono ridotte al minimo). La conclusione che si può trarre è che la *giustizia come equità* qualora venisse realizzata produrrebbe le condizioni sociali in cui lo stato ha fatto quanto è possibile affinché ciascuno possa sviluppare i propri poteri morali e di conseguenza vige uno stato di cose in cui ognuno è pienamente responsabile della propria condotta. La società bene-ordinata non è disegnata per trasferire alla collettività le responsabilità individuali, al contrario mira a porre ognuno nelle condizioni di assumersi interamente le proprie responsabilità<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup> Rawls 1982, p. 100. La ragione della scarsa rilevanza dell'eccellenza del carattere deriva dal fatto che questa dipende in buona parte dall'influenza della famiglia e delle circostanze della prima infanzia: contingenze che non dipendono dalle scelte e dagli sforzi dell'individuo.

<sup>61</sup> Questa difesa di Rawls vuole solo dimostrare che la sua teoria prende sul serio il problema della responsabilità individuale e non la vuole dissolvere. Se la sua proposta sia adeguata a raggiungere questo risultato è una questione diversa, e probabilmente anche più interessante, ma non posso approfondirla qui. Mi limito a suggerire che una plausibile linea di attacco in questa direzione potrebbe insistere sull'insufficiente attenzione di Rawls al problema della giustizia all'interno della famiglia. Questa critica è ovviamente un tema ben presente nelle critiche femministe alle teorie liberali. A Rawls va almeno il merito

### §5. *Rawls e la metafisica di Kant.*

Bisogna ora cercare di stabilire la misura in cui l'accettazione di una concezione kantiana dell'azione implica l'accettazione dell'idealismo trascendentale di Kant e il suo dualismo metafisico. Non c'è dubbio che Rawls sia desideroso di evitare di fare proprio il dualismo metafisico di Kant e infatti lo afferma esplicitamente in "Kantian Constructivism in Moral Theory"<sup>62</sup> e in "A Kantian Conception of Equality"<sup>63</sup> e significativamente anche nelle sue lezioni sulla storia dell'etica<sup>64</sup> egli interpreta il dualismo kantiano non come un dualismo ontologico, ma di punti di vista su una medesima realtà. Dati gli scopi del presente saggio, si può lasciare da parte la questione se questa interpretazione di Kant sia sostenibile<sup>65</sup>. Quindi a prescindere dal

---

di aver riconosciuto la rilevanza di queste critiche alle quali ha tentato di rispondere in Rawls 1997, § 5 (significativamente intitolato *La giustizia e la famiglia*); e in Rawls 2001; si veda anche il brano inedito citato in Nussbaum 2003, p. 488.

<sup>62</sup>Rawls 1980, pp. 303-4.

<sup>63</sup>Rawls 1975a, p. 264.

<sup>64</sup>Rawls 2000, p. 277.

<sup>65</sup> L'interpretazione del dualismo di Kant come un dualismo di punti di vista e non ontologico è assai diffusa (probabilmente prevalente) in ambito anglosassone; si vedano ad esempio Paton 1946 (cap. XXII, § 5) e Allison 1990 (pp. 3-4). Anche la O'Neill attribuisce a Kant (o almeno al Kant della *Fondazione della metafisica dei costumi*) la dottrina dei due punti di vista irriducibili, e argomenta anche che solo esseri capaci di essere agenti, e quindi di adottare il punto di vista pratico, possono assumere il punto di vista teoretico; vedi O'Neill 1989, p. 68-9; e O'Neill 2000, p. 45. Un'interpretazione del dualismo di Kant come prospettico piuttosto che ontologico è data anche da Sullivan (1989, Appendix I), che sottolinea anche le difficoltà e ambiguità che il dualismo comporta per le nozioni di libertà e autonomia. In particolare il rischio è che qualsiasi azione non sia originata dalla libertà trascendentale dell'agente (dalla sua capacità di agire in base a principî e per rispetto di essi) sia semplicemente causata da leggi naturali e in questo modo le azioni eteronome, o contrarie alla legge morale, o semplicemente prudenziali cadrebbero al di fuori dell'ambito della moralità e sarebbero semplicemente accadimenti naturali sottratti alla valutazione etica. Kant non sembra avere preso, sostiene Sullivan, una posizione coerente e definitiva riguardo al rapporto tra libertà e autonomia: talvolta sembra identificare le due (col risultato di rendere impossibile l'esistenza del male morale) altre volte le distingue qualificando la libertà come la capacità di agire in modo autonomo, presente anche quando non viene realizzata (ma questa soluzione sembra implicare un terzo sé, al di là di quello noumenico e di quello fenomenico, che sceglie un principio di secondo ordine che stabilisce se la priorità

