



UNIVERSITÀ
DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE E SOCIALI
CORSO DI LAUREA IN GOVERNO E POLITICHE PUBBLICHE

IL PENSIERO LIBERALE E LA CRITICA COMUNITARISTA

Relatrice:

Prof.ssa Federica Liveriero

Correlatore:

Prof. Ian Frank Carter

Tesi di laurea di
Alberto GRASSI
Matricola n. 546370

ANNO ACCADEMICO 2025/26

INDICE

INTRODUZIONE.....	3
CAPITOLO 1 - IL LIBERALISMO.....	5
1.1 Liberalismo - Che cosa si intende con questo concetto?.....	5
1.2 Due possibili criteri di classificazione.....	13
1.2.1 Liberalismo liberista e liberalismo egualitario.....	13
1.2.2 Liberalismo realista e liberalismo critico.....	17
1.3 Liberalismo contemporaneo: due proposte esemplari.....	23
1.3.1 John Rawls: giustizia come equità e consenso per intersezione...	23
1.3.2 L'eguaglianza liberale di Ronald Dworkin.....	35
1.4 Liberalismo e comunitarismo.....	47
CAPITOLO 2 - LA CRITICA COMUNITARISTA AL PENSIERO	
LIBERALE.....	49
2.1 Comunitarismo, che cosa si intende con questo concetto?.....	49
2.1.1 La critica comunitarista alla teoria dell'io.....	50
2.1.2 La priorità del giusto sul bene e la dichiarata neutralità della	
giustizia e delle istituzioni liberali.....	52
2.1.3 La centralità dei diritti.....	57
2.1.4 La concezione liberale del valore della tolleranza.....	58
2.2 I limiti della giustizia liberale per M.J. Sandel.....	60
2.3 Il nesso tra giustizia e bene in Charles Taylor.....	74
CAPITOLO 3 - LA PROSPETTIVA DI ALASDAIR MACINTYRE..	83
3.1 Un esperimento mentale suggestivo: la fine della scienza naturale.	83
3.2 Il dissenso morale e l'incommensurabilità delle premesse.....	85
3.3 I tentativi falliti di fondazione della morale: da Hume a Nietzsche.	90
3.4 La critica all'io emotivista.....	97
3.5 Il modello burocratico di Weber e il personaggio del manager.....	99
3.6 Fatti, valore e il concetto funzionale.....	104
3.7 Le virtù nel mondo antico.....	108
3.8 Pratiche, unità narrativa e tradizione morale.....	112
CONCLUSIONE.....	119
BIBLIOGRAFIA.....	122

INTRODUZIONE

Lo scopo del presente lavoro è di spiegare in modo perspicuo che cosa si intende con il concetto di liberalismo e di illustrare le critiche che vengono mosse a tale corrente di pensiero da parte dei cosiddetti filosofi comunitaristi. Per sviluppare queste tematiche l'elaborato è suddiviso in tre capitoli.

Nel primo capitolo vengono presentate le caratteristiche comuni a tutte quelle proposte di filosofia politica che possono con buone ragioni essere annoverate nell'ampio alveo del cosiddetto pensiero liberale. Tanto ampio che si ritiene corretto parlare di liberalismi più che di liberalismo. Individuare alcune caratteristiche comuni, con un approccio filosofico, permette di mostrare al lettore in forma sintetica i tratti fondamentali delle varie proposte di liberalismo. Non si è invece utilizzato un approccio storico in quanto si è ritenuto che ripercorrere la storia della filosofia per rintracciare una linea immaginaria che colleghi tra loro tutti i pensatori che, consapevolmente o meno, hanno sostenuto idee affini al pensiero liberale, avrebbe rischiato di disorientare il lettore ponendolo nella condizione di non cogliere con chiarezza il nucleo fondamentale del pensiero liberale. Per esporre in modo esaustivo i tratti caratteristici del liberalismo si è dedicato un paragrafo per illustrare due possibili criteri di distinzione all'interno della categoria dei liberalismi. Si è infine concluso il primo capitolo mostrando sinteticamente la proposta di due autori contemporanei che possono essere ritenuti rappresentativi dell'odierno pensiero liberale, un pensiero giunto fino al XXI secolo dopo un percorso lungo secoli. Si tratta di John Rawls e Ronald Dworkin.

Il secondo capitolo è dedicato ai filosofi comunitaristi. Un'etichetta che se può essere applicata con difficoltà ad un elenco ben definito di autori, può invece risultare efficace per identificare un insieme di caratteristiche specifiche di questa corrente. Tali caratteristiche consistono essenzialmente in una critica ad alcuni aspetti del pensiero liberale e alla considerazione della dimensione comunitaria

come essenziale per tutta una serie di temi, come ad esempio la fondazione della morale. Per meglio illustrare la cornice teorica del comunitarismo, tali critiche al liberalismo sono state raggruppate in quattro tematiche generali. Si è infine concluso il secondo capitolo in modo speculare al primo, ossia mostrando sinteticamente la proposta di due autori contemporanei che possono essere ritenuti rappresentativi del pensiero comunitarista. Si tratta di Michael J. Sandel e Charles Taylor.

Infine nel terzo capitolo si è dedicato ampio spazio per presentare la prospettiva del filosofo Alasdair MacIntyre, che sebbene non accetti per sé l'etichetta di filosofo comunitarista, è ritenuto dalla maggioranza degli studiosi un illustre teorico e sostenitore di idee che sicuramente possono essere ricondotte al pensiero comunitarista. Per esporre le sue idee si è attinto abbondantemente dal testo *Dopo la virtù*, un testo di oltre trecento pagine che funge sia da sintesi ben riuscita del pensiero complessivo del suo autore, sia da compendio di molti spunti che possono essere considerati un invito a possibili sviluppi futuri da parte di MacIntyre medesimo ma anche di altri autori che del pensiero di MacIntyre ne apprezzano la portata. Idee innovative e cariche di contenuti che aprono differenti direzioni di approfondimento e sviluppo, dense di riferimenti ad altri autori appartenenti non esclusivamente al campo della filosofia politica e morale.

CAPITOLO 1 - IL LIBERALISMO

1.1 Liberalismo - Che cosa si intende con questo concetto?

Ricercare le origini del concetto di liberalismo non è un compito semplice. Da un punto di vista linguistico i termini “liberale” e “liberalismo” nascono nel 1812 con la “Carta di Cadice”, la Costituzione spagnola, e si diffondono in Europa in riferimento al nuovo orientamento assunto dai partiti liberali. Si potrebbe provare a ricostruire il percorso del concetto di liberalismo adottando un approccio storico, ma così facendo si finirebbe sicuramente per scomporre tale concetto in una molteplicità di espressioni storiche differenti tra loro, non riuscendo a coglierne un nucleo concettuale comune. L’approccio storico porterebbe a registrare in periodi e luoghi differenti forme di liberalismi differenti, scomponendo il concetto sino a rendere impossibile una definizione più generale che cerchi di comprendere gli elementi comuni che caratterizzano il liberalismo in quanto dottrina. Storicamente possiamo registrare esperienze che rappresentano esempi di liberalismo conservatore, moderato, progressista, rivoluzionario, senza riuscire a cogliere nelle contingenze storiche un concetto generale e univoco di liberalismo.

Anche l’approccio filosofico può comportare il rischio di perdersi tra molteplici proposte che conducono a esiti molto differenti tra loro. Sulla scorta della riflessione di Guido de Ruggiero¹ è possibile affermare che non esiste il liberalismo, in quanto corrente di pensiero monolitica, ma piuttosto esistono molteplici liberalismi che pur condividendo un nucleo centrale si differenziano tra loro per molti aspetti. Si può riconoscere un “liberalismo giusnaturalistico” con John Locke (1632-1704), un “liberalismo etico” con Immanuel Kant (1724-1804), un “liberalismo utilitaristico” con Jeremy Bentham (1748-1832) eccetera. L’analisi concettuale e filosofica permette però di cogliere tra le differenti teorie proposte alcune posizioni comuni su certi temi che in quanto tali

¹ Guido de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari 1925.

possono assurgere ad essere considerate i concetti caratterizzanti il pensiero liberale. Tali concetti comuni possono essere colti, oltre che negli autori sopra citati, in altrettanti autori classici come Montesquieu (1689-1755), Karl Wilhelm von Humboldt (1767-1835), Benjamin Constant (1767-1830), Alexis Clèrel de Tocqueville (1805-1859), John Stuart Mill (1806-1873). Si procederà quindi ad illustrare quelli che riteniamo i concetti cardine, costituenti il nocciolo fondativo comune, che ritroviamo in tutti i molteplici liberalismi. Corre però l'obbligo di premettere che quando si propone una strategia di sintesi finalizzata a ridurre il molteplice ad unità, sarà sempre possibile rintracciare potenziali controesempi. Nel caso di specie non è esclusa la possibilità di rintracciare autori che, benché considerati liberali, sostengono posizioni che si discostano in parte dalle linee essenziali tracciate.

- *Il primato della libertà*: il pensiero liberale afferma un primato della libertà. La libertà difesa dai liberali è intesa come emancipazione dagli ostacoli che limitano la realizzazione della volontà degli individui, sia nella dimensione privata che in quella economica. Ogni persona è libera di perseguire il proprio bene con l'unico limite di non interferire nella libertà degli altri. Il principio del danno è teorizzato da John Stuart Mill nel testo *Sulla libertà* del 1859. Tale principio consiste nella regola fondamentale degli stati liberali per cui il legislatore non può punire né proibire le attività che non causano un danno o un pericolo di danno a persone diverse da chi le pone in essere. "Il solo scopo per il quale si può legittimamente esercitare un potere su un qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è quello di impedirgli di nuocere agli altri. Il bene, fisico o morale, di questo individuo, non è una giustificazione sufficiente"². Alla base di questo principio vi è la concezione di libertà che Isaiah Berlin definisce libertà negativa. Allora è utile richiamare la distinzione tra libertà negativa e libertà positiva proposta da Isaiah Berlin nella sua lezione inaugurale³ tenuta a Oxford nel 1958:

² John Stuart Mill, *Sulla libertà*, Sugarco, Milano 1990, p.32.

³ I contenuti sono ripresi in Isaiah Berlin, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2010.

- Libertà negativa: assenza di interferenze e vincoli esterni, godere di libertà negativa significa agire senza essere vincolati nella propria volontà per i limiti posti da fattori esterni. Gli autori che rimarcano questo aspetto hanno un maggiore interesse per la difesa dei diritti del singolo individuo, soprattutto quando risultano minacciati da forme di dominio improprie. In questo filone possiamo menzionare autori classici come Constant, Kant e Humboldt.
- Libertà positiva: agire avendo controllo di sé e realizzando i propri fini e scopi etici. Gli autori che rimarcano questo aspetto attribuiscono importanza alle condizioni favorevoli che permettono a ciascun cittadino di autorealizzarsi, di poter sviluppare il proprio potenziale. Le loro riflessioni hanno maggiormente di mira le opportunità e le risorse che mettono i gruppi e la collettività in grado di permettere la realizzazione degli scopi di ciascuno e che ciascuna possa agire in conformità con i propri valori. In questo filone possiamo menzionare autori storici come Rousseau, Hegel e Marx.

La distinzione di Berlin tra le due forme di libertà riprende in larga misura la distinzione precedentemente proposta da Benjamin Constant tra libertà degli antichi e libertà dei moderni nel suo celebre testo *“Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni”*⁴ del 1819. La libertà intesa dagli antichi è fondamentalmente la partecipazione diretta al potere politico, ossia libertà come autogoverno e come libertà collettiva, compatibile eventualmente anche con l’assoggettamento dell’individuo all’autorità dell’insieme. La libertà dei moderni è la libertà dell’individuo nella sua sfera privata, nettamente distinta dalla sfera pubblica, e si declina anzitutto nel non essere assoggettato a poteri arbitrari e poi nel riconoscimento di tutta una serie di diritti fondamentali inalienabili.

⁴ Benjamin Constant, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, De Luca (a cura di), *Il pensiero politico di Constant*, Laterza, Bari-Roma 1993, p.188.

Il pensiero liberale concepisce la libertà come libertà negativa, mentre intravede nella libertà positiva un rischio potenziale che giustifichi lo stato ad attuare politiche paternalistiche, se non addirittura autoritarie. Va però evidenziato che alcune proposte teoriche, benché liberali, sostengono anche una concezione di libertà positiva e forme di paternalismo moderato. Tali proposte teoriche rientrano nel cosiddetto liberalismo critico, di cui tratteremo nel prosieguo dell'elaborato quando verrà illustrata la distinzione tra liberalismo realista e critico.

- *L'individualismo*: la libertà a cui fa riferimento il pensiero liberale è la libertà degli individui. La società è intesa come la somma degli individui, dove ognuno rappresenta un valore in sé e non un valore subordinato a quello della collettività di cui fa parte. Gli individui si riuniscono in società per meglio perseguire i propri fini ed in tal senso è la società ad essere strumento utile per gli scopi e la realizzazione dei singoli individui e non viceversa. L'individuo non può mai essere sacrificato per permettere alla società di raggiungere i suoi scopi collettivi. Per tale motivo il liberalismo è basato su un approccio di individualismo metodologico. La diversità tra gli individui viene considerata una ricchezza, ed anche la competizione tra gli individui ha una connotazione positiva perché spinge ciascuno a dare il meglio di sé. Questo aspetto viene estremizzato in talune versioni di liberalismo che, sulla base di queste considerazioni sul valore della competizione, sostengono una visione della società come insieme di individui in competizione dove i più meritevoli prevalgono e il sistema complessivamente si giova di tali dinamiche in termini di efficienza e produttività. Accanto a queste proposte vi sono però versioni di liberalismo che sostengono invece modelli di società in cui vengono perseguiti obiettivi rispondenti ai principi di riduzione delle disuguaglianze di welfare e di solidarietà comune. Il pensiero liberale sostiene l'uguaglianza politica e giuridica, cioè eguali opportunità. Talune versioni non sostengono invece l'uguaglianza di welfare, poiché ritengono quest'ultima connessa con l'aspetto

negativo dell'appiattimento mortificante. Infatti un intervento attivo da parte dello stato volto a garantire a tutti un certo livello di benessere potrebbe inibire la spinta individuale a impegnarsi per migliorare le proprie condizioni socio-economiche. Il fatto che in ogni caso un livello minimo di welfare verrebbe comunque garantito dall'azione pubblica fungerebbe da limite per l'attivarsi autonomamente per migliorare la propria condizione. Anche su questo punto vi sono però proposte in controtendenza, che pur partendo da una prospettiva liberale riconoscono come valore da perseguire l'equità materiale. Possiamo in sintesi affermare che l'individualismo metodologico è un tratto comune a tutto il pensiero liberale, mentre l'individualismo sostanziale viene sostenuto soltanto da alcuni autori liberali. Si pensi a quanto sono distanti teoricamente le proposte liberali di Robert Nozick e di John Rawls, il primo sostenitore di una visione della società caratterizzata dalla competizione interindividuale e da uno stato minimo, mero garante della tutela dei diritti individuali. Il secondo sostenitore di una visione della società e delle istituzioni pubbliche che si fanno parte attiva per perseguire obiettivi di eguaglianza, cooperazione e solidarietà.

