

gio ejus haec religio» rivisto e corretto: ogni comunità si dà regole conformi alla storia e alla cultura della sua maggioranza (vedi *Il discorso morale e la tolleranza liberale: l'aborto e l'omosessualità*, in *Comunitarismo e liberalismo* a cura di Alessandro Ferrara, Editori Riuniti, Roma 1992).

La provocazione di Sandel e altri neocomunitari è comunque servita a qualcosa: Rawls stesso, in *Liberalismo politico* (1993), ha rivisto la sua tesi della separazione fra bene e giusto introducendo una concezione «debole» del bene come preconditione della concezione della giustizia come equità, dando così una versione meno astorica e meno assolutista del suo liberalismo. È una prova che i dibattiti, là dove gli intellettuali accademici hanno un costume di discussione autentica (ciò che è vero certamente per gli Stati Uniti e, ahimè, meno vero per paesi come il nostro) non lasciano gli interlocutori identici a se stessi.

SERGIO CREMASCHI

JOHN RAWLS, *Liberalismo politico*, a cura di S. VECA, trad. di G. Rigamonti, Comunità, Milano 1994 (ed. orig. 1993). Un volume di pp. 382.

Come punto d'arrivo di un processo di revisione durato vent'anni, Rawls riformula in questo libro la sua concezione della giustizia come liberalismo *politico*, esplicitamente separato dalle concezioni morali complessive di stampo liberale a cui hanno dato origine pensatori come Kant e Stuart Mill.

Il cambiamento decisivo rispetto all'opera precedente *Una teoria della giustizia*, del 1971, sta nel vedere la chiave per una «società ben ordinata», cioè una società stabile in quanto fondata su un certo consenso fra i cittadini su alcune convinzioni morali di fondo, non tanto nella giustizia come «equità» quanto nel pluralismo. Il «fatto» del pluralismo è divenuto in quest'opera un punto di partenza: si tratta di una constatazione dell'esistenza nelle società moderne a partire dal Seicento di una diversità di dottrine su che cosa sia il bene e quale progetto di vita vada perseguito; il pluralismo può essere assunto come una condizione di partenza della convivenza fra esseri umani in quanto la storia moderna insegna che la stessa esistenza di istituzioni che garantiscono libertà di opinione tende inevitabilmente a riprodurre la coesistenza di una diversità di risposte agli interrogativi morali di fondo. Una società «ben ordinata» diviene ora una società unita non in tutte le convinzioni morali fondamentali ma semplicemente nella sua concezione *politica* della giustizia, concezione che risulta «per intersezione», come minimo comun denominatore di diverse concezioni morali complessive «ragionevoli» (cioè non intolleranti per principio) quali sono storicamente le più diffuse concezioni odierne, almeno nei paesi in cui vivono da secoli istituzioni liberaldemocratiche.

Questo liberalismo politico trae ora la sua giustificazione non più da una contrattazione condotta nella «posizione originaria» da parti razionali egoiste, reciprocamente disinteressate e protette dal «velo dell'ignoranza» (cioè, con una finzione, ipotizzate ignare non solo della posizione sociale che ognuna di esse avrebbe in seguito occupato ma anche della propria personale concezione del «bene», e quindi dei fini che avrebbe perseguito nella propria vita) ma dallo *overlapping consensus* o «consenso per intersezione», cioè dal consenso che viene a crearsi per motivi diversi fra diverse concezioni morali complessive «ragionevoli» (cattolicesimo, protestantesimo, liberalismi ecc.) che riconoscono di avere in comune una *concezione minima*

del bene, comprendente valori come la tolleranza, il pluralismo, l'eguale rispetto per le persone, anche se ognuna di queste concezioni complessive giunge a giustificare questi valori sulla base di ragioni diverse.

La posizioni del Rawls del 1971 sono per lo più conservate, ma con modifiche importanti e con un peso relativo modificato all'interno della dottrina complessiva. È da notare in primo luogo che la procedura contrattualistica, così come la concezione 'kantiana' della persona rientrano nella procedura di presentazione della dottrina, non più nella sua giustificazione, che è invece affidata al «consenso per intersezione».

È da notare in secondo luogo che la separazione fra «bene» e «giusto» viene rivisitata in modo notevole: la società liberale non può basarsi solo su una concezione puramente procedurale della giustizia, indifferente rispetto a ogni concezione particolare del bene, ma richiede una concezione minima del bene.

In terzo luogo, il principio di differenza (il principio secondo il quale vanno tollerate solo quelle differenze che portano come risultato a far sì che la posizione del più svantaggiato risulti migliore di quella che gli risulterebbe da una distribuzione egualitaria) che nel 1971 serviva a regolare la distribuzione di beni primari come la ricchezza e il reddito, diversi dalle libertà civili di base che andavano invece garantite a tutti, e che rappresentava uno dei punti di maggiore interesse ma anche il maggiore obiettivo di critiche, è ora abbandonato. Al posto del principio di differenza l'autore introduce l'idea che il consenso per intersezione, in una fase successiva a quella iniziale del consenso costituzionale, dovrebbe riguardare anche principi che stabiliscano non solo certi diritti particolari in aggiunta ai diritti fondamentali riconosciuti nella fase costituzionale, ma anche pure pari opportunità e principi che coprono certi bisogni essenziali. Va osservato che un'idea del genere è, tutto sommato, ben diversa da quanto si sosteneva in *Una teoria della giustizia*; inoltre la nozione di «bisogni essenziali» apre problemi notevoli: o la soluzione è quella proposta da Walzer in *Sfere di giustizia* (1983), dove si prevedono bisogni culturalmente riconosciuti come essenziali in virtù di una definizione condivisa in una particolare comunità di che cosa sia l'appartenenza alla comunità e quindi di quali dotazioni di istruzione, tempo libero ecc. siano indispensabili per esercitare il proprio ruolo di membro della comunità, oppure che altro sono?

Infine è importante notare la difficoltà che l'autore riconosce riguardo ai limiti della giustizia e la concezione della società come impresa cooperativa. Uno dei punti di interesse dell'opera del 1971 stava nel fatto di legare tanto strettamente efficienza ed equità; questo legame era affidato però al «principio di differenza» e alla connessa regola del *maximin*, proprio il punto che viene lasciato cadere in questo libro. Ora la società come impresa cooperativa passa a far parte della concezione condivisa della società giusta propria del liberalismo politico, non è più il motivo della sua giustificazione; su questa base però Rawls si pone lucidamente la domanda sulla giustificazione della solidarietà nei confronti di chi soffre di handicap tanto gravi da impedirgli di dare un contributo in questa impresa cooperativa (p. 36). La risposta — di disarmante sincerità — è che intorno ai problemi a cui la giustizia come equità non dà risposta ci sono diverse possibilità: una è che l'idea di giustizia politica non copra tutto, e che non dobbiamo aspettarci che lo faccia; oppure il problema potrebbe essere un problema di giustizia politica ma la giustizia come equità non sarebbe la concezione corretta in questo caso, per quanto possa esserlo in altri casi. In ogni caso non dobbiamo aspettarci — conclude l'autore — che la giustizia come equità, o qualsiasi altra teoria della giustizia, riesca a coprire «tutti quei casi in cui si può parlare di ragione e torto. La giustizia politica ha sempre bisogno di essere integrata da altre virtù» (p. 37).