suo valore esegetico questa è una possibilità teorica disponibile ed è anzi stata abbracciata da altri autori *lato sensu* kantiani come Strawson e Thomas Nagel<sup>66</sup>. In effetti questa soluzione, seppur non del tutto soddisfacente, sembra una delle poche possibilità disponibili a chi voglia ad un tempo salvare le pretese conoscitive delle scienze naturali ed evitare un atteggiamento eliminativista nei confronti dell'ambito morale (che sembra implicato dall'accettazione della concezione empiristica dell'azione, la quale ha perciò implicazioni del tutto simili a quelle della tesi deterministica nella sua versione incompatibilista). Quindi si può concludere che il dualismo dei punti di vista, necessario per salvare la condizione di senso del discorso e della prassi morale, non implica un'ontologia dualista, né l'accettazione dell'idealismo trascendentale di Kant nel suo complesso, ma può appellarsi a ragioni di stampo pragmatico: essa sembra essere una delle soluzioni più accettabili per salvare le pretese conoscitive del sapere scientifico senza forzarci ad abbandonare il discorso morale che è così profondamente radicato nella nostra comprensione di noi stessi, nella nostra sensibilità morale e nelle pratiche sociali (al punto che Strawson conclude il saggio *Freedom and Resentment* affermando che di fatto rinunciare al vocabolario morale a alle atteggiamenti reattivi non è una possibilità di cui siamo realmente capaci).

#### §6. Una lettura empiristica di Kant?

---

motivazionale debba spettare ai motivi sensibili oppure a quelli razionali). «Apparentemente a causa della sua convinzione che semplicemente non vi siano altri modi in cui difendere la realtà delle nostre libertà e capacità di agire moralmente, Kant perseverò nell'accogliere due tesi in apparenza incompatibili: (1) la libertà *deve* essere definita come il potere di agire in modo pienamente indipendente da tutte le influenze eteronome; e (2) gli agenti morali umani possono essere e sono responsabili per agire in modo libero ma immorale» (Sullivan 1989, pp. 285-6). [Per una possibile soluzione di questo problema si veda Korsgaard 1996, cap. 6, pp. 171-176]. Per un trattamento più esaustivo del problema della libertà e del suo rapporto con i due punti di vista e con la concezione kantiana della capacità di agire si veda Allison 1990.

<sup>66</sup> Si vedano Strawson 1982; Strawson 1985; Strawson 1992, in particolare i capp. 6 e 10; Nagel 1986 e Nagel 1988.

A questo punto resta ancora da chiarire un'affermazione apparentemente piuttosto equivoca di Rawls. Nel paragrafo finale di "The Basic Structure as Subject" egli scrive:

per costruire una concezione kantiana della giustizia appare desiderabile isolare la struttura della dottrina di Kant dal suo sfondo idealistico-trascendentale e darne un'interpretazione procedurale attraverso la costruzione della posizione originaria (l'isolamento è importante, se non altro, perché ci permette di vedere fino a che punto sia possibile un'interpretazione procedurale della posizione di Kant nel quadro di un empirismo ragionevole). Ma per raggiungere questo scopo dobbiamo dimostrare che la costruzione della posizione originaria, che utilizza l'idea di contratto sociale, non è esposta alle cogenti obiezioni sollevate dagli idealisti contro la tradizione contrattualistica della loro epoca<sup>67</sup>.

Il problema è capire come va interpretata l'affermazione, senza dubbio sorprendente, che si debba collocare l'etica di Kant nel quadro di un empirismo ragionevole. Alla luce di quanto sostenuto finora a proposito del ruolo fondamentale che rivestono il punto di vista pratico e la concezione non empiristica dell'azione ad esso associata l'affermazione sembra inspiegabile. La chiave per fornire un'interpretazione plausibile dell'affermazione va ricercata nel contesto in cui tale affermazione è inserita. In primo luogo sorprende il fatto che Rawls invochi un'interpretazione in chiave empiristica di Kant al fine di rispondere alle critiche degli idealisti nei confronti della tradizione contrattualistica. Com'è possibile rispondere alle critiche degli idealisti, che, come è ben noto, sono di natura storicistica e anti-individualistica invocando l'empirismo? L'unica risposta possibile e sensata consiste nel rilevare che alla base di questo problema interpretativo vi è semplicemente un'assai infelice scelta terminologica di Rawls. Letta nel contesto delle argomentazioni sviluppate nei saggi in questione l'affermazione può significare solamente che un'antropologia adeguata agli