- *Il principio di neutralità e anti-perfezionismo*: la priorità accordata alla libertà fa da premessa all'impossibilità di sostenere pubblicamente, tramite l'azione dello stato, qualsiasi idea di bene o verità superiori che possano limitare la libertà del singolo. Ciascun individuo deve poter scegliere da sé la concezione della vita ritenuta appropriata per lui e i valori che fungono da bussola nell'orientare le sue scelte individuali. Il pensiero liberale tende a rifiutare dogmi e valori assoluti e qualsiasi forma di stato etico e di paternalismo. La società e le sue istituzioni non possono arrogarsi la pretesa di educare i cittadini ad una specifica virtù o ad una specifica visione di bene. Ciascun individuo nella massima autonomia deve poter elaborare una visione della vita e del mondo, e deve poter individuare i suoi valori guida senza che questi siano calati dall'alto. I valori assoluti possono essere assunti nella sfera privata ma non in quella pubblica, in cui deve invece prevalere un atteggiamento laico. Avremo pertanto una pluralità di visioni del

mondo e punti di vista che convivono all'interno della società, senza che le istituzioni pubbliche possano scegliere quali siano corrette e quali sbagliate, a patto che esse non minino i principi liberali di fondo o arrechino danno a terzi.

● *La legittimazione del potere politico e la divisione dei poteri*: Se decliniamo il liberalismo nell'ambito politico, diviene centrale la questione della legittimazione del potere politico. Secondo il principio liberale di legittimità gli agenti possono ritenere legittime solo scelte collettive su cui hanno avuto modo di esprimersi, in un certo senso, divenendo gli autori delle leggi a cui si obbedisce. Il potere politico è legittimato solo se si poggia su un consenso popolare che lo giustifichi. Ogni istituzione politica e sociale deve essere giustificata a partire dalla salvaguardia della libertà individuale e deve avere il consenso di chi tale istituzione la vive e la pratica. La legge è espressione della volontà popolare in cui è collocata la fonte originaria del potere. Gli organismi rappresentativi che detengono il potere devono essere responsivi delle preferenze e opinioni dei cittadini, che li hanno eletti a loro rappresentanti. Nel pensiero liberale è sempre centrale la preoccupazione che il potere, sebbene legittimato dal rispetto delle procedure che ne garantiscono la legittimità, possa sopraffare i diritti del singolo individuo. Si può sostenere che il concetto centrale del pensiero liberale è quello del limite del potere, un limite di principio secondo cui vi è una presunzione sempre a favore della libertà e ogni atto coercitivo deve essere adeguatamente giustificato. Il sistema deve prevedere al proprio interno gli anticorpi per limitare il potere, anche se legittimamente conferito, affinché esso non debordi a danno dei singoli cittadini. Per questo il modello liberale prevede sempre, in una qualche forma, la dottrina della divisione dei poteri. Nella sua forma classica⁵ tale dottrina enuncia che i tre poteri dello stato (legislativo, esecutivo e giudiziario) devono essere divisi e separati, in modo che la divisione e la distribuzione dei poteri portino ad un bilanciamento di essi e ad un reciproco controllo, impedendo che il potere originariamente legittimo diventi invece

⁵ La celebre dottrina della divisione dei poteri è teorizzata dal filosofo francese Charles L. de Montesquieu nella sua opera del 1748 intitolata *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1989.

dispotico. Accanto a questa preoccupazione i liberali ne avvertono un'altra per quella forma di dispotismo che viene definita la tirannia della maggioranza. Essa si attua quando il governo, rappresentativo della volontà popolare, diventa lo strumento della maggioranza per imporre le proprie volontà anche sulle minoranze, calpestando i diritti seppur rispettando procedure formalmente democratiche. Servono garanzie per i cittadini che si ritrovano in condizione di minoranza rispetto al rischio di una maggioranza che, sebbene all'interno di un sistema democratico, limiti i diritti altrui. Di tale rischio si sono occupati soprattutto Alexis de Tocqueville in *La democrazia in America*⁶ (1835) e successivamente da John Stuart Mill nell'opera *Sulla libertà* (1859).

● *Il rapporto con la democrazia:* Si può affermare che attualmente tutti gli Stati liberali sono democrazie. Non esiste uno stato liberale in cui non siano previste procedure per l'elezione dei rappresentanti del popolo nei vari organi elettivi delle istituzioni governative. Non è altrettanto vera la proposizione speculare, ossia che tutte le democrazie sono stati liberali. In alcuni paesi del mondo, pur tenendosi libere elezioni democratiche, i diritti fondamentali dei cittadini sono compressi e il modello di stato è autoritario o per lo meno parzialmente illiberale. Rimanendo sul piano dell'analisi filosofica è evidente che se una caratteristica essenziale del liberalismo è che il potere politico debba aver ottenuto il consenso di chi vi è assoggettato, allora solo con meccanismi e procedure democratiche questo requisito può essere soddisfatto. Anche un despota illuminato potrebbe avere il consenso dei membri della comunità che governa senza bisogno di passare per procedure democratiche. Però, per avere uno stato liberale non basta che vi sia il consenso dei governati, ma occorre che le leggi siano una proiezione della volontà attiva dei cittadini. Occorre in altri termini che i cittadini possano contribuire dal basso alla formazione delle deliberazioni adottate dai governanti, che non subiscano passivamente quanto statuito dalle istituzioni pubbliche, ma che siano in possesso di tutti gli strumenti culturali e delle informazioni per

⁶ Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1999.

elaborare una propria visione autonoma sulle varie tematiche pubbliche in discussione. A questo riguardo per una società liberale è fondamentale anche la libera circolazione delle idee, delle informazioni e che le notizie siano veicolate a partire da fonti di informazione plurali, per permettere a ciascun cittadino di formulare giudizi non condizionati da canali di informazioni manipolati o comunque parziali. Oltre alle procedure di legittimazione dei governanti è dunque fondamentale che la società sia caratterizzata nel suo complesso da istanze di pluralismo e libertà, preconditione affinché ogni individuo si senta coinvolto nel processo di formazione delle deliberazioni pubbliche. Se viene meno questo quadro generale, pur in presenza di procedure formalmente democratiche, una democrazia può svuotarsi dall'interno. Ad esempio potrebbero rimanere in vigore procedure formalmente democratiche ma i cui esiti potrebbero determinare una dittatura della maggioranza e una compressione dei diritti dei singoli, configurandosi come una democrazia illiberale. Vi sono democrazie in cui non è presente la prescrizione, fondamentale per il pensiero liberale, di un limite di principio del potere. La democrazia, se intesa come sovranità illimitata della maggioranza che può votare e deliberare qualsiasi decisione, senza che vi sia un limite a questo potere, potrebbe erodere i diritti fondamentali dei cittadini in minoranza. Per poter affermare di essere in uno stato liberale devono essere soddisfatti alcuni criteri normativi, di cui le procedure democratiche sono solo uno degli aspetti dirimenti. Accanto ad esso vi sono fattori altrettanto indispensabili, come ad esempio limiti di principio al potere dell'autorità pubblica, al potere della maggioranza e un coinvolgimento attivo dei cittadini nei processi decisionali. Tale coinvolgimento si compone di concetti come la cittadinanza attiva e informata, l'autonomia di scelta, l'indipendenza dei singoli e la partecipazione alla vita pubblica.

1.2 Due possibili criteri di classificazione

Dopo aver sintetizzato le caratteristiche comuni che tutte le forme di liberalismo condividono, si tratta di provare a mettere ordine all'interno di questa macrocategoria così ampia e poliforme. Molteplici sono le tassonomie che autori differenti hanno proposto, ciascuna dal suo punto di vista coglie uno o più aspetti salienti e sulla base di questi suddivide e cataloga i liberalismi. Tra le varie classificazioni possibili si intende di seguito proporre due ritenute particolarmente interessanti da un punto di vista filosofico.

1.2.1 Liberalismo liberista e liberalismo egualitario

La prima distinzione all'interno della famiglia dei liberalismi che intendiamo proporre è quella tra un liberalismo liberista e un liberalismo egualitario. Tale distinzione è proposta da Stefano Petrucciani e Eleonora Piromalli nel testo *Le idee e il potere*⁷. Possiamo individuare nell'attitudine nei confronti del mercato e dell'economia capitalistica e nell'attenzione al tema della giustizia sociale i due principali fattori discriminanti tra le due forme di liberalismo. Questo non significa che tutte le forme di liberalismo filosofico possono essere collocate all'interno di una di queste famiglie, ma più semplicemente che le riflessioni teoriche di matrice liberale che declinano i principi liberali anche nella dimensione economica e sociale possono essere collocate lungo un *continuum* ideale che va da destra (liberalismo liberista) a sinistra (liberalismo egualitario).

Per illustrare sinteticamente le caratteristiche del liberalismo liberista presentiamo il pensiero di Friedrich von Hayek (1899-1992), premio Nobel per l'economia nel 1974 ed esponente della scuola economica austriaca, scuola che trova collocazione nell'ambito del marginalismo. Hayek critica la pianificazione economica e difende il ruolo centrale del mercato concorrenziale che secondo la

⁷ Stefano Petrucciani, Eleonora Piromalli, *Le idee e il potere - il pensiero politico contemporaneo*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 2026. Capitolo terzo "La pluralità dei liberalismi" pp. 58-78.

sua analisi riuscirebbe a generare una coordinazione efficiente, benché non intenzionale, delle molteplici azioni economiche individuali. L'ordine che si forma spontaneamente nel mercato (che Hayek definisce "catalassi") è più vantaggioso per tutti rispetto ad un ordine stabilito dall'alto dalle strutture governative. Tale spontaneità deve essere salvaguardata: lo stato deve svolgere il minor numero di funzioni in campo economico proprio per permettere agli scambi commerciali di svilupparsi autonomamente. Una di queste funzioni è quella di contrastare l'insorgenza di monopoli, che andrebbero a danno della libera competizione di mercato. L'economia di mercato permette anzitutto un vantaggio epistemologico, consentendo una trasmissione genuina delle informazioni. Gli attori economici possono indirizzare le produzioni verso i beni che i consumatori richiedono, e ottengono le informazioni per farlo sulla base dei dati che rilevano nelle oscillazioni dei prezzi. Vi è inoltre un vantaggio motivazionale: è nell'interesse dell'attore economico produrre in tempi rapidi il bene per cui si registra la crescita della domanda rispetto all'offerta, a differenza di un'economia pianificata dall'alto in cui la reattività del bilanciare l'offerta alla domanda passa per i meccanismi burocratici delle procedure statali. Infine vi è un vantaggio per i consumatori che possono acquistare beni al prezzo più vantaggioso, in virtù del sistema di concorrenza che man mano porrà fuori dal mercato le aziende inefficienti. La difesa del ruolo del mercato viene sostenuta da Hayek non solo per i risvolti positivi nell'ambito economico, ma in quanto, dal suo punto di vista, l'ordine del mercato è un'istituzione sociale in assenza della quale tutte le libertà personali rischiano di venire cancellate. Tra la libertà di mercato e le libertà fondamentali vi è un rapporto necessario. L'economia pianificata e collettiva renderebbe tutti dipendenti dallo stato, che quindi si configurerebbe come l'unico grande datore di lavoro. L'accentramento di tutte le risorse economiche presso l'autorità pubblica centrale comporterebbe un rischio potenziale di compressione di tutte le libertà, minando le basi del pluralismo politico. Per Hayek "la libertà nella legge implica la libertà economica, mentre il controllo economico rende possibile - in quanto controllo dei mezzi necessari alla

realizzazione di tutti i fini - la restrizione di tutte le libertà”.⁸ Anche le leggi non devono essere concepite come comandi dettati da un'autorità sovrana, ma come la cristallizzazione di un'evoluzione spontanea che parte dal basso. Per questo le leggi devono occuparsi essenzialmente solo di diritto privato e diritto penale, senza avere la velleità di perseguire finalità differenti elaborate nei palazzi del potere politico. Se lo stato emanasse leggi per perseguire fini specifici, come ad esempio l'uguaglianza sociale, starebbe esercitando un potere dispotico, tradendo il principio liberale di permettere a ciascun individuo di perseguire autonomamente il fine che ritiene meritevole per sé. Pur ritenendo che la democrazia sia parte integrante del pensiero liberale in quanto giustifica la legittimità delle istituzioni, le deliberazioni democratiche non possono mai violare i diritti inalienabili dei cittadini, ma devono trovare limiti di principio posti a tutela delle libertà del singolo. In tale cornice liberale il valore prioritario da tutelare è la libertà dell'individuo, ed ogni progettualità da parte delle istituzioni pubbliche che voglia perseguire una propria finalità sacrificando le libertà dei privati cittadini è da considerarsi illegittima. Voler affermare una qualche forma di giustizia redistributiva in nome dell'eguaglianza delle opportunità richiede necessariamente la compressione delle libertà individuali e per questo tale proposito non può trovare spazio nel modello del liberalismo liberista. Tracciare il limite del potere statale e governativo a tutela delle libertà individuali è la cifra del liberalismo liberista.

La seconda famiglia di liberalismi contiene tutte quelle forme di liberalismo che pongono come prioritario il tema dell'eguaglianza tra i cittadini, cercando di coniugare le istanze di uguaglianza con quelle liberali. Questo significa anzitutto attribuire grande importanza al tema dell'equità nella distribuzione delle risorse materiali e ridefinire un concetto di società in cui gli individui non siano monadi isolate ma in cui risultino essenziali le relazioni interpersonali. L'attenzione posta al tema della giusta distribuzione delle risorse è

⁸ Friedrich Von Hayek, *Liberalismo*, Ideazione Editrice, Roma 1996, p.63.

possibile rintracciarla già nel testo *Sulla libertà* del liberale John Stuart Mill (1806-1873), in cui si sostiene che un buon ordinamento sociale dovrebbe conciliare la più ampia libertà personale con la giusta distribuzione dei frutti del lavoro, che fino a quel momento era stata ostacolata dal vigente ordinamento della proprietà. Leonard Trelawny Hobhouse (1864-1929), sociologo britannico, nel testo *Liberalismo*⁹ sottolinea la necessità di guardare alla società come ad un'impresa cooperativa e non come la mera somma di tanti individui parcellizzati e tra loro indipendenti. Qualsiasi risultato che una persona di successo riesce ad ottenere dipende in una certa misura dal contributo degli altri membri della società entro cui l'individuo è collocato. Si pensi al bagaglio di informazioni che ciascuno possiede e sfrutta, più o meno consapevolmente, come strumento culturale e cognitivo per muoversi con successo nel mondo. Oppure si pensi alle maestranze senza le quali nessun imprenditore potrebbe generare il suo prodotto, o ancora si pensi alle infrastrutture ed i servizi che lo stato mette a disposizione di chiunque, che concorrono quindi nel risultato ottenuto dai singoli e via scorrendo. Ogni individuo è inserito in una società e in una tradizione da cui trae vantaggio per perseguire i suoi fini personali. Una società liberale per Hobhouse deve promuovere lo sviluppo dei singoli individui, nella consapevolezza però che questo può avvenire solo con lo sviluppo sinergico di tutti gli altri. Tale consapevolezza si traduce anche in una responsabilità che lo stato avverte nei confronti di tutti, e per questo il raggio d'azione del suo intervento risulta molto più ampio rispetto allo stato liberale liberista. Se il benessere di ciascuno è dovuto anche all'apporto di tutti gli altri, allora ognuno ha il dovere di contribuire pagando le tasse e lo stato ha il dovere di utilizzare gli introiti delle tasse per attivare servizi al fine di garantire il benessere di tutti. Questo significa prestazioni sociali, diritto al lavoro, un salario dignitoso ed in generale una distribuzione equa delle risorse materiali tra tutti i membri della società. Per rimanere all'interno della cornice liberale il sistema deve però preservare due principi non negoziabili: garantire la libertà personale e che le

⁹ Leonard Trelawny Hobhouse, *Liberalismo*, Vallecchi editore, Firenze 1995.

decisioni siano assunte con il consenso, ossia secondo procedure democratiche. Se si volge lo sguardo all'ambito economico può essere utile richiamare il pensiero di Carlo Rosselli (1899-1937) esposto nel suo volume *Socialismo liberale*¹⁰ in cui traccia le coordinate del modello economico che ha in mente. Si tratta di prendere le distanze dall'economia collettivistica ma puntare su una pluralità di forme economiche come imprese cooperative, municipali, imprese dove vi sia la compartecipazione dei lavoratori. Per Rosselli, e per tutti i sostenitori di un liberalismo sociale, il socialismo è la strada per realizzare al massimo grado le idee di libertà e giustizia tra gli uomini, ossia assicurare a tutti gli uomini l'eguale possibilità di sviluppare la propria personalità. Solo facendo proprie queste istanze socialiste è possibile inverare il liberalismo, in quanto una libertà non sostenuta da una soglia minima di autonomia economica rimane un concetto vuoto. Senza una condizione sociale dignitosa l'individuo è libero di diritto ma servo di fatto. Nelle intenzioni dei sostenitori del liberalsocialismo esso dovrebbe realizzare un "massimo di socialismo unito ad un massimo di libertà"¹¹.

1.2.2 Liberalismo realista e liberalismo critico

La seconda distinzione che intendiamo proporre è quella tra liberalismo realista e liberalismo critico. Tale distinzione viene proposta da Sebastiano Maffettone nel testo *I fondamenti del liberalismo*¹². Per giustificare l'ordine sociale e le sue istituzioni occorre che entrambi siano allineati e consequenziali alle preferenze e agli interessi dei cittadini. In base a come concepiamo tali preferenze ricadiamo in una delle due forme di liberalismo. Il liberalismo realista assume come preferenze quelle che si palesano nelle scelte effettive compiute dai cittadini, ritenendo che le possibilità di accedere al foro interno degli altri individui, per

¹⁰ Carlo Rosselli, *Socialismo Liberale*, Einaudi, Torino 1997.

¹¹ Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Celebres, Trapani 1966, p.140.

¹² Ronald Dworkin, Sebastiano Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008.

scrutare i loro interessi profondi, siano impossibile e forse neppure preferibile. Oltre a questa prudenza epistemologica, il liberalismo realista è caratterizzato anche da una tendenziale sfiducia per le facoltà morali, concependo l'agire umano come motivato fundamentalmente da interessi ego riferiti o comunque da scarso altruismo. Infine il liberalismo realista propende per una discontinuità tra la sfera etica e quella politica. Partendo dalle preferenze effettive il liberalismo realista attribuisce molta importanza alla tradizione e alla cultura tramandata, per tale ragione spesso difende idee vicine a posizioni di conservatorismo. Tale conservatorismo emerge anche nel non sostenere processi di emancipazione, se non quando essi avvengano in modo spontaneo senza strategie e disegni esterni intenzionalmente pianificati e realizzati. Il limite del liberalismo realista è la debolezza nel sollevare obiezioni e critiche costruttive rispetto allo *status quo*, se non in casi di gravi violazioni dei diritti fondamentali degli individui o se l'ordine sociale venisse imposto senza tener conto delle preferenze reali dei cittadini. Questo si traduce spesso in una posizione di accettazione supina degli equilibri esistenti. Se le cose stanno in un certo modo bisogna prenderne atto, non c'è posto nel modello per uno spazio intellettuale critico che interroghi l'esistente al fine di correggere le dissonanze e immaginare una realtà migliore.

Di contro il liberalismo critico, pur ritenendo ovviamente importanti le scelte effettive degli individui per identificare le loro preferenze, ritiene che esse non siano l'unica fonte per giustificare l'ordine sociale e le sue istituzioni. Occorre per i sostenitori del liberalismo critico andare oltre le preferenze effettuali, quelle che si ricavano dalla mera rilevazione delle scelte. L'ambiente, le circostanze di vita, discriminazioni di varia natura, incidono sul processo di formazione delle preferenze individuali, rendendo potenzialmente le preferenze individuali espressioni distorte rispetto a quelle autentiche che gli individui avrebbero senza tali fattori disturbanti. Occorre in altri termini andare oltre le sole preferenze manifestamente espresse, poiché non contano soltanto gli interessi correnti ma anche il modo in cui, tramite la struttura delle ragioni, possiamo rivederli alla

luce di una concezione della vita buona. Non sempre il modo in cui l'individuo concepisce i propri valori e interessi va assunto come un punto di vista non modificabile, spesso è utile sollecitare processi che stimolino una revisione autonoma da parte dell'individuo delle proprie preferenze. Questo non significa che lo stato o soggetti esterni si sostituiscono nella decisione all'individuo, ma che siano attivati processi per cui l'individuo stesso è indotto a confrontare le proprie preferenze con argomenti migliori forniti dal contesto.

“In sostanza, il liberalismo critico ritiene che non tutte le preferenze come esplicitamente rivelate dalle scelte siano le migliori, e sostiene di poter dare un contributo alla revisione autonoma di tali preferenze proprio attraverso la teoria morale e politica. [...] pensare che le preferenze siano rivedibili alla luce del migliore argomento non implica affatto una volontà sostitutiva nei confronti dell'individuo. [...] la differenza tra il liberale critico e quello realista non consiste nel fatto che il primo vuole sostituire alla decisione individuale le sue opzioni teoriche, ma piuttosto nel fatto che egli ritiene indispensabili alcuni elementi del contesto al fine di consentire una ragionevole revisione delle preferenze”¹³.

Al termine del processo di revisione la scelta deve essere sempre valutata in piena autonomia e indipendenza dall'individuo. Quando ci si riferisce al contesto si includono in tale espressione elementi sia di natura economico-sociale sia di natura culturale. I sostenitori del liberalismo critico hanno altresì una visione più ottimista sul ruolo della ragione nelle vicende umane e propendono per una continuità tra la sfera etica e quella politica, fornendo quindi una spinta motivazionale più forte nel rispettare le disposizioni delle istituzioni politiche. Sviluppare riflessioni a partire dalle preferenze ideali è spesso prodromico a posizioni radicali o comunque a posizioni critiche e revisioniste che analizzano il reale comparandolo con i concetti ideali di come le cose si ritiene dovrebbero

¹³ Ronald Dworkin, Sebastiano Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008, p. 174.

essere. Sono quindi auspicati processi di emancipazione che offrano agli individui l'occasione di autorealizzazione, stimolando gli individui ad una riflessione approfondita rispetto alle proprie preferenze, per verificare se esse siano il frutto di processi decisionali autonomi o si rivelino invece come esiti influenzati da fattori esterni disturbanti. Nel liberalismo critico è quindi possibile uno spazio critico degli equilibri esistenti, non essendo le preferenze individuali l'unica fonte di legittimazione. Ovviamente per rimanere pur sempre all'interno dell'alveo del liberalismo, la versione critica non deve sfociare in una forma di perfezionismo, ossia la prospettiva alternativa ipotizzata come migliorativa dell'esistente non deve mai essere imposta con modalità coercitive a danno degli altri.

Il liberalismo realista appare di primo acchito una teoria più lineare e meno problematica. L'ordine sociale e le sue istituzioni sono conformi a ciò che gli individui preferiscono, e tali preferenze sono deducibili linearmente dai loro comportamenti e dalle scelte che effettuano. Il liberalismo critico pone invece la questione di quanto queste preferenze così dedotte siano genuine, e invita a problematizzare il contesto entro cui l'individuo è collocato, interrogandosi se e in che misura esso abbia inciso sulle preferenze dell'individuo, intendendo come contesto fattori di natura giuridica, politica, sociale. Le pressioni esterne sono decisive nel determinare le preferenze degli individui, che quindi non possono assurgere ad unico elemento di giustificazione dell'ordine sociale. Per contrastare gli effetti deleteri dei fattori di contesto che limitano gli individui nel formulare preferenze davvero autentiche, il liberalismo critico non esclude interventi pubblici di natura moderatamente paternalistica o protezionistica. Essi sono finalizzati a proteggere il benessere degli individui quando l'equilibrio esistente è per loro deleterio. Lo stato deve creare le precondizioni affinché gli individui possano auto-realizzarsi e possano maturare al loro interno preferenze e valori in cui credono veramente. Senza questa azione eventuale dello stato si corre il rischio che gli individui rimangano schiacciati da una realtà distorta di cui

loro stessi non ne riconoscono la natura, vittime delle loro stesse preferenze sorte in reazione ad un contesto distorto. Il liberalismo realista di contro ritiene queste azioni delle invasioni di campo dello stato nella sfera individuale, e per questo sostiene una visione minimalista del ruolo dello stato. Iniziative paternalistiche o protezionistiche dello stato minano il benessere degli individui assoggettandoli a concezioni morali che potrebbero non condividere e che non rispecchiano le loro preferenze.

“In un’ottica - da liberalismo realistico - in cui contano solo le scelte concrete degli individui, atteggiamenti legislativi e culturali di natura paternalistica o protezionistica non proteggono realmente il benessere degli individui, anzi lo tradiscono in nome di ideali morali non necessariamente condivisibili. In un’ottica - di stampo liberale critico - in cui invece si può pensare a un consenso ideale non identico a quello reale, siamo al cospetto di casi in cui, per ragioni diverse, una legislazione e una cultura, pur essendo paternalistiche o protezionistiche in materia di welfare, droghe pesanti, inquinamento o etere non importa, possono comunque avere un senso, proteggendo il benessere dei cittadini in maniera altrimenti impossibile. La funzione dello stato - per il liberalismo critico - è spesso quella di preparare lo sfondo su cui le figure degli individui rappresentativi possono giocare il loro ruolo autonomo e critico”¹⁴

Si può trovare il riflesso di questa proposta di classificazione tra due tipi di liberalismo nell’ambito più ristretto delle teorie contrattualistiche. Non tutti i liberalismi adottano un approccio contrattualistico né tutte le teorie contrattualistiche generano come esiti società liberali. Risulta però interessante rilevare che all’interno delle teorie contrattualistiche alcuni studiosi hanno proposto una distinzione tra contrattualismo degli interessi e contrattualismo degli ideali che rispecchia la distinzione tra liberalismo realista e critico. Il contrattualismo degli interessi include pensatori come Hobbes, Gauthier, Narveson, Buchanan e rappresenta la versione contrattualistica del liberalismo

¹⁴ Ibid p.152.

realistico. In tale approccio non vi è alcun riferimento a nozioni di natura morale, o valori indipendenti dai meri interessi autointeressati delle parti che intendono sottoscrivere il contratto. La motivazione di base è l'egoismo razionale o la massimizzazione del proprio interesse. La cooperazione è vista come uno strumento strategico e il contratto è un mero accordo per il vantaggio reciproco delle parti. Non è richiamata alcuna forma di empatia o solidarietà nei confronti degli altri, né tantomeno nozioni di giustizia o umanità. Sull'altro versante il contrattualismo degli ideali include pensatori come Rawls, Scanlon e trova in Kant e Rousseau i suoi precursori principali. Rappresenta la versione contrattualistica del liberalismo critico. Il consenso sui principi e sulle istituzioni passa anche attraverso il riconoscimento, all'interno del contratto, del rispetto di un senso di giustizia. Tale versione non basa il contratto sociale sull'interesse personale o sulla paura, ma su ideali morali condivisi e sulla motivazione a giustificare le proprie azioni agli altri. Gli agenti sono motivati da un desiderio intrinseco di agire in conformità con principi che altri, se anch'essi razionali e motivati, non potrebbero rifiutare. L'idea centrale è che un'azione è sbagliata se è vietata da principi che nessuno potrebbe ragionevolmente rifiutare come base per un accordo libero e informato. Si concentra sulle relazioni interpersonali e sul modo in cui le nostre azioni influenzano gli altri, piuttosto che sulla massimizzazione impersonale.

1.3 Liberalismo contemporaneo: due proposte esemplari

Nelle pagine precedenti si è compiuto un sorvolo panoramico sul concetto di liberalismo: sono state elencate le caratteristiche comuni a tutti i liberalismi e si sono proposte due possibili classificazioni per mettere ordine alle differenti espressioni del pensiero liberale. Ora è giunto il momento di ricercare la profondità, la prospettiva verticale, per cogliere da vicino i ragionamenti proposti da due filosofi esemplari del pensiero liberale contemporaneo. In riferimento alle classificazioni sopra sviluppate, si è scelto di proporre due autori entrambi riconducibili al liberalismo critico e non liberista.