---

<sup>67</sup> Rawls 1994, pp. 239-240; cf. anche Rawls 1975a, pp. 264.

scopi e alle circostanze di una teoria morale o politica non può non tenere conto della natura sociale e storica degli esseri umani<sup>68</sup>. Rawls afferma chiaramente e ripetutamente che le nostre abilità e talenti, i nostri ideali e aspirazioni, la nostra concezione di noi stessi, le nostre aspettative, la nostra sensibilità morale sono plasmati in modo profondo e decisivo dalla struttura sociale e dalla cultura della comunità in cui nasciamo e viviamo<sup>69</sup>. Proprio questa è la ragione per cui l'oggetto principale dei principi di giustizia è la struttura di base della società: avendo una così profonda influenza su di noi dobbiamo essere in grado di avere a nostra volta un certo controllo su di essa se dobbiamo essere responsabili di ciò che siamo e non vogliamo essere in

---

<sup>68</sup> L'affermazione che si legge in "The Independence of Moral Theory" (Rawls 1975b, p. 291) sembra suggerire la stessa interpretazione: «L'imperativo categorico spesso offre risultati ragionevoli, ma lo fa solo perché contenuti addizionali, che non sono parte del concetto di un essere puramente razionale, sono stati introdotti». Questa affermazione diventa assai più chiara se si considera che Rawls nella sua interpretazione di Kant introduce accanto alla legge morale e all'imperativo categorico quella che definisce «procedura dell'imperativo categorico», la quale consiste in un procedimento che consente di ottenere delle prescrizioni non più solo formali, ma dotate di un contenuto definito, al fine di ottenere un simile risultato in questa procedura viene però introdotta una concezione dei bisogni umani (si vedano Rawls 1989b, § 1; e Rawls 2000, pp. 167-175). Un po' alla volta il corretto significato di alcune affermazioni di Rawls diventa evidente. Si comprende perché egli affermi che «La teoria morale deve essere libera di usare a proprio piacimento ipotesi contingenti e fatti generali» (Rawls 1982, p. 58 trad. it. modificata) e perché scriva che «Se pretendiamo che i principi valgano in tutti i mondi possibili, e così permettiamo al campo [di applicazione dei principi] di includere tutte le possibilità concepibili, allora la teoria morale potrebbe essere condannata alla futilità fin da principio» (Rawls 1975b, p. 292). A scanso di equivoci, ricordo che sono due gli elementi chiave per comprendere il significato di queste affermazioni. In primo luogo bisogna ricordare il ruolo ad un tempo pratico e analitico-interpretativo attribuito alle nostre teorie: esse devono aiutare e risolvere dei problemi pratici, ma devono anche offrirci una migliore comprensione di noi stessi, della nostra sensibilità morale e dei valori incorporati nei nostri modi di vita. In secondo luogo ogni teorizzazione prende avvio da una serie di presupposti (alcuni impliciti nella formulazione stessa del problema, altri semplicemente oggetto di consenso) e mira alla soluzione di qualche problema. Di conseguenza se la teoria non vuole essere vana e priva di efficacia la scelta dei presupposti deve tenere conto di ciò che risulta accettabile e comprensibile all'uditorio a cui è rivolta. Come si era già accennato nella nota 22 vi è un legame stretto tra l'obiettivo pratico di una teoria costruttivista e l'ambito da cui essa trae i suoi assunti di partenza.

<sup>69</sup> Si vedano ad esempio Rawls 1975a, p. 257-8; Rawls 1975b, pp. 293-4, 300-301, Rawls 1978, § 5; Rawls 1994, p. 72; Rawls 1999a, pp. 24, 222, 428; Rawls 2000, p. 366; Rawls 2001, p. 10.

balia di forze sociali che sfuggono al nostro controllo<sup>70</sup>. Si capisce quindi che nella posizione originaria «le parti si considerano dotate di un interesse di ordine sommo riguardo al modo in cui tutti gli altri loro interessi, ivi compresi quelli fondamentali, sono formati e regolati dalle istituzioni sociali»<sup>71</sup>.