1.3.1 John Rawls: giustizia come equità e consenso per intersezione

Nel proseguire ad illustrare il pensiero liberale nelle sue molteplici espressioni, non possiamo che volgere lo sguardo ad un prolifico autore contemporaneo: John Rawls (Baltimora, 1921-2002). Riprendendo la distinzione introdotta nelle pagine precedenti, possiamo ricondurre il suo pensiero all'interno della categoria definita del "contrattualismo degli ideali". R. si inserisce quindi all'interno della tradizione del contrattualismo cercando però di fornire delle motivazioni forti, che affondano nella dimensione morale, affinché le parti che stringono l'accordo abbiano ragioni cogenti per rispettarlo fin dall'origine. Le parti decidono tenendo conto di nozioni morali primitive, oltre che del proprio personale interesse. Tale equilibrio tra scelte razionali e intuizioni morali viene definito equilibrio riflessivo. Prima di addentrarci nella sua proposta teorica, che ovviamente in queste sede non potrà che limitarsi ai suoi tratti essenziali funzionali al nostro itinerario, va premesso che la proposta di Rawls subisce nel corso degli anni un'evoluzione. Mantenendo il nucleo concettuale invariato, R. modifica alcuni aspetti di dettaglio e introduce concetti nuovi giustificati in buona parte per accogliere alcune istanze provenienti dal liberalismo realista. Possiamo schematicamente individuare due fasi della sua produzione: la prima

fase è caratterizzata da una sorta di impostazione kantiana, o comunque universalistica e trova la sua espressione compiuta nell'opera del 1971 *Una teoria della giustizia*¹⁵. La seconda fase trova espressione in modo compiuto in *Liberalismo politico*¹⁶ del 1993. Questa seconda fase cerca di rendere più eminentemente politica la sua teoria, ossia di renderla meno astratta e più applicabile al fine di rispondere ad alcune istanze del liberalismo realistico giudicate pertinenti. Rawls restringe il campo di applicazione del suo modello teorico, abbandonando pretese velleitarie di visioni filosofiche onnicomprensive per proporre un liberalismo politico più sensibile alle obiezioni poste dal liberalismo realista. In tale evoluzione del pensiero rawlsiano permane la teoria della giustizia presentata nell'opera omonima, ma vengono introdotti concetti altrettanto fondamentali, come gli oneri del giudizio e il consenso per intersezione. Vengono introdotti al fine di rendere conto del fatto del pluralismo, secondo modalità più adeguate rispetto alla strategia universalistica di matrice kantiana caratterizzante la prima fase. Ma procediamo con ordine, illustrando i contenuti salienti delle due fasi, iniziando dalla prima.

Nella prima fase l'esigenza che R. avverte in via prioritaria è di fondare la sua teoria di giustizia come equità nel riferirsi alla natura onnicomprensiva del liberalismo filosofico, offrendo un'ipotesi di continuità tra etica e politica. Tale continuità è necessaria per fare in modo che il sistema, oltre ad essere giusto, sia anche stabile e duraturo nel tempo. Per questo occorre che i cittadini sentano come proprie le ragioni per rispettare gli accordi reciproci. Sostenere una strategia della continuità significa derivare la legittimità e il valore dei principi politici dalla loro connessione, in una prospettiva più ampia, con gli ideali etici sulla vita buona. Una concezione politica che voglia affermarsi come pienamente giustificata, deve dimostrare la propria coerenza con una teoria etico-morale a più ampio spettro. Rawls, nel suo complesso artificio giustificativo, introduce due

¹⁵ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017.

¹⁶ John Rawls, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2021.

concetti fondamentali, ovvero la posizione originaria ed il velo di ignoranza. Tali concetti permettono di caratterizzare e giustificare i due principi di giustizia e poi le 3 leggi psicologiche necessarie per rendere stabile e duraturo il sistema. La posizione originaria è una situazione ideale di scelta progettata per determinare quali principi di giustizia sarebbero equi per strutturare la società. Trovandosi in una posizione originaria, gli individui devono scegliere i principi di giustizia alla base della società che vogliono costruire insieme. Per fare in modo che i criteri alla base della scelta non siano unicamente rispondenti ai propri interessi personali egoistici, si assume come esperimento mentale che i soggetti decisori individuino tali principi sotto il cosiddetto velo di ignoranza. Esso è una condizione altrettanto ipotetica in cui ciascuno non conosce quale posto ricoprirà nella società, il proprio status sociale, e la fortuna che avrà nella distribuzione delle doti naturali quali intelligenza, talento ecc. Prima di sottoscrivere il contratto che istituisce la società, nessuno sa se sarà ricco o povero, sano o malato, particolarmente talentuoso o con limiti importanti. Pertanto nel valutare quale contratto sia il più vantaggioso per sé, dovrà inevitabilmente sostenere gli interessi di tutti potendo egli stesso finire per ritrovarsi nella posizione di uno di questi tutti. Sarebbe come individuare i principi di giustizia conoscendo i macro-dati statistici di come è composta la società, ma non sapendo noi chi effettivamente saremo, una sorta di ipotetica modalità di scorporazione. Il contesto di scelta della posizione originaria unitamente alla condizione del velo di ignoranza, permette al contratto di individuare i principi aventi i caratteri di equità ricercati. I principi individuati sono due.

Il primo principio riguarda le libertà fondamentali dei cittadini: la libertà della persona, la libertà di pensiero e d'espressione, la libertà politica, la libertà di coscienza, di riunione, nonché il diritto di avere delle proprietà. Esso recita: "ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri".¹⁷ Le

¹⁷ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017, p. 76.

libertà devono dunque essere uguali, poiché una società giusta deve prevedere per tutti i cittadini gli stessi diritti fondamentali.

Il secondo principio riguarda, invece, la distribuzione del reddito e della ricchezza. Esso recita: “le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno; (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti”.¹⁸

È importante notare che i due principi devono essere ordinati lessicograficamente, per cui il primo ha sempre precedenza sul secondo. Questa disposizione implica che una deviazione dalle condizioni di pari libertà, previste dal primo principio, non può essere né giustificata né compensata da maggiori benefici sociali ed economici, come l'ampliamento del benessere economico o una maggiore efficienza dell'apparato statale. Inoltre, è fondamentale evidenziare che il secondo principio non consente di giustificare le disparità di reddito o di potere basandosi sul fatto che gli svantaggi di chi occupa una certa posizione sono bilanciati da maggiori vantaggi per chi si trova in un'altra. Al contrario, esso richiede che le disuguaglianze economiche e sociali siano accettabili solo a patto che avvantaggino i più svantaggiati.

Una volta individuati i principi di giustizia, è necessaria, per garantire alla società stabilità e durata nel tempo, una teoria psicologica che spieghi il motivo per cui le persone sviluppano un senso di giustizia adeguato a far sì che essi aderiscano spontaneamente alle istituzioni. Sempre in *Una teoria della giustizia* Rawls presenta le tre leggi fondamentali della psicologia umana sulla base delle quali è possibile spiegare come i cittadini di una società giusta siano naturalmente portati a sostenere le sue istituzioni. Nell'ordine esse affermano:

- a) posto che le istituzioni familiari esprimono il loro amore prendendosi cura del bambino, questi riconoscendo il loro manifesto amore per lui, giunge ad amarle.
- b) posto che la capacità di una persona di avere sentimenti si sviluppa in accordo con prima legge, questa persona sviluppa legami di amicizia e fiducia verso gli

¹⁸ Ibid, p.76.

altri, all'interno di un'associazione, se gli altri osservano i loro doveri e obblighi e non vengono meno agli ideali del gruppo.

c) posto che le istituzioni di una società sono giuste e che tutti le riconoscono come tali, questa persona acquisisce il senso di giustizia nel momento in cui si rende conto che la società stessa (e i suoi componenti) sono i beneficiari di tali assetti.

Queste tre leggi psicologiche rispondono al problema della stabilità che nasce perché uno schema di cooperazione, seppur giusto, può non essere stabile. Senza dubbio i principi di giustizia dal punto di vista della posizione originaria sono collettivamente razionali: ognuno può aspettarsi di migliorare la propria situazione se tutti tengono fede a questi principi, generando così prospettive migliori rispetto alla condizione di nessun accordo. Ma una volta sottoscritto il contratto e venuta meno la condizione del velo di ignoranza, dal punto di vista egoistico di ogni singolo, sarebbe più vantaggioso adottare comportamenti opportunistici. Il soggetto *free rider* ottiene benefici maggiori per se stesso avvantaggiandosi degli sforzi collettivi degli altri senza contribuirvi. Per garantire la stabilità della società gli individui devono nutrire un senso di giustizia per coloro che sarebbero danneggiati dalla loro defezione. Quando il senso di giustizia è sufficientemente intenso da prevalere sulle tentazioni che spingono a violare le norme, gli schemi giusti diventano anche stabili e adempiere ai propri doveri viene visto da ogni persona come la risposta corretta alle azioni degli altri. Le tre leggi psicologiche propongono una spiegazione del perché i cittadini sono portati ad assumere questa prospettiva.

La seconda fase del pensiero di R. è caratterizzata dall'esigenza di R. di passare da un livello filosofico astratto al livello politico della realtà effettuale in cui non si può che registrare come dato incontrovertibile il fatto del pluralismo. Il pluralismo all'interno della società come condizione ineliminabile che ci si presenta e che bisogna affrontare. In questo senso la seconda fase può essere considerata un'integrazione della sua teoria introdotta per rispondere alle istanze

del liberalismo realista. Si può sostenere che accanto al *vincolo dell'accettabilità* Rawls avverta nella seconda fase l'esigenza di rispettare anche il *vincolo dell'accettazione effettiva*. Il primo vincolo indica che un principio politico può dirsi legittimo se è stato adeguatamente giustificato grazie all'appello a criteri e argomenti normativi che agenti idealizzati non potrebbero non accettare. Tale vincolo viene rispettato già in *Una teoria della giustizia*. Il vincolo dell'accettazione effettiva invece indica che un principio politico per risultare efficace deve dimostrare anche di poter essere accettato, in quanto legittimo, da parte degli agenti empirici che dovranno effettivamente rispettarlo nella pratica politica ordinaria. Per poter essere rispondente a questo secondo vincolo Rawls ritiene di dover integrare la sua teoria con nuovi contenuti, che sono quelli proposti nella seconda fase della sua produzione intellettuale. Per poter rendere conto del pluralismo della società occorre distinguere tra due livelli di giustificazione: una morale e un'altra politica. Se immaginassimo un mondo senza pluralismo allora la giustificazione morale sarebbe anche politica, ma nel mondo non idealizzato delle società politiche reali il rispetto del realismo impone il riconoscimento del pluralismo. Per tali ragioni nella seconda fase Rawls supera l'idea irrealistica di società ben ordinata e supera altresì una visione onnicomprensiva della persona e della società nei vari ambiti del pubblico e del privato. Riprendendo la riflessione di Maffettone sul Rawls della seconda fase "la priorità della questione del pluralismo, nell'orizzonte della giustificazione politica, impone in ogni caso, di distinguere tra giustificazione politica e giustificazione morale. Solo dove si potesse immaginare un consenso generale sui valori più importanti, la giustificazione morale sarebbe anche politica. Nel mondo reale, invece, il rispetto del realismo presuppone un franco riconoscimento del pluralismo, contrapponendo la versione di *Liberalismo politico* alla idea irrealistica di società ben-ordinata come appare in *Una teoria della giustizia*. Nel libro del 1971, infatti, i cittadini rawlsiani sostengono i due principi di giustizia alla luce di una concezione che ora Rawls stesso vedrebbe - nell'ottica di *Liberalismo politico* - come almeno parzialmente onnicomprensiva,

cioè basata su una versione unitaria della persona e della società nei vari ambiti del pubblico e del privato. Il maggior realismo politico dell'ultimo Rawls parte proprio dall'accettare pacatamente che, in una società liberal-democratica, le persone ispirino le loro vite da cittadini a una pluralità di dottrine religiose, morali e filosofiche diverse. Ne risulta che l'idea stessa di "società ben-ordinata" deve essere rivista, poiché il "fatto di un ragionevole pluralismo" impone una considerazione di società ben ordinata differente da quella che potrebbe dipendere dall'accettazione universale dei principi di giustizia"¹⁹. Per Maffettone porre questi due livelli di giustificazione non significa però scindere la dimensione politica da quella etica, come sostenuto invece nelle obiezioni di Dworkin che saranno illustrate nel prossimo paragrafo, che attribuiscono al pensiero della seconda fase di Rawls una posizione discontinuista. Significa invece riconoscere tali giustificazioni sempre appartenenti alla sfera etica ma circoscrivendole in un ambito ben specifico, l'ambito della filosofia politica. Questo determina una restrizione della concezione della giustizia alla concezione politica. Il liberalismo politico presentato compiutamente nell'omonima opera del 1993, si muove all'interno della categoria della filosofia politica e non della filosofia intesa come indagine onnicomprensiva morale e metafisica, ma comunque la legittimazione delle istituzioni non può che dipendere da ragioni morali, anche se queste ultime sono specifiche della politica. In questo senso per Maffettone è possibile obiettare alle critiche di discontinuismo che Dworkin muove a Rawls e sostenere che la proposta di Rawls sia una proposta continuista. Il resoconto della psicologia morale presentato nella teoria della giustizia lasciava intendere che la stabilità di una società bene ordinata fosse garantita grazie all'adesione di tutti i cittadini a una visione morale essenzialmente kantiana e universalistica. Ma questa posizione è evidentemente incompatibile con una società pluralista in cui le ragioni per agire delle persone dipendono da dottrine del bene diverse tra loro. La sfida che dunque Rawls intende affrontare in

¹⁹ Ronald Dworkin, Sebastiano Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008, p.216.

Liberalismo politico è di mostrare che, anche all'interno di visioni del bene diverse fra loro, è possibile concedere il proprio assenso alle sue istituzioni.

L'articolato apparato teorico di Rawls non deve però essere interpretato come composto tra teorie tra loro non armonizzate, come se la proposta di *Liberalismo politico* superi e annulli in parte quella di *Una teoria della giustizia*. In realtà le due fasi della produzione di Rawls possono essere interpretate come rispondenti a due esigenze differenti. “La fase ideale ha il compito di determinare le caratteristiche strettamente normative di una concezione di giustizia e si delinea grazie a certe idealizzazioni che coinvolgono le capacità cognitive degli agenti e le loro attitudini intersoggettive, nonché le condizioni economiche, sociali e storiche della società politica di riferimento. La fase non ideale, invece, ha l'obiettivo di valutare se e in che modo si possa attuare una coerentizzazione tra una cornice normativa liberale di sfondo e i sistemi di credenze sostenuti dagli agenti in carne e ossa e, inoltre, di valutare approfonditamente quale versione della legittimità politica possa garantire che le coercizioni imposte ai cittadini nel mondo reale non inficino la loro libertà, eguaglianza e autonomia agenziale”.²⁰ Alla luce di questa distinzione la teoria di Rawls nel suo complesso può essere intesa come composta da diversi livelli di giustificazione finalizzati a rispondere alle due esigenze, quella ideale e quella non ideale. La piena giustificazione può essere raggiunta soltanto nel considerare 3 diversi livelli congiuntamente, come livelli tra loro armonizzati costituenti un'unica teoria complessiva. Di seguito i tre livelli di giustificazione della teoria rawlsiana.

1° livello: la proposta di *Una teoria della giustizia* consiste in una giustificazione che utilizza argomenti filosofici-politici indipendenti rispetto ad una dottrina comprensiva specifica. Attraverso l'argomento astratto e connotato normativamente della posizione originaria vengono giustificati principi di giustizia che concernono le questioni di giustizia fondamentali, ossia i principi più adeguati per regolamentare la convivenza pacifica in una democrazia liberale.

²⁰ Federica Liveriero, *Decisioni pubbliche e disaccordo*, Luiss University Press, Roma 2017, pp.23-24.

Tale giustificazione è idealmente valida per ogni agente e viene ottenuta con la messa tra parentesi temporanea dei valori non strettamente politici al fine di raggiungere principi intersoggettivamente condivisibili e neutrali rispetto alle differenti visioni comprensive. Tale giustificazione avviene in circostanze di scelta idealizzate.

2° livello: accanto al primo livello di giustificazione è però necessaria una giustificazione che permetta di fornire una motivazione più forte agli agenti reali per rispettare i principi politici, coinvolgendo quindi anche ragioni collegate all'insieme ampio delle proprie credenze comprensive e valoriali di individui non idealizzati ma concreti. I singoli agenti devono essere in grado, per garantire la stabilità nel tempo del sistema politico, di coerentizzare i principi politici con le proprie credenze valoriali e morali. Questo procedimento conciliativo sviluppato individualmente da ciascun agente a livello personale deve aver successo per la maggior parte dei membri ragionevoli della società politica, di modo che i principi politici intersoggettivamente condivisi siano interiorizzati da ciascun agente e inclusi all'interno del proprio sistema di credenze. In *Liberalismo politico* Rawls intende fornire questo secondo livello di giustificazione, che appartiene alla fase non ideale della giustificazione complessiva. La compatibilità dei principi politici della società liberale con le diverse dottrine può essere assicurata da una divisione che separa l'ambito del politico da quello della metafisica e della riflessione sul bene ultimo dell'uomo. I principi di giustizia che regolano la società liberale vengono sganciati da qualsiasi pretesa di verità o concezione morale/metafisica, la loro natura è segnatamente politica, essi appartengono allo spazio in cui gli individui si rapportano gli uni agli altri come cittadini. Ma soprattutto, ciascuna dottrina onnicomprensiva può trovare buone ragioni per aderire a tali principi non dovendo quindi sacrificare la propria peculiare visione del bene. Questo è il significato del consenso per intersezione teorizzato da Rawls in *Liberalismo politico*: dottrine comprensive differenti possono trovare al proprio interno ragioni diverse per aderire ai principi politici

di una società giusta e tollerante. Ciascuna dottrina, a partire dalla sua specifica visione, ha ottime ragioni per sostenere i principi politici di una società giusta. I principi politici trovano quindi una fondazione morale e viene pertanto salvaguardata la continuità tra dimensione etica e politica. Ciascun individuo avverte che le ragioni per cui sostiene i principi politici che reggono la società liberale sono ragioni totalmente rispecchianti le proprie convinzioni etiche più profonde. I principi politici devono essere i criteri con cui affrontare le questioni di giustizia fondamentale. Non devono esistere valori non politici confliggenti che possono prevalere su tali valori politici. Per il liberalismo politico è vitale che si possa sostenere che sarebbe sbagliato usare il potere politico per imporre una visione onnicomprensiva specifica, della quale viene affermata la verità. I valori del politico sono valori generali che intercettano la massima condivisione. Sono essi a governare l'impianto di base della vita sociale, e a specificare i termini fondamentali della cooperazione politica. Tra questi grandi valori figurano i valori delle uguali libertà politiche e civili, l'equa uguaglianza delle opportunità, i valori della reciprocità economica, il rispetto reciproco fra i cittadini. Spetta poi ad ogni singolo cittadino, nella sua libertà di coscienza, stabilire quale sia la relazione tra i valori dell'ambito politico e i valori della sua visione comprensiva. La storia del pensiero e della cultura dimostra che ci sono molti modi di intendere l'insieme dei valori in modo che sia congruente con i valori più appropriati all'ambito del politico. La storia parla di una pluralità di dottrine comprensive ragionevoli, questa ricchezza di pensiero rende possibile un consenso per intersezione a sostegno dei principi fondamentali della comunità politica. Va evidenziato che il consenso per intersezione di Rawls non è un *modus vivendi*, ossia un accordo pragmatico tra cittadini che vogliono evitare il conflitto e quindi sottoscritto solo per ragioni di opportunità. Il consenso per intersezione è ben diverso: l'oggetto del consenso, ossia la concezione politica della giustizia, si basa su una concezione che viene affermata per motivi morali, benché ognuno la sostenga sulla base della propria visione comprensiva. Le parti sosterranno tale concezione politica anche se mutassero le condizioni e i rapporti di forza

reciproci. Anche se una delle due si trovasse in condizioni di forza, non verrebbe meno all'accordo in quanto esso ha una base morale.

3° livello: può essere infine individuato un terzo livello di giustificazione, anch'esso appartenente alla fase non ideale, che permette di realizzare il passaggio dalla giustificazione personale, raggiunta con la coerentizzazione tra i principi politici e il proprio sistema di credenze personale, alla giustificazione pubblica. Il livello della giustificazione pubblica rappresenta quello in cui i cittadini producono una giustificazione pubblica della concezione politica in quanto tale, e questo avviene in quanto i cittadini riconoscono e accettano il vincolo della modestia intellettuale che li porta a considerare gli altri come pari epistemici. Con il terzo livello gli individui diventano in grado di rispettare il vincolo della ragione pubblica e deliberare in merito alle decisioni politiche rispettando le differenze valoriali con gli altri individui e discutendo con loro tramite il linguaggio neutrale della ragione pubblica. Per meglio comprendere questo terzo livello di giustificazione occorre però introdurre il concetto di disaccordo ragionevole. Per comprendere di cosa si tratti anzitutto si osservi la distinzione tra i concetti di razionale e ragionevole. Le persone sono razionali quando hanno la facoltà di deliberare nel perseguire fini e interessi loro specifici, sanno dunque ragionare in termini di mezzi e fini. Questo non equivale necessariamente a sostenere che hanno solo interessi egoistici, infatti potrebbero anche avere interessi differenti dal proprio tornaconto personale. Ogni interesse è interesse di un io, ma non ogni interesse è necessariamente interesse a beneficio dell'io. Possono esserci agenti razionali che hanno affetti personali, o amore per la natura, o nutrono un sentimento di affetto per una località specifica come una città ecc. e quindi ragionando razionalmente individuano i mezzi più idonei per raggiungere tali fini. La caratteristica che manca agli agenti razionali è quella modalità di natura morale che sottende il desiderio di impegnarsi in un'equa cooperazione e di farlo a condizioni che gli altri possano verosimilmente accettare. Si definiscono invece ragionevoli quelle persone che, agendo tra pari, propongono e sottoscrivono spontaneamente norme di cooperazione eque, a patto

di avere la certezza che tale impegno sia reciproco. La loro motivazione non risiede in un astratto altruismo verso il bene comune, quanto piuttosto nell'aspirazione a vivere in un sistema sociale basato sulla libertà e sull'uguaglianza. Al contrario, la persona irragionevole rifiuta di stabilire o rispettare patti di collaborazione paritari, mostrandosi pronto a trasgredire le regole comuni non appena intraveda l'opportunità di un tornaconto personale o una posizione di vantaggio. Le due nozioni di ragionevole e razionale sono complementari: soggetti esclusivamente ragionevoli mancherebbero di obiettivi personali da realizzare attraverso la collaborazione sociale; al contrario, individui puramente razionali risulterebbero incapaci di legittimare le richieste altrui o di agire secondo criteri di giustizia che non siano dettati dal proprio tornaconto. Ma oltre alla capacità di proporre equi termini di cooperazione e attenersi se anche gli altri lo fanno, il ragionevole è colui che è disposto a riconoscere gli oneri del giudizio. Gli oneri del giudizio sono la causa del perché sia possibile, anche tra persone ragionevoli, essere in dissenso e pervenire ad una pluralità di posizioni differenti su questioni morali, filosofiche, religiose. Anche persone che non ragionano solo da una prospettiva egoistica e che sono in grado di ragionare in base a inferenze logiche corrette, possono comunque trovarsi in dissenso tra loro e generare una situazione complessiva di pluralismo. Gli oneri del giudizio non sono altro che i numerosi rischi impliciti nell'uso corretto della capacità di ragionamento. Essi appartengono alla dimensione epistemica del ragionamento degli individui in assetti collettivi. Rientrano tra questi rischi, ad esempio, l'impossibilità di elaborare la complessità e l'eventuale contraddittorietà dei dati empirici e scientifici raccolti riguardanti un determinato caso, una complessità tale da rendere difficile la valutazione. Oppure, anche se c'è accordo su quali siano i tipi di valutazioni pertinenti, ci può essere disaccordo sui loro pesi relativi. Un altro limite cognitivo riguarda i nostri concetti che sono intrinsecamente imprecisi e quindi rendono necessario il ricorso ad un'interpretazione. O ancora, il modo in cui analizziamo i dati e li interpretiamo sono influenzati dalla nostra esperienza complessiva, il che implica che le nostre

interpretazioni non possono che variare. Questi sono alcuni dei motivi per cui è difficile raggiungere un consenso nel giudicare, ma tale condizione non pregiudica la piena ragionevolezza di coloro che esprimono giudizi differenti. Le nostre prospettive e i nostri legami affettivi sono troppo diversificati per permettere di giungere sempre a conclusioni univoche, pertanto è errato concludere che tutte le differenze tra noi derivino unicamente dall'ignoranza o dalla rivalità di interessi egoistici. Per Rawls è possibile, anche in condizioni di pluralismo, giungere ad una società giusta a condizione che le dottrine presenti al suo interno siano ragionevoli, ossia disposte a riconoscere l'esistenza degli oneri del giudizio e quindi, accettando l'imprescindibile vincolo di modestia intellettuale, riconoscere la legittimità di idee e posizioni diverse.

Per Rawls una giustificazione completa dei principi politici di una società liberale deve considerare tutte le prospettive corrispondenti ai tre livelli di giustificazione. Il punto di vista delle parti in posizione originaria, che Rawls in *Una teoria della giustizia* considerava adeguato per giustificare i principi politici deve essere integrato con il punto di vista dei singoli individui reali che devono rendere coerenti tali principi con il proprio sistema di credenze. Infine, con il terzo livello di giustificazione fondato sulla ragione pubblica quale criterio deliberativo fondamentale, è possibile uscire dalla sfera personale e tornare alla sfera della giustificazione pubblica.

1.3.2 L'eguaglianza liberale di Ronald Dworkin

La sfida che Ronald Dworkin si pone è quella di fornire un fondamento etico alla proposta politica liberale e di dimostrare l'inadeguatezza delle interpretazioni restrittive del liberalismo. Il cosiddetto "liberalismo restrittivo", come definito da Dworkin, si limita a ritenere il liberalismo una teoria del giusto e non del bene, ossia si limita a descrivere le strutture eque entro cui i singoli cittadini possano decidere quale sia la vita buona per loro. Tale concezione restrittiva del

liberalismo afferma quindi che le persone devono mettere tra parentesi le proprie convinzioni sulla vita buona quando avanzano proposte in ambito politico, affermando la necessità di una discontinuità tra le convinzioni etiche personali e ciò che si sostiene in sede di proposta politica. L'idea di fondo della strategia della discontinuità è, usando le parole di Charles Larmore, che “una vita piena può essere vissuta in una molteplicità di modi diversi, e che tra questi non esiste alcuna gerarchia distinguibile”²¹ e proprio perciò lo stato dovrebbe essere neutrale. Tale neutralità non rappresenta un ideale morale, ossia non incarna valori che vorrei vedere attuati in me, ma rappresenta un ideale strettamente politico. Al contrario Dworkin intende proporre una versione del liberalismo che connetta la sfera politica a quella etica, fondando la proposta politica liberale su di un fondamento etico coerente ben delineato. In questo senso intende sostenere una strategia della continuità. La distinzione tra etica e politica, sostenuta dal liberalismo restrittivo, rispecchia la distinzione tra prospettiva personale e prospettiva politica: criteri e valori che orientano le scelte nella prospettiva personale sono differenti da criteri e valori che orientano le scelte della prospettiva politica. Tale cesura tra le due prospettive comporta ovviamente che il singolo individuo debba reggere il peso di una schizofrenia che appare poco sostenibile anche sul piano psicologico e motivazionale. Nelle scelte personali siamo coinvolti emotivamente, agiamo conseguentemente a valori e desideri che sentiamo convintamente nostri, possiamo appassionarci per progetti rispondenti alla nostra visione del mondo, disapproviamo veemente decisioni che riteniamo lontane dalla nostra concezione di buono. La concezione restrittiva del liberalismo ci chiede, quando ragioniamo e discutiamo con altre persone nella prospettiva politica, di mettere da parte tutto questo e di adottare una postura neutrale rispetto ai nostri convincimenti più profondi. Contro questa versione del liberalismo Dworkin intende proporre una versione di liberalismo fondata sulla continuità tra la prospettiva personale e la prospettiva politica e quindi sulla continuità tra etica e politica. Il caso tipico di una proposta fondata su una

²¹ Charles Larmore, *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990, p.60.

strategia della discontinuità è offerta dal contrattualismo degli interessi. Per i contrattualisti la prospettiva politica è artificiale e può essere immaginata nei termini di un contratto siglato tra le parti che decidono di rispettare un accordo, ritenendolo conveniente rispetto ai propri interessi individuali, pur non giudicandolo come perfettamente equo e pur non rispecchiando fedelmente le proprie convinzioni etiche. Le parti sospendono le proprie posizioni etiche e sottoscrivono un contratto; le successive questioni che eventualmente emergeranno dovranno essere affrontate nei termini inclusi nel contratto, senza poter far ritorno ai propri convincimenti personali per dirimerle. Come abbiamo visto precedentemente, il paradigma del contrattualismo non è un monolite, ma ad esso sono riconducibili versioni differenti ed alcune di esse, come le forme di contrattualismo degli ideali, sono in grado di rispondere a questa obiezione. Una possibile risposta è quella elaborata da John Rawls, come abbiamo avuto modo di vedere nel paragrafo 1.3.1 dedicata alla teoria della sovrapposizione delle visioni comprensive. Il punto debole fondamentale delle proposte contrattualiste risiede nel fatto che, salvo inverosimili contratti reali siglati dai nostri progenitori nell'antichità, si tratta sempre di contratti ipotetici e quindi mai ancora effettivamente in vigore. Ne risulta quindi la scarsa capacità persuasiva che un contratto ipotetico esercita sulle parti, soprattutto se non fondato su istanze morali: quanti di noi si sentirebbero motivati a tagliare l'erba del vicino in estate in forza di un contratto non siglato in cui il vicino ci promette di spalare la neve del nostro ingresso in inverno? Il punto è che un contratto non ancora sottoscritto riesce ad avere forza cogente o comunque a risultare convincente nel far rispettare le proprie clausole solo a patto che esso collochi buona parte delle ragioni nella sfera morale delle persone. Emerge nuovamente l'esigenza di una fondazione etica della prospettiva politica per dare forza motivazionale al contratto, una proposta che teorizzi continuità tra le due sfere.