Rispetto a Kant, Rawls enfatizza il modo in cui il conseguimento dell'autonomia può essere favorito o pregiudicato dalle circostanze sociali: questo è il senso profondo del suo desiderio di rendere “empirica” l'etica kantiana, si tratta di renderla più sensibile alle circostanze esteriori e concrete (in gran parte di natura sociale) che influenzano la possibilità di sviluppare ed esercitare le nostre potenzialità di agenti morali. Ecco perché egli presenta la descrizione della società bene-ordinata come «la forma di società nella quale potremmo voler vivere e che potremmo volere che plasmasse i nostri interessi e carattere» (Rawls 1975a, p. 255). Si può dire che per Rawls l'autonomia è una potenzialità trascendentale (e si deve concedere almeno questo se si vuole essere coerenti con una concezione kantiana e non empiristica dell'azione), ma che la sua concreta realizzazione è socialmente condizionata. Di conseguenza la realizzazione di questa fondamentale potenzialità umana (fondamentale perché è la caratteristica distintiva degli esseri umani) richiede un ambiente sociale favorevole. Ne segue che per gli uomini la migliore garanzia di essere posti nelle condizioni più favorevoli alla compiuta realizzazione della propria umanità consiste nel disporre dell'autonomia politica<sup>72</sup>. In pratica per Rawls la natura dell'uomo è quella di

---

<sup>70</sup> Si veda Freeman 1990, in particolare p. 155; ho argomentato più approfonditamente la natura profondamente sociale dell'antropologia di Rawls in De Grandis 2001b, si vedano in particolare le pp. 288-290.

<sup>71</sup> Rawls 1999a, p. 131.

<sup>72</sup> Il che a ben vedere non è in contrasto con la filosofia politica di Kant, dato che questi afferma che si deve uscire dallo stato di natura, nel quale ognuno fa di testa sua, e ci si deve unire con tutti gli altri (con i quali l'uomo non può evitare di trovarsi in relazione reciproca) al fine di sottomettersi a una costrizione esterna pubblicamente legale (...); vale a dire ognuno deve, prima di ogni altra cosa, entrare in uno stato civile (Kant 1989, pp. 140-141).

un essere non meramente naturale, che realizza se stesso solo superando la sua naturalità immediata e realizzando le sue capacità di costruttore di forme di vita artificiali (razionali)<sup>73</sup>.

### §7. Rawls e i sentimenti morali.

---

Lo stesso concetto è espresso anche nella la Tesi quinta dell'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*: «Il più grande problema alla cui soluzione la natura costringe la specie umana è di pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto» (Kant 1965, p. 128, tondo mio).

<sup>73</sup> L'idea può essere espressa anche nel modo seguente. La capacità di agire in modo libero e morale richiede che la ragionevolezza venga sviluppata ed esercitata, ma questi processi hanno una natura fondamentale sociale (come si evince chiaramente dal resoconto congetturale dello sviluppo del senso di giustizia, cf. Rawls 1963; e Rawls 1982, cap. VIII). Quindi la ragionevolezza degli individui e delle pratiche e principi sociali si implicano a vicenda: i primi hanno bisogno di essere socializzati in modo appropriato per sviluppare le loro potenzialità di agenti ragionevoli e razionali; le seconde possono conservarsi solo se (la maggioranza de) gli individui si conformano alle norme sociali. In questo modo il problema di Kant di conciliare la libertà del sé noumenico con la determinazione necessaria del sé fenomenico (cf. nota 65, *supra*), acquista in Rawls un carattere sociale piuttosto che metafisico: l'individuo è libero quando l'organizzazione sociale gli permette di sviluppare ed esercitare la propria autonomia, ma a sua volta questi ha la responsabilità di sostenere e promuovere istituzioni libere e giuste in grado di assolvere questa fondamentale funzione formativa delle capacità morali. Per Rawls l'autonomia (sia politica sia morale) è una potenzialità innata (trascendentale) degli esseri umani, ma la sua realizzazione effettiva è un prodotto sociale. Questa soluzione non è ovviamente scevra di problemi: ad esempio non è chiaro in che modo si possa avviare il circolo virtuoso istituzioni giuste-cittadini ragionevoli; né è facile tracciare il confine tra responsabilità individuale e sociale (in che misura dobbiamo attribuire libertà e responsabilità a chi non è stato socializzato in modo tale da favorire un compiuto sviluppo delle proprie capacità morali?). Ma forse il problema maggiore è stabilire in che misura attribuire alla società un ruolo così profondo nel plasmare il carattere individuale non reintroduca una concezione empiristica dell'azione. Fare dell'autonomia il risultato di un certo tipo di socializzazione è senz'altro plausibile sul piano psicologico e sociologico, ma sul piano filosofico fa della libertà di agire una risposta a sollecitazioni e stimoli provenienti dall'ambiente sociale, ma in questo modo la ragione perde la sua connotazione di fonte originaria e spontanea dell'azione che sembra richiesta da una concezione non empirista dell'azione. A questa difficoltà si può replicare invocando una distinzione tra il ruolo dell'esperienza a livello genetico e a livello della deliberazione morale (in particolare in riferimento ai moventi dell'azione). In questo senso la capacità di agire autonomamente non è innata e trascendentale, ma sviluppata nel corso dello sviluppo mentale e morale nell'infanzia: in questo senso perde la sua purezza; però una volta sviluppata la capacità di agire in base a principi prodotti dalla ragione non vi è più un condizionamento empirico: in questo senso la determinazione del dovere conserva la sua purezza. Si potrebbe perciò dire che la ragion pura pratica è pura non in senso genetico, ma solo in senso esecutivo. Il