Rappresentata la cornice del problema, illustriamo ora quali sono le linee essenziali dell'etica liberale teorizzata da Dworkin, riferendoci in particolare alla

sua opera *I fondamenti del liberalismo*.²² Per individuare quali caratteristiche debba avere una vita considerata buona, bisogna anzitutto porre la distinzione tra i concetti di benessere volizionale e benessere critico. Il primo si raggiunge quando si ottiene ciò che si vuole. Il secondo quando si ottiene ciò che si dovrebbe volere, ossia quei desideri che se mancanti renderebbero la vita peggiore. Posso desiderare di mangiare una torta al cioccolato, e il mio benessere aumenterebbe nel soddisfare tale desiderio, ma se non fosse sorto in me tale desiderio ed il relativo appagamento non penserei di aver per questo vissuto una vita peggiore. Invece posso avvertire il desiderio di avere un rapporto di affetto profondo con i miei figli come un desiderio di natura qualitativamente differente. Un desiderio che sento nella mia interiorità e che cerco di soddisfare al pari di un qualsiasi altro desiderio, ma a differenza degli altri desideri lo ritengo caratterizzare la mia vita a tal punto che se non fosse sorto in me non avrei raggiunto lo stesso livello di benessere e la mia vita sarebbe stata una vita peggiore. Questo secondo tipo di benessere si definisce benessere critico. Il desiderio di un rapporto di affetto profondo coi miei figli non credo sia importante per me solo per il fatto che mi è capitato di volerlo, al pari della voglia di mangiare una torta al cioccolato. Esso lo avverto come un desiderio peculiare della mia vita senza il quale la mia vita sarebbe una vita diversa, meno piena. La ricerca di una dimensione etica che funga da fondamento per una politica liberale deve concentrarsi sul benessere critico.

Una seconda distinzione importante nella teoria dell'etica liberale teorizzata da Dworkin riguarda la natura del valore che una vita può avere. Per il modello dell'impatto il valore di una vita buona consiste nel suo prodotto, ossia gli effetti che essa produce per il resto del mondo. Tanto più una vita contribuisce ad aumentare il valore oggettivo del mondo, tanto più quella vita può essere considerata buona. Così il valore etico si connette al valore di uno stato di cose oggettivo. Vi sono però, osserva Dworkin, interessi critici (ossia legati al

²² Ronald Dworkin, Sebastiano Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008.

benessere critico) che non sembrano determinare come conseguenza un accrescimento del valore oggettivo del mondo. Il fatto di avere un rapporto di affetto profondo con i figli, aspetto collocato nella sfera del benessere critico, viene considerato da Dworkin fondamentale per avere una vita buona, eppure non è affatto intuitivo legare tale condizione ad un miglioramento oggettivo dello stato di cose del mondo. In altre parole tale modello non sembra in grado di rendere conto di taluni interessi critici, che pure sembrano avere un ruolo cruciale nel caratterizzare una vita come buona.

Per il modello della sfida, il valore di una vita buona consiste nel valore di una vita ben riuscita. È buona una vita che aristotelicamente risulta una prestazione ben riuscita. Esperienze, benché sprovviste del requisito di essere in grado di determinare impatti positivi sul mondo esterno, possono così rientrare in questo concetto di vita buona. Esperienze i cui impatti si concludono all'interno del perimetro della vita nelle quali si verificano. La vita buona è una prestazione ben riuscita e gli interessi critici consistono nei risultati che stanno a significare che abbiamo risposto bene alla sfida. La vita etica di ciascuno può essere compresa se la intendiamo come una buona esecuzione di una prestazione auto assegnata sulla base di convinzioni sul modo giusto di vivere. Tali convinzioni non devono essere necessariamente convinzioni sul modo nel quale impattare positivamente nel mondo.

Alla luce di questa distinzione ne deriva che il valore etico per i sostenitori del modello dell'impatto deve essere trascendente, in quanto sarebbe difficilmente giustificabile che il valore oggettivo di stati di cose del mondo cambi in funzione del mutare di tempo e spazio. Se ad esempio si assume che il valore oggettivo consista nella felicità degli uomini, e quindi una vita buona è una vita che determini come effetto nel mondo l'innalzamento della felicità di altri uomini, è inammissibile concepire che la stessa quantità di felicità degli uomini abbia un valore diverso in tempi e spazi differenti. Il valore etico sarà trascendente. Viceversa, chi sostiene il modello della sfida sarà portato a sostenere che il valore etico sia indicizzato anziché trascendente. Non esiste un

canone fisso ed assoluto della buona riuscita di una vita ma al contrario una prestazione ben riuscita, ossia una vita buona, potrebbe mutare le opinioni comuni in materia e offrire una nuova modalità di vita buona, generando quindi valore etico dal niente. Il valore di una prestazione è in questo senso indicizzato e non trascendente, ma questo non equivale a sostenere che sia un valore soggettivo. Per quanto i parametri della sfida mutino a seconda del tempo e del luogo, pongono però richieste categoriche, e richiedono la capacità di rispondere in modo appropriato alla propria situazione.

Per il modello dell'impatto le circostanze fungono da limiti, ossia limitano la misura in cui si può raggiungere l'ideale trascendente. Per il modello della sfida alcune circostanze possono piuttosto fungere come parametri per definire quel che sarebbe una buona prestazione del vivere per una specifica persona. Proprio perché il valore etico non è trascendente e non esiste un solo modo di vivere da considerare il migliore, allora ogni persona che rifletta sulla vita migliore che può condurre, dovrà discernere tra circostanze che per lui fungono da limiti rispetto a circostanze che per lui fungono da parametri.

Nel delineare il quadro di cosa sia l'etica liberale, Dworkin si domanda in che modo sia collegato il concetto di giustizia all'idea di vita buona. La questione si pone sotto due profili: come l'ingiustizia commessa da altri possa influenzare la bontà di una vita e come l'ingiustizia possa influenzare la vita di colui che la commette. Il modello dell'impatto non è in grado di rispondere in modo univoco al primo punto: ad esempio il pittore francese Cézanne sottraendosi alla leva obbligatoria compì un gesto ingiusto, ma fu tale ingiustizia che gli permise di realizzare grandi opere d'arte che impattando all'esterno accrebbero il valore del mondo, rendendo dunque la sua vita più buona. Risulta però altrettanto vero che compiendo azioni eticamente positive rendiamo il mondo più giusto e da questo punto di vista il comportarsi giustamente non può che rendere una vita più buona. In merito al secondo punto, per il modello dell'impatto l'ingiustizia commessa da altri, ed in generale il contesto di ingiustizia in cui una persona si ritrova a vivere, non rileva rispetto alla possibilità di condurre o meno una vita buona. Una

persona che vive in una società attraversata da profonde ingiustizie sociali, non determinate da lui, potrebbe compiere azioni che migliorino le condizioni del mondo esterno (anche utilizzando risorse di cui dispone trovandosi immeritatamente in una classe sociale privilegiata) e per questo la sua vita risulterebbe comunque buona avendo un impatto positivo sullo stato di cose oggettivo. Il modello della sfida ci invita invece a considerare che alcune circostanze fungano da parametro normativo del vivere bene, e tra queste circostanze riconosciute come parametri non si può non annoverare la giustizia. Se vivere una vita buona significa affrontare la giusta sfida, e non è certo possibile pensare di affrontarla prescindendo totalmente dalle circostanze economiche, ne discende che una vita buona è un'esistenza adeguata alle circostanze nelle quali le risorse²³ sono giustamente distribuite. Se le risorse non sono giustamente distribuite, allora una vita non può confrontarsi con la sfida giusta e per definizione una tale vita non può essere una vita buona. Se la vita migliore è quella che risponde alle circostanze giuste, allora una vita che cerca di essere giusta laddove le circostanze non lo sono, risulta di difficile conduzione e difficilmente potrà essere una vita buona. In riferimento alla questione se commettere ingiustizie influisca sulla vita di colui che le commette, Dworkin introduce il concetto di integrità etica. Tale concetto rappresenta la condizione che raggiunge chi può vivere secondo la convinzione che la propria vita sia allineata con il proprio senso etico, ossia risulti appropriata per lui. Una vita coerente con i parametri della sua situazione etica, correttamente giudicati. Una vita che raggiunge tale integrità tra vita vissuta e convinzioni etiche è sicuramente una vita migliore rispetto a quella vissuta da chi non raggiunge tale integrità ma avverte la sensazione di vivere una vita disarmonica rispetto al suo senso etico. Vivere in modo conseguente alle proprie convinzioni richiede di riflettere sul fatto che la vita sia soddisfacente rispetto alle proprie convinzioni. Ovviamente le mie convinzioni per divenire tali, ossia per passare dall'essere

²³ D. distingue tra risorse personali e risorse impersonali. Le prime includono qualità della mente e del corpo rilevanti nel determinare se una persona raggiungerà i suoi obiettivi (salute, talento, ecc). Le seconde sono elementi dell'ambiente esterno, o diritti su di essi, che possono essere posseduti o trasferiti.

semplici credenze a convinzioni profonde, devono essere valutate attentamente e devono reggere a scrutini e verifiche oneste ed al confronto con gli argomenti e gli esempi proposti dagli altri. Le convinzioni, a differenza di semplici credenze, non sono solo ipotesi sul valore etico ma diventano per me stipulazioni di ciò che l'integrità etica richiede a me. Mi impegno con me stesso ad agire solo in virtù di tali convinzioni che reputo eticamente corrette e a rifuggire da comportamenti che non rispecchiano le mie convinzioni consolidate. Quando però il concetto di integrità etica viene applicato non in relazione alla propria vita ma alle vite degli altri, nel giudicare la bontà delle vite altrui saranno le convinzioni consolidate degli altri a dover essere considerate e non ovviamente le proprie. Nel giudicare la bontà di una vita altrui, devo considerare la coerenza della sua vita rispetto alle sue convinzioni, che devono aver superato le verifiche e gli scrutini da lui onestamente condotti. L'altro condurrà una vita buona se tale vita sarà coerente con le sue convinzioni e solo in questo modo potrà soddisfare la sfida della sua situazione. Questo non significa per Dworkin rinunciare alle proprie convinzioni, ma sulla base di esse ciascuno potrà continuare a discutere con l'altro per indurlo a rivedere e modificare le sue convinzioni. Fintanto però che le convinzioni consolidate dell'altro dal suo punto di vista reggono, è giusto e rispettoso del principio dell'integrità etica che egli viva una vita allineata con le sue convinzioni. Una vita senza questo senso di integrazione sarebbe una vita peggiore per lui. Nel giudicare la bontà della vita altrui gioca un ruolo più importante l'integrità tra vita vissuta e convinzioni personali rispetto al seguire convinzioni che, benché ritenute maggiormente corrette, vengono seguite dall'altro in quanto obbligato, o per accontentare volontà a lui estranee e non per libero e genuino convincimento.

Il modello della sfida risulta per D. il modello che riesce meglio a rendere conto dell'esperienza che quotidianamente abbiamo delle nostre volizioni e dei nostri comportamenti etici. Assumere che il modello della sfida sia il modello che meglio rappresenta la dimensione etica dell'uomo, conduce a sostenere in campo politico posizioni liberali, conseguenza logica naturale di tale posizione. Il

liberalismo politico affonda le sue radici nel modello della sfida. Partendo dall'etica del modello della sfida è logica conseguenza abbracciare i principi liberali. Contrariamente ai teorici della discontinuità, che collegano la discontinuità con l'ideale liberale della neutralità, considerando quest'ultimo come una "reazione alla varietà delle concezioni della vita buona"²⁴, D. ritiene che la continuità debba caratterizzare la relazione tra etica e liberalismo politico. Definiamo liberali etici coloro che adottano il modello della sfida e si preoccupano di soddisfare i propri interessi critici, ossia quegli interessi che si dovrebbero avere per condurre una vita buona, una vita che sia un'ottima prestazione rispondente alle circostanze per come dovrebbero essere. I liberali etici, riflettendo correttamente sui valori in cui credono, non possono che adottare una posizione di liberalismo politico, e segnatamente una posizione che D. definisce "eguaglianza liberale".

Le 4 convinzioni che caratterizzano tutti i sostenitori dell'eguaglianza liberale, al netto delle loro differenze, sono le seguenti:

- a) La giustizia va realizzata nello spazio delle risorse anziché del benessere.
- b) In una società giusta ciascuno possiede una quota eguale di risorse.
- c) In una società giusta il sistema cerca di compensare, per quanto possibile, coloro che hanno scarsità di risorse personali fisiche e mentali, ossia handicap e limitazioni, ma non cerca di compensare elementi della personalità come ambizioni e gusti particolarmente onerosi.
- d) In una società giusta si sostiene la tolleranza contrastando l'uso di strumenti che limitano la libertà altrui per ragioni di presunta inferiorità etica.

In merito al punto a) D. respinge una teoria della giustizia basata sul benessere poiché essa è coerente con la posizione sulla vita buona ritenuta erronea, quella secondo la quale gli interessi delle persone da considerare sono gli interessi volizionali e non critici. Si potrebbe decretare che si è raggiunta una

²⁴ Charles Larmore, *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990, p.60.

condizione di giustizia quando gli interessi volizionali delle persone sono soddisfatti per tutti allo stesso modo. Se invece si abbraccia la posizione per cui vanno considerati gli interessi critici, allora etica e giustizia sono interrelate dinamicamente. Ciascuno spera che la propria quota di risorse sia la maggiore possibile, ma è essenziale che la quota assegnata sia equa. La dimensione etica non è sacrificabile. Le risorse entrano nell'etica come parametri normativi e soltanto una concezione della giustizia basata sulle risorse può farlo. Una concezione della giustizia basata sul benessere non è sostenibile per i liberali etici perché il benessere che loro sostengono è il benessere critico, un benessere già compenetrato dalla dimensione etica a differenza del benessere volizionale che invece vi prescinde. Se una vita buona equivale a rispondere bene alle circostanze per come dovrebbero essere, allora un sistema che sia giusto deve occuparsi solo di realizzare le circostanze per come dovrebbero essere, attribuendo a ciascuno risorse eguali.