Le ultime riflessioni sviluppate nel paragrafo precedente sono strettamente legate a un'ulteriore questione di notevole interesse e caratteristica del modo di concepire la moralità di Rawls. Si tratta dell'importanza dei sentimenti e della sensibilità morale<sup>74</sup>. Questi hanno un ruolo fondamentale nella teoria di Rawls, nella quale, ad esempio, il senso di giustizia è un ingrediente fondamentale. La capacità di sviluppare un senso di giustizia è considerata una caratteristica necessaria delle persone morali, e di conseguenza dei cittadini di una società bene-ordinata («chi manca del senso di giustizia manca anche di atteggiamenti fondamentali e capacità inclusi di solito nella nozione di umanità»<sup>75</sup>). Inoltre senza questa capacità verrebbe meno la possibilità di dimostrare che l'esistenza di una società bene-ordinata dai due principi di giustizia è possibile; questa è una considerazione decisiva poiché la stabilità (ossia la capacità di una società di perpetuarsi di generazione in generazione in circostanze normali) di una società retta dai principi di giustizia è una condizione essenziale per la giustificazione di quegli stessi principi. Come è ovvio se essi non soddisfacessero questa condizione sarebbero irrealistici, utopistici e perciò vani. Al di là di queste importanti considerazioni vorrei qui evidenziare un aspetto meno evidente,

---

che significa che essa abbisogna di *inputs* empirici per svilupparsi, ma non per funzionare una volta che sia stata attivata.

<sup>74</sup> Sull'importanza della sensibilità morale nella riflessione di Rawls si vedano in particolare Rawls 1982, § 9; e Rawls 1975b, in quest'ultimo viene ripetuto più e più volte che uno dei compiti fondamentali della teoria morale consiste nello stabilire le relazioni tra il contenuto delle varie dottrine morali e la sensibilità morale che esprimono e che presuppongono. Molto significativi sono anche diversi passi di *Una teoria della giustizia* (Rawls 1982), si vedano ad esempio le varie discussioni e analisi di sentimenti morali particolari, quali il senso di giustizia e altri sentimenti ad esso legati tra i quali il senso di colpa, il risentimento, l'indignazione, la capacità di avere legami di amicizia, affetto, fiducia (tutto ciò mancherebbe a chi fosse del tutto incapace di anteporre i dettami della giustizia al proprio interesse personale) (cap. VIII, che è una rielaborazione di Rawls 1963). Vi sono anche discussioni di altri sentimenti morali come rispetto di sé e della vergogna (§ 67). Sull'importanza dei sentimenti morali e del loro rapporto con le teorie morali si veda il § 9. Per quanto riguarda la letteratura critica è senz'altro da raccomandare Bates 1974.

<sup>75</sup> Rawls 1963, p. 163. Può giovare osservare che il ruolo giocato dal sentimento di giustizia nella teoria di Rawls è equivalente al ruolo del rispetto nell'etica di Kant.

ma interessante ai fini di comprendere il ruolo dei sentimenti morali nella costruzione e nella valutazione di una teoria.