In merito al punto b) “secondo il modello della sfida giustizia ed etica si fondono perché la bontà della mia vita dipende, tra l'altro, dalla possibilità che la quota di risorse disponibili per me sia giusta”.²⁵ Per i liberali etici la mia vita potrà essere buona anche in considerazione del fatto che la quota di risorse disponibili per me sia giusta. Se le risorse non sono giustamente distribuite, allora una vita non può confrontarsi con la sfida giusta e per definizione una tale vita non può essere una vita buona. Questo impone che i liberali etici non possano negoziare con gli altri perseguendo soltanto il proprio interesse e prescindendo da questioni di giustizia, come avviene nei modelli contrattualistici. Un liberale etico desidera anzitutto che la quota di risorse a lui assegnata sia giusta, dopodiché spera che sia anche grande ma soltanto in second'ordine rispetto alla questione di giustizia. Perché se gli fossero assegnate maggiori risorse in una distribuzione che però risultasse ingiusta, non sarebbe nelle condizioni di condurre una vita buona. Se una vita buona è una sfida ben riuscita, perché mai le

²⁵ Ronald Dworkin, Sebastiano Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008 p.100.

istituzioni dovrebbero definire sfide differenti per tipi differenti di persone attribuendo quantità di risorse differenti? L'eguaglianza di risorse è la teoria della giustizia più coerente col modello della sfida. Una quota non eguale di risorse danneggerebbe tutti nel vivere una vita buona, anche coloro che si vedrebbero assegnate una quota maggiore di risorse a danno di altri, perché sarebbe ingiusto e quindi minerebbe la realizzazione del benessere critico. "Il problema che i liberali etici affrontano è anche radicalmente differente da quello col quale si confrontano i contraenti nella tradizione contrattualistica, includendo la versione di Rawls. In questa tradizione gli ipotetici negoziatori devono essere mossi dai loro interessi (o dagli interessi che rappresentano), prescindendo da qualsiasi questione di giustizia: ciascuno negozia con il solo scopo di rendere la propria parte incondizionatamente la più grande possibile. [...] I liberali etici hanno ciascuno interesse nelle decisioni raggiunte dalla loro comunità sulle questioni di giustizia, ma soltanto in un certo senso speciale. La vita di una persona può andare meglio se essa si trova a un livello superiore di sfida: in generale, se è giusto che posseda una quota maggiore di risorse. Quindi, ai liberali etici che deliberano sulla natura della giustizia, si richiede che ciascuno spera che la risposta corretta a questa domanda gli attribuisca più anziché meno risorse: ognuno spera, in altre parole, che la quota giusta per sé sia grande. [...] Secondo tale posizione, una situazione giusta non può emergere dalle negoziazioni e dai calcoli di gente che non ha nessuna attenzione per la giustizia, come accade nella tradizione del contratto sociale. L'interesse personale e l'attenzione per la giustizia si fondono poiché la seconda è parte del primo"²⁶.

In merito al punto c) si è visto che l'eguaglianza liberale distingue tra risorse impersonali e risorse personali. Le prime devono essere distribuite in modo eguale. Le risorse personali, consistendo invece nelle qualità come salute, abilità, capacità fisiche e mentali, non possono essere oggetto di una suddivisione equa tra le persone. Le risorse impersonali devono quindi essere utilizzate anche per compensare talune differenze che sussistono tra le risorse personali. Talune,

²⁶ Ibid, pp.94-95.

non tutte, perchè il sistema deve compensare le circostanze che rappresentano limitazioni e handicap, ma non la differenza tra preferenze, gusti, ambizioni, predilezioni ed altri aspetti della personalità che comunque giocano un ruolo rilevante nel determinare il livello di benessere di una persona. L'eguaglianza liberale non ritiene di dover fornire risorse impersonali maggiori ad una persona con ambizioni più onerose rispetto ad una persona con ambizioni più modeste. Respinge l'obiezione che suona nei seguenti termini: in fondo, tali differenze di aspettative non sono caratteri dipendenti dalla nostra volontà, e quindi in un certo senso non andrebbero considerati così differentemente da handicap e limitazioni, per i quali invece viene sostenuta la compensazione. L'obiezione viene respinta perché, all'interno del modello del liberalismo etico, non si può considerare un proprio desiderio oneroso alla stregua di un limite per la realizzazione di ciò che si ritiene essere, dopo approfondita riflessione, una vita appropriata per sé. Posso ritenere dal mio punto di vista che l'altro abbia convinzioni errate su ciò che gli permetterà di condurre una vita buona, e da questa prospettiva fungono effettivamente come limiti. Ma sarebbe insensato che dalla sua prospettiva giudicasse i suoi desideri onerosi come limiti al raggiungimento della vita buona, motivo per ritenere legittime richieste di compensazioni con risorse impersonali aggiuntive. All'interno del modello dell'etica liberale una tale compensazione sarebbe incongruente con lo schema teorico generale. Dal punto di vista dell'etica liberale se non si possono considerare le preferenze personali come limitazioni per condurre una vita buona, allora di conseguenza si deve sostenere una teoria della giustizia che tratti i desideri e le preferenze onerose dell'individuo diversamente da come tratti handicap e limitazioni psicofisiche, in quanto solo questi ultimi possono rappresentare una motivazione legittima per riconoscere all'individuo interessato una compensazione tramite le risorse immateriali.

In merito al punto d) la tolleranza è una conseguenza logica del fatto che sostenendo l'eguaglianza delle risorse, i liberali etici non possono che sostenere anche la tolleranza rispetto al diritto di tutti di condurre la vita che ritengono

appropriata per se stessi, essendo tale diritto parte delle circostanze delle persone. Avremmo circostanze diseguali tra le persone se proibissimo ad alcuni di condurre la vita che ritengono la migliore per loro, soltanto per il fatto che non condividiamo tale loro convinzione. Per gli etici liberali libertà e uguaglianza si fondono come parte di un medesimo ideale. Come il sistema non prevede compensazioni quando riteniamo che qualcuno abbia convinzioni sbagliate, così il sistema non prevede la negazione della libertà mutando coercitivamente le convinzioni ritenute da noi sbagliate. Soltanto l'interessato può mutare le proprie convinzioni, diversamente non vivrebbe in sintonia con le sue convinzioni e questo sarebbe profondamente ingiusto. E la giustizia, come si è visto, è un parametro fondamentale della vita buona. In questo senso l'etica liberale ammette solo un paternalismo educativo di breve periodo, finalizzato solo a sollecitare l'altro nel riflettere più approfonditamente sulle proprie convinzioni nella speranza che le muti, ma sempre nell'ottica che tale mutamento si debba verificare spontaneamente. Infine l'unica intolleranza ammessa dall'eguaglianza liberale è quella nei confronti di teorie che mettono a rischio i suoi stessi principi.

1.4 Liberalismo e comunitarismo

In questo capitolo si è cercato di fornire al lettore un quadro completo, per quanto sintetico, delle caratteristiche essenziali del pensiero liberale, presentando nelle ultime due sezioni le proposte di due autori contemporanei. Come emerge dalla proposta di Dworkin, in alcuni passaggi esplicitamente non allineata a quella di Rawls, molti sono i punti su cui gli stessi autori riconducibili al liberalismo mostrano posizioni differenti tra loro. Si giungerebbe alla medesima considerazione se ci si focalizzasse sulle teorie di autori liberali classici, infatti anche nelle loro proposte troveremmo tesi tra loro dissonanti. Il fatto che posizioni tanto differenti coesistono all'interno del medesimo contesto teorico comporta che si possano rintracciare critiche e obiezioni al pensiero liberale sollevate da autori che in fondo è possibile catalogare essi stessi come pensatori

liberali. Con questa chiave di lettura si intende introdurre il secondo capitolo, dove saranno presentate le critiche al liberalismo avanzate dai filosofi cosiddetti comunitaristi. La linea interpretativa proposta intende affermare che tali filosofi comunitaristi rappresentino una “costola” del pensiero liberale. Le obiezioni dei comunitaristi che saranno illustrate nel secondo capitolo non intaccano il nucleo fondativo del pensiero liberale, ma soltanto alcuni aspetti, per quanto non marginali. Queste considerazioni permettono di argomentare a favore di un’interpretazione che consideri il pensiero comunitarista una variante del liberalismo e non una proposta filosofica alternativa ed in contrasto con esso.

CAPITOLO 2 - LA CRITICA COMUNITARISTA AL PENSIERO LIBERALE

2.1 Comunitarismo, che cosa si intende con questo concetto?

Il comunitarismo contemporaneo si sviluppa tra la fine degli anni settanta e gli inizi degli anni ottanta del secolo scorso. Possiamo sicuramente ricondurre a questa corrente di pensiero i seguenti autori: M.J. Sandel (Minneapolis, 1953), A. MacIntyre (Glasgow, 1929 - 2025), C. Taylor (Montréal, 1931), P. Selznick (Newark, 1919 - 2010), R. Bellah (Altus, 1923 - 2013). Vengono spesso associati al comunitarismo, ma sono ad esso riconducibili solo per certi aspetti, pensatori come M. Walzer (New York, 1935), R. M. Unger (Rio de Janeiro, 1947), B. Williams (Westcliff-on-Sea, 1929 - 2003), Amitai Etzioni (Colonia, 1929 - 2023). Il pensiero comunitarista, nella sua critica al pensiero liberale, attinge abbondantemente dalla tradizione filosofica precedente, riproponendo in forme nuove contenuti già individuabili nei secoli passati. I debiti intellettuali maggiori sono con il filosofo tedesco Hegel, in particolare nella critica idealistica al pensiero kantiano. Vanno poi senz'altro menzionate le critiche antiliberali dei filosofi Edmund Burke e Joseph Marie de Maistre, entrambe rivolte in particolare alle idee innovative della rivoluzione francese. Inoltre l'antiliberalismo autoritario di Carl Schmitt e Giovanni Gentile ma anche l'antiliberalismo di matrice marxista che accusa di falsa neutralità le istituzioni borghesi. Influenze importanti si possono scorgere andando a ritroso nei secoli, in particolare nella tradizione repubblicana, aristotelica e romantica. Ciò che accomuna tutti questi pensatori è la critica all'individualismo liberale e sottolineare l'esigenza di radicare l'esperienza umana in forme di vita sociali e comunitarie. La critica comunitarista al pensiero liberale può essere ricondotta a 4 tematiche principali: a) la teoria dell'io che il liberalismo presuppone; b) la priorità del giusto sul bene e la dichiarata neutralità della giustizia e delle istituzioni liberali; c) la centralità dei diritti d) la concezione liberale del valore della tolleranza. I paragrafi che

seguono rappresentano una sintesi, inevitabilmente non esaustiva, del pensiero degli autori principali del comunitarismo organizzata intorno a questi quattro nuclei tematici. Quanto viene esposto in modo sintetico sarà ripreso e approfondito nei paragrafi successivi, soprattutto per quanto riguarda i pensatori Sandel, Taylor e MacIntyre a cui saranno dedicate pagine specifiche.

2.1.1 La critica comunitarista alla teoria dell'io.

Tutti i pensatori comunitaristi, sebbene ciascuno con modalità personali, criticano la concezione dell'io propria del liberalismo. Uno degli attriti più insanabili riguarda, dal punto di vista di Sandel, la strategia giustificativa dei principi politici che nelle argomentazioni tipicamente liberali (si pensi ad esempio all'argomento della posizione originaria di Rawls) assume come premessa un io antecedente ai fini dati, un io indipendente rispetto alla comunità entro cui è collocato senza relazioni intersoggettive, un io individualistico. La giustificazione liberale assume un io concepito in tal modo, potremmo dire astratto, al fine di fondare i principi di giustizia in modo indipendente rispetto a qualsiasi visione particolare di bene che potrebbe avere un io radicato, ma l'esito di una tale assunzione non è irrilevante rispetto alla teoria della persona che così inevitabilmente si va a definire nello sviluppo della teoria. Sandel critica la teoria della persona di Rawls accusando l'io rawlsiano di finire con l'essere "un soggetto talmente privo di caratteristiche empiricamente identificabili da somigliare dopo tutto al soggetto kantiano o a quello incorporeo che Rawls si era proposto di evitare"²⁷.

Per MacIntyre l'illuminismo ha fallito il tentativo di voler creare una morale razionale, la ragione del fallimento è da imputare all'eliminazione di una base teorica di stampo aristotelico come illustrato più approfonditamente nel terzo capitolo. La perdita di un *telos*, ossia di un fine intrinseco nell'essere umano e

²⁷ Sandel Michael J., *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p.93.

l'abbandono di una razionalità pratica, per MacIntyre non può che condurre ad un'etica delle norme anziché ad un'etica delle virtù. L'io che si definisce in una cornice di questo tipo è un io emotivista, dove con emotivismo MacIntyre intende la dottrina secondo la quale i giudizi di valore sono mere espressioni di preferenze e sentimenti del singolo individuo, e per tale ragione non esistono criteri oggettivi che permettano di decretare la verità o la falsità di tali giudizi morali. Nel pensiero liberale i criteri valutativi dell'io sono svuotati in quanto la razionalità, invocata come criterio valutativo, risulta ad un'analisi approfondita inconsistente. MacIntyre ritiene che l'io implicito nel pensiero liberale è solo una maschera della vuotezza e della insostanziale astrattezza, privo di criteri valutativi. Un io così svuotato può essere qualsiasi cosa, assumere qualsiasi ruolo o punto di vista perché in sé non è nulla. Sono dunque i desideri, le preferenze e gli atteggiamenti estemporanei dell'io emotivista a fungere da base, ovviamente instabile, per la scelta di valori, criteri e principi. La volontà liberale di concepire un io universale, indipendente da specifiche visioni di bene e fini, conduce all'universalismo dell'io che però di fatto finisce col coincidere con una coscienza vuota.

Per Taylor invece è di centrale importanza la critica del sé atomista, laddove per atomismo si intende una “concezione della società come in qualche modo costituita da individui per la realizzazione di fini che sono principalmente individuali”.²⁸ Per realizzare compiutamente il valore della dignità umana della persona occorre attuare una politica delle differenze. Senza un processo di differenziazione l'identità della persona sarebbe vuota e non potrebbe fungere da base per riconoscere il valore della dignità delle persone. “I diritti non possono essere adeguatamente protetti e tutelati senza la giusta considerazione delle differenze identitarie”.²⁹ Non possono essere adeguatamente tutelati adottando

²⁸ Chales Taylor, “Atomism” in Alkis Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C.B. Macpherson*, University of Toronto Press, Toronto 1979, p.187.

²⁹ Charles Taylor, *La politica del riconoscimento*, in C. Taylor, H. Habermas, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2008, p.62.

una prospettiva che consideri l'io astratto e non radicato, dato antecedentemente a qualsiasi fine e per questo impermeabile a qualunque determinazione.

Il liberalismo trova un percorso irto di difficoltà intellettuali nel definire l'io poiché dovrebbe definire un concetto collocabile in modo egualmente distante da due poli estremi che intende evitare. Se l'io venisse definito antecedentemente ai suoi fini allora il rischio sarebbe di finire col concepire un io come una coscienza astratta e vuota. Dall'altro lato se l'io venisse definito includendo i suoi fini ne risulterebbe un io totalmente radicato nella contingenza e pertanto in balia delle circostanze empiriche. Al mutare delle circostanze muterebbe anche l'identità dell'io, e questo non permetterebbe di concepire l'io come libero e indipendente, un io capace di scelta. Risulta evidente che collocarsi al centro di questi due estremi, senza rischiare di coincidere con uno dei due, risulta un compito arduo.