Nel quadro del costruttivismo rawlsiano i sentimenti rappresentano il punto di partenza e di arrivo. Sono il punto di partenza perché, come si è già accennato, una parte dei presupposti da cui la costruzione prende avvio sono quei valori morali individuati per via inferenziale a partire dall'analisi della nostra sensibilità morale. Si può dire perciò che i sentimenti morali sono la nostra porta d'ingresso nel mondo della moralità: attraverso una loro analisi si possono comprendere quali sono i principî che, anche inconsapevolmente, percepiamo come vincolanti<sup>76</sup>. In questo senso Rawls scrive che «si potrebbe considerare la filosofia morale come il tentativo di descrivere la nostra capacità morale; o, come in questo caso, si potrebbe pensare che una teoria della giustizia descriva il nostro senso di giustizia»<sup>77</sup>; si può adattare quest'affermazione al progetto del liberalismo politico semplicemente precisando che in questo caso si descrive la nostra coscienza democratica, i nostri sentimenti riguardo all'etica politica e pubblica. Quindi una teoria della

---

<sup>76</sup> Bisogna precisare, anche se Rawls non lo fa, che i sentimenti morali vanno distinti dalle emozioni. Nella prospettiva di Rawls i sentimenti sembrano sempre implicare una componente razionale, vale a dire un riferimento a dei principî, magari impliciti, in rapporto ai quali i comportamenti assumono le caratteristiche valutative che suscitano i sentimenti morali. Senza un riferimento normativo rappresentato da un principio le nostre reazioni sarebbero cieche e non razionalmente intelligibili (il che non significa che sarebbero per forza inadeguate o non pertinenti). Forse la distinzione tra sentimenti ed emozioni va spiegata in questa luce: i sentimenti implicano dei principî, mentre le emozioni si basano sugli affetti e gli attaccamenti senza passare attraverso una mediazione razionale, essi hanno perciò una logica opaca e la loro pietra di paragone è rappresentata dalle immagini dei sé coinvolti in relazioni personali e delle relazioni stesse, oltre che dalle aspettative ad esse legate. Qui dunque non si tratta di valutare una conformità tra comportamenti e principî, bensì di percepire una sintonia tra gli affetti e le sensazioni delle persone coinvolte in rapporti personali. I sentimenti esprimono dei modi (basati su criteri) di giudicare e valutare, le emozioni invece esprimono un modo di sentire la natura di una relazione personale. Tutto questo è un tentativo di interpretazione molto congetturale, poiché Rawls è reticente in materia di emozioni. La grande attenzione, soprattutto da parte delle filosofe (si pensi ad esempio a Martha Nussbaum e Amélie Rorty), nei confronti delle emozioni è comunque un fenomeno in larga parte posteriore a *Una teoria della giustizia*. Ancora una volta sono debitore a un'osservazione di Elvio Baccharini, alla quale questa nota è una risposta molto inadeguata.

<sup>77</sup> Rawls 1982, p. 54.

giustizia è «una teoria dei sentimenti morali (...) che mostra i principî che regolano le nostre capacità morali, il nostro senso di giustizia»<sup>78</sup>.

I sentimenti morali costituiscono anche il momento finale, la giustificazione ultima di una teoria della giustizia. Questo significa che una volta elaborata una dottrina normativa specifica dobbiamo immaginarci il mondo sociale e anche, per così dire, il mondo psicologico (voglio dire il tipo di psicologia morale che presenterebbero i cittadini) che produrrebbe. A questo punto siamo in condizione di giudicare la desiderabilità dei principî proposti: in base alla loro capacità sia di dare vita a una società che realizza i valori insiti nella nostra sensibilità morale sia di produrre nei cittadini una psicologia morale pienamente e correttamente sviluppata. «Ciò che è decisivo [nel giudicare una teoria] è il contenuto di una prospettiva morale e le sue radici nella sensibilità umana» (Rawls 1975b, p. 301). In un certo senso il punto di vista dal quale giudichiamo le società bene-ordinate da principî di giustizia è un luogo intermedio tra la nostra prospettiva reale e concreta e una prospettiva interna alla teoria, ossia di un cittadino della società da questa strutturata (e della sensibilità morale che svilupperebbe in un simile contesto sociale). Il nostro punto di vista reale, come si è visto, gioca un ruolo decisivo fin dall'inizio, ma ad ogni stadio della teoria—dall'inferenza dei nostri valori, alla costruzione di una procedura, alla scelta dei principî, fino all'immaginare una società bene-ordinata—la nostra sensibilità morale è arricchita ed emendata.

Il processo di costruzione di una teoria della giustizia è al tempo stesso un processo di comprensione e affinamento della nostra sensibilità morale. Se ad esempio studiando e comprendendo la teoria di Rawls giungo a condividerne i principî, mentre prima ero un utilitarista, allora anche la mia sensibilità morale si modifica: per esempio istituzioni e politiche che prima accettavo possono ora suscitare la mia indignazione; oppure la mia violazione di regole delle quali solo ora percepisco la giustizia può adesso suscitare il mio senso

---

<sup>78</sup> Rawls 1982, p. 58.

di colpa. Rawls afferma chiaramente che una delle funzioni di una teoria della giustizia consiste nel contribuire al progresso della nostra sensibilità morale. Questo è ciò che egli chiama «il ruolo ampio di una concezione politica della giustizia»<sup>79</sup>, un ruolo che è «educativo». Uno dei motivi per cui una teoria della giustizia sociale deve essere pubblica è proprio perché in questo modo i cittadini «vengono resi consapevoli di questa concezione ed educati ad essa; vengono messi davanti a un modo di vedere se stessi che altrimenti, con ogni probabilità, non sarebbero mai stati capaci di far proprio»<sup>80</sup>.

Il senso dell'impresa filosofica di Rawls è condensato con grande efficacia nel seguente brano

*Una teoria della giustizia e Liberalismo politico* cercano di tratteggiare quali siano le concezioni della giustizia più ragionevoli e di proporre un candidato per la più ragionevole. Considerano anche come debbano essere concepiti i cittadini per costruire queste concezioni più ragionevoli (...), e quale debba essere la loro psicologia morale per sorreggere nel tempo una società ragionevolmente giusta<sup>81</sup>.

#### RIFERIMENTI

ALLISON, HENRY E.

1990 *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge UK.

BATES, STANLEY

1974 "The Motivation to Be Just", «Ethics» 85/1, pp. 1-17.

BENNETT, JONATHAN

1981 "Morality and Consequences", «The Tanner Lectures on Human Values» vol. II, pp. 45-116.

CASEY, JOHN

1971 "Actions and Consequences", in Idem (a cura di) *Morality and Moral Reasoning. Five Essays in Ethics*, Methuen & Co., London, pp. 155-205.

DE GRANDIS, GIOVANNI

2001a Recensione di John Rawls, *The Law of People*, «Teoria Politica» XVII/1, pp. 191-196.

2001b "Making Sense of *A Theory of Justice*", «Croatian Journal of Philosophy» I/3, pp. 283-306.

---

<sup>79</sup> Rawls 1994, p. 75.

<sup>80</sup> Rawls 1994, p. 75. Il ruolo educativo di una concezione politica della giustizia è enfatizzato come mai in precedenza in Rawls 2001, dove questo aspetto trova anche un riconoscimento nell'indice analitico, al quale perciò rimando per rintracciare i numerosi brani pertinenti.

<sup>81</sup> Rawls 1996, p. lxii.

- 2002 “Un maquillage molto leggero: considerazioni sulla riformulazione della giustizia come equità di John Rawls”, «Etica e politica» IV/1, [http://www.units.it/~dipfilo/etica\\_e\\_politica](http://www.units.it/~dipfilo/etica_e_politica)
- DOWNIE, R.S.  
1964 “Social Roles and Moral Responsibility”, «Philosophy» XXXIX/147, pp. 29-36.
- FEINBERG, JOEL,  
1970 “Action and Responsibility”, in Idem, *Doing & Deserving. Essays in the Theory of Responsibility*, Princeton University Press, Princeton NJ, pp. 119-151.
- FORST, RAINER,  
1992 “How (not) to Speak about Identity: the Concept of the Person in ‘A Theory of Justice’”, «Philosophy and Social Criticism» 3-4/18, pp. 293-312.
- 2002 *Contexts of Justice*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles.
- FRANKFURT, HARRY  
1982 “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, ristampato in GARY WATSON (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, pp. 81-95.
- FREEMAN, SAMUEL RICHARD  
1990 “Reason and Agreement in Social Contract Views”, «Philosophy and Public Affairs» 19/2, pp. 122-157.  
1994 “Utilitarianism, Deontology, and the Priority of Right”, «Philosophy & Public Affairs» 23/4, pp. 313-349.  
2003 “Introduction: John Rawls—An Overview”, in SAMUEL FREEMAN (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge UK, pp. 1-61.
- HART, HERBERT LIONEL ADOLPHOUS,  
1949 “The Ascription of Responsibility and Rights”, «Proceedings of the Aristotelian Society» XLIX, pp. 171-194.
- KANT, IMMANUEL  
1965 *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di Norberto Bobbio, Luigi Firpo e Vittorio Mathieu, UTET, Torino, pp. 123-139.  
1989 *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari.
- MACKIE, JOHN LESLIE,  
1955 “Responsibility and language”, «Australasian Journal of Philosophy» 33/3, pp. 143-159.
- NAGEL, THOMAS  
1986 “Sorte morale”, in *Questioni mortali*, Il Saggiatore, Milano [ed. or. 1976].  
1988 *Uno sguardo da nessun luogo*, Il Saggiatore, Milano [ed. or. 1986].
- NUSSBAUM, MARTHA CRAVEN  
2003 “Rawls and Feminism”, in SAMUEL FREEMAN (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge UK, pp. 488-520.
- O’NEILL, ONORA  
1989 *Constructions of Reason. Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.  
1996 “Kant’s Virtues”, in CRISP, ROGER (a cura di), *How Should One Live?*, Oxford University Press, Oxford, pp. 77-97.  
2000 *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge.  
2003 “Constructivism in Rawls and Kant”, in SAMUEL FREEMAN (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge UK, pp. 347-367.
- PATON, H.J.  
1946 *The Categorical Imperative. A Study in Kant’s Moral Philosophy*, Hutchinson, London.
- PUTNAM, HILARY  
1991 *La sfida del realismo*, Garzanti, Milano.  
1992 *Il pragmatismo una questione aperta*, Laterza, Roma-Bari.

RAAB, FRANCIS V.,

1963 "The Relevance of Morals to our Denial of Responsibility", in H.-N. Cantañeda & G. Nakhinikian, *Morality and the Language of Conduct*, Wayne State University Press, Detroit, pp. 351-362.

RAWLS, JOHN BORDLEY

1951 Recensione di Stephen Toulmin, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*, «The Philosophical Review» 60, 1951, pp. 572-580.

1963 "Il senso di giustizia" in Rawls 1995, pp. 141-170.

1982 *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano.

1975a "A Kantian Conception of Equality" in Rawls 1999b, pp. 254-266.

1975b "The Independence of Moral Theory" in Rawls 1999b, pp. 286-302.

1975c "Fairness to Goodness" in Rawls 1999b, pp. 267-285.

1978 "The Basic Structure as Subject" in Rawls 1994, pp. 217-242.

1980 "Kantian Constructivism in Moral Theory" in Rawls 1999b, pp. 303-358.

1988 "The Priority of the right and Ideas of the Good" in Rawls 1999b, pp. 449-472.

1989a "The Domain of the Political and Overlapping Consensus" in Rawls 1999b, pp. 473-496.

1989b "Themes in Kant's Moral Philosophy" in Rawls 1999b, pp. 497-528.

1994 *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano.

1995 *La giustizia come equità. Saggi 1951-1969*, Liguori, Napoli.

1996 "Preface" a *Political Liberalism. Paperback Edition*, Columbia University Press, New York.

1999a *A Theory of Justice. Revised Edition*, Oxford University Press, Oxford.

1999b *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

1999c *The Law of Peoples. With The Idea of Public Reason Revisited*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

2000 *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge Mass.

2001 *Justice as Fairness. A Restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass.

SCANLON, THOMAS M.

1984 "Contrattualismo e utilitarismo", in SEN & WILLIAMS (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano, pp. 133-164.

SCHEFFLER, SAMUEL

1992 "Responsibility, Reactive Attitudes, and Liberalism in Political Philosophy", «Philosophy & Public Affairs» 21/4, pp. 299-323.

STRAWSON, Sir PETER FREDERICK

1982 "Freedom and Resentment" ristampato in GARY WATSON (ed.), *Free Will*, Oxford University Press, Oxford, pp. 59-80 [ed. or. 1963]).

1985 *Skepticism & Naturalism. Some Varieties*, Methuen, Londra, 1985.

1992 *Analysis & Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

SILBER, JOHN R.

1959 "The Copernican Revolution in Ethics: The Good Re-examined", «Kant-Studien» 51.

SULLIVAN, ROGER J.

1989 *Immanuel Kant's Moral Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.