2.1.2 La priorità del giusto sul bene e la dichiarata neutralità della giustizia e delle istituzioni liberali.

L'obiettivo dei pensatori liberali è di sostenere una teoria della giustizia che sia indipendente da specifiche visioni sul bene, e dunque neutrale rispetto alle plurali visioni del mondo che caratterizzano la società moderna. Per il pensiero comunitarista il progetto di una giustizia di valore universale, estranea rispetto alla specificità dei contesti delle diverse società, è un progetto destinato a fallire. I principi di giustizia non possono mai essere indipendenti dal contesto dato ma devono sempre essere in relazione ai beni sociali che sono specifici per ogni comunità politica. Michael Walzer, nel suo testo *Sfere di giustizia. Una difesa del pluralismo e dell'uguaglianza*³⁰, evidenzia che all'interno di ogni comunità, di ogni forma di vita collettiva, si delineano degli orientamenti caratteristici che sono essenziali nel definire i contenuti che dovrebbero avere i principi di giustizia. Senza il recepimento delle istanze di tali orientamenti i principi di

³⁰ Michael Walzer, *Sfere di giustizia. Una difesa del pluralismo e dell'uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1987.

giustizia finiscono con l'essere principi vuoti ed inconsistenti. Walzer propone una teoria dell'eguaglianza complessa, alternativa alle teorie dell'eguaglianza semplice. Rientra in questa seconda categoria la teoria della giustizia di Rawls, avente come criterio il principio di differenza che prevede la massimizzazione delle utilità per le parti collocate nelle posizioni più svantaggiate. Per Walzer l'origine dell'ideale egualitario nell'eguaglianza complessa si fonda su una concezione pluralista dei beni piuttosto che su una concezione universalistica dell'uomo, propria della tradizione illuministica prima e kantiana poi. Tutte le società in cui è riconosciuto come valore una qualche forma del principio di eguaglianza sono caratterizzate dalla molteplicità dei beni. Inoltre non esiste uno strumento di scambio universale in grado di permettere lo scambio di ogni bene, anche il denaro non può comprare ogni cosa. Per Walzer non è mai esistito un unico punto di decisione da cui vengono controllate tutte le distribuzioni e non esiste un unico criterio universalmente accettato per determinare tutte le distribuzioni. Nelle società si rilevano criteri differenti come il merito, la nascita e l'eredità, il bisogno, il libero scambio, ecc. Questa pluralità deve essere alla base anche dei principi di giustizia: esistono beni sociali diversi che vengono distribuiti con criteri diversi e tramite procedure diverse da agenti diversi, e tutte queste differenze sono il risultato inevitabile di modi diversi di intendere i beni sociali. La distanza della posizione di Walzer da quella di Rawls emerge evidentemente nel carattere pluralista del suo paradigma distributivo, che mette al centro la costruzione dei significati ad opera della comunità. Ogni comunità, costruendo i propri significati e distinguendo le diverse sfere dell'agire sociale, costruisce la propria uguaglianza complessa. I beni sociali che una certa comunità individua come rilevanti sono espressione di esigenze sociali ritenute prioritarie. Questo processo si avvia a partire da un'identità sociale che si costituisce anche grazie a quei processi sociali condivisi di creazione dei beni sociali. Ad ogni bene sociale è correlata una sfera distributiva in cui vigono criteri e assetti, che risultano appropriati ad essa. Nell'eguaglianza semplice lo stesso o gli stessi criteri distributivi sono applicati indistintamente tra tutte le

sfere distributive e le risorse vengono distribuite tra tutti gli individui senza rispettare i confini tra le differenti sfere. L'eguaglianza complessa di Walzer prevede il rispetto del confine tra le differenti sfere e tale principio è garanzia di un uso adeguato delle risorse sociali. In questo modo nessun bene particolare potrà essere convertibile universalmente. Potranno esistere molte piccole disuguaglianze, ma il processo di conversione limitato tra i beni non moltiplicherà le disuguaglianze né si potranno addizionare disuguaglianze relative a beni diversi. In merito ai criteri per l'assegnazione di beni diversi, per Walzer non può essere definito un insieme di regole che possa applicarsi ad individui ignari della propria collocazione sociale particolare, come avviene con il principio di differenza di Rawls. I criteri distributivi che si applicano in una data società sono specifici di quella comunità e pertanto non possono essere desunti con processi deduttivi generali che prescindano dai beni ritenuti rilevanti per quella specifica comunità. Ad esempio ad Atene venivano rimborsati i giorni lavorativi perduti non solo per fare i giurati in tribunale ma anche per assistere agli spettacoli teatrali, perché anche il teatro era considerato una delle attività che definisce la cittadinanza. Ma come si potrebbe mai pervenire ad un criterio in grado di affermare questo diritto, prescindendo dalla specifica concezione di cittadinanza propria della polis di Atene del V secolo A.C.? Sarebbe impossibile ottenerlo per via deduttiva. Lasciandoci alle spalle le obiezioni di Walzer, e assumendo la prospettiva teorica di MacIntyre, è possibile sollevare almeno due ulteriori obiezioni alla pretesa neutralità dei principi di giustizia liberali. Il primo aspetto concerne l'esito differente e incompatibile a cui giungono i diversi autori liberali a partire dalle medesime premesse, secondo deduzioni logiche corrette. Se le teorie proposte fossero effettivamente indipendenti da qualsiasi concezione del bene specifica, se prescindessero realmente da particolari fini sociali, le deduzioni logiche dovrebbero condurre ad esiti almeno simili in merito ai principi di giustizia da sostenere in una società ben ordinata. Ed invece gli esiti sono differenti e tra loro incompatibili, seppur teorizzati da pensatori liberali e proposti come neutrali rispetto alla nozione di bene. Basti considerare la

posizione libertaria di Nozick e compararla con quella di Rawls. Secondo Nozick “l’assenza di merito crea una presunzione a favore del lasciare i beni là dove cadono, almeno dopo che sia accettato che le cose giungono in questo mondo non come manna dal cielo ma vengono in essere già possedute, attaccate a persone particolari”.³¹ Siccome i beni per Nozick non cadono come manna dal cielo ma appartengono sempre a qualcuno, e siccome non esiste un criterio univoco e condiviso che fornisca indicazioni su come redistribuire i beni nella società, allora la posizione più coerente e legittima è quella di ritenere che i beni dovrebbero rimanere là dove cadono, ossia nella disponibilità di chi possiede tali beni avendone titolo, anche se ciò comporti gravi disuguaglianze nella distribuzione di beni e risorse. Tale posizione è ben differente al principio di differenza di Rawls, che giustifica politiche redistributive tra gli individui nella società. Se non fossero assunte inconsapevolmente, o surrettiziamente, considerazioni aggiuntive non esplicite, come sarebbe possibile giungere da premesse analoghe ad esiti così differenti? Pur muovendo da concezioni riconducibili al pensiero liberale, gruppi sociali differenti guadagnano o perdono vantaggi in base all’applicazione di una o dell’altra concezione. Da questo punto di vista, sostiene MacIntyre, riesce difficile immaginare in che senso ciascuno dei principi di giustizia in questione possa essere considerato neutrale. Per MacIntyre l’idea di giustizia liberale si basa su una concezione liberale o più ampiamente moderna, della moralità, costruita astrattamente al fine di raggiungere un’universalità valida per tutti gli uomini razionali. A questo tentativo, destinato al fallimento, MacIntyre contrappone una visione morale alternativa secondo cui la morale sorge sempre a partire da una qualche forma specifica di comunità entro cui l’individuo apprende regole morali. Ogni comunità individua dei beni sociali che sono specifici e particolari, tra cui anzitutto il godimento di una particolare genere di vita sociale. La morale si genera sempre a partire da questa specificità, da queste relazioni particolari e fra persone particolari con il proprio retroterra culturale. Il soggetto apprende nozioni morali a partire da pratiche che

³¹ Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994. p.112.

sono necessariamente pratiche inscritte in un contesto dato, non dedotte razionalmente a prescindere da una dimensione culturale e sociale comunitaria. Anche Sandel evidenzia che la pretesa liberale di neutralità è una pretesa velleitaria, e mostra situazioni concrete in cui tale fallimento si mostra nella sua evidenza. Ad esempio nel caso Roe vs Wade del 1973 la Corte suprema degli Stati Uniti annullava una legge antiaborto dello stato del Texas. Sandel mostra come qualsiasi posizione si prenda, come ad esempio la posizione dello Stato di vietare l'aborto, la posizione della Corte di lasciare che la decisione finale sia in capo alla donna incinta che ha il diritto di scegliere da sé, oppure la posizione di rimettere la decisione alle assemblee legislative di ogni singolo stato affinché la decisione sia votata a maggioranza, sottintenda una qualche concezione intorno alla natura del feto, della vita umana, del suo concepimento. Anche le posizioni assunte in nome della massima neutralità rispetto a specifiche visioni del bene, contengono in realtà una specifica visione, tant'è vero che in nome della neutralità è possibile sostenere tanto la posizione di rimettere la decisione alla donna quanto quella di rimetterla alla volontà popolare delle comunità locali. Se esistesse una risposta neutrale alla questione posta dal tema dell'aborto, essa sarebbe una risposta univoca, la sola risposta rispondente all'esigenza di neutralità. Invece sono possibili molteplici risposte perché inevitabilmente vengono introdotti, più o meno consapevolmente, contenuti di valore che orientano la risposta in una specifica direzione. Ritenere che si possa rimettere al voto popolare la decisione sulla liceità dell'aborto significa assumere in partenza una posizione di merito sull'aborto, ritenendolo un'opzione possibile. Non si rimetterebbe al voto popolare la decisione se considerare lecita o meno la pedofilia. Questa differenza di trattamento è indicativa del fatto che una qualche valutazione morale sia già assunta in partenza, e la decisione di far votare i cittadini non è caratterizzata da neutralità assoluta.

2.1.3 La centralità dei diritti

Alcune correnti all'interno del liberalismo attribuiscono molta importanza al tema dei diritti. Quanto detto vale se pensiamo ad autori come Locke per il liberalismo classico oppure a Nozick e Dworkin per il liberalismo contemporaneo. In sintesi l'idea è che la persona, in quanto tale, è titolare di alcuni diritti fondamentali che sono inalienabili e devono essere difesi incondizionatamente, anche in riferimento ad eventuali strabordamenti del potere pubblico. Alcune versioni di liberalismo, pur riconoscendo l'esistenza di diritti inalienabili che l'individuo vanta nei confronti della società, non riconoscono però un dovere correlativo di pari importanza relativo a ciò che gli individui dovrebbero contribuire alla società di appartenenza. Stato e società possono esigere qualcosa da noi solo sulla base del nostro consenso. A diritti inalienabili dell'individuo non corrispondono doveri cogenti. Questa posizione è criticata da Charles Taylor nel suo saggio "Atomism"³², in cui argomenta la necessità teorica di un collegamento tra diritti dell'individuo e doveri nei confronti della comunità. Il ragionamento proposto da Taylor si articola in alcuni passaggi preliminari, tralasciati in questa esposizione per ragioni di sintesi, che portano a sostenere che l'attribuzione dei diritti si fonda sul valore di certe capacità dotate di un valore tale da imporre un rispetto per esse. Se queste capacità esigono rispetto, allora chi le possiede, per il fatto stesso di possederle, diventa portatore di diritti. Ma queste capacità specificatamente umane possono svilupparsi soltanto in società. Una vita che si sviluppasse all'esterno di una qualche forma di comunità non permetterebbe la realizzazione completa del potenziale umano. Dal fatto che certe capacità vengano riconosciute come meritevoli di rispetto perché hanno un valore, consegue per Taylor che vi sia però in capo al soggetto anche un dovere di promuovere e sostenere tali capacità.

³² Charles Taylor - "Atomism" in Alkis Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C.B. Macpherson*, University of Toronto Press, Toronto 1979 pp. 39-62.

“[...]la nostra posizione sarebbe incomprensibile e incoerente se attribuissimo diritti agli esseri umani in riferimento alle capacità specificatamente umane (diritti quali il diritto alle proprie convinzioni o alla libera scelta del proprio stile di vita o della propria professione) negando al tempo stesso che queste capacità debbano essere sviluppate, se pensassimo che fosse indifferente se queste capacità fossero realizzate o soffocate in noi stessi o negli altri. [...] Se non possiamo attribuire diritti naturali senza affermare il valore di certe capacità umane, e se questa affermazione ha altre conseguenze normative (cioè che dovremmo sostenere e alimentare queste capacità in noi stessi e negli altri), allora ogni prova del fatto che queste capacità si possono sviluppare soltanto nella società o in una società di un certo tipo è una prova del fatto che dovremmo appartenere a, e sostenere, la società o questo tipo di società. [...] affermare i diritti equivale ad affermare la capacità e, concessa la verità della tesi sociale intorno a queste capacità, ciò ci vincola ad un obbligo di appartenere. Quest’obbligo sarà altrettanto fondamentale dell’affermazione dei diritti, in quanto ne sarà inseparabile”.³³

I diritti individuali non possono essere riconosciuti e tutelati a prescindere dalla società, ma la loro tutela va di pari passo con i doveri che il singolo deve onorare nei confronti della società di riferimento, poiché essa è condizione essenziale per il pieno sviluppo delle potenzialità umane del singolo.

2.1.4 La concezione liberale del valore della tolleranza

Il pensiero liberale concepisce il rapporto col diverso nei termini di tolleranza della diversità. Le società moderne sono caratterizzate dal multiculturalismo e dal pluralismo. Le istituzioni e i principi di giustizia liberali si pongono l’obiettivo di essere neutrali rispetto alle differenti concezioni di bene. Nei confronti di quelle differenze che non violano i principi di giustizia, il liberalismo sostiene e pratica

³³ Ibid p. 56.

la tolleranza, al fine di promuovere la convivenza sociale e la cooperazione anche tra persone con culture e caratteristiche differenti. I comunitaristi intravedono nel concetto di tolleranza il rischio di un indebolimento dell'identità collettiva della società. Questo ovviamente non significa che i comunitaristi auspicano il ritorno ad un'intolleranza verso tutti quei valori e portati culturali che si discostano dagli usi e costumi precipui della tradizione. Ma la tolleranza non deve espandersi a tal punto da divenire una resa incondizionata all'esigenza di accettare il diverso, al prezzo di sacrificare i tratti caratterizzanti le credenze della comunità. Tollerare le diversità ma mantenere una specificità culturale che si esprime anche nell'inserire nelle norme di diritto positivo contenuti moralmente indirizzati. Tollerare le diversità non significa eliminare qualsiasi connotazione morale negli atti e nei luoghi che hanno una valenza pubblica. Orientamenti morali condivisi sono essenziali per costituire l'intelaiatura profonda della società e promuovere quel senso di appartenenza, lealtà, partecipazione così fondamentale per la promozione del bene comune. La tolleranza delle diversità, valore da sostenere anche da una prospettiva comunitarista, non deve comportare il rinunciare a quei sistemi di credenze, incardinati nelle tradizioni, che forniscono la struttura profonda di una comunità. Il sistema politico non può prescindere dalla comunità morale e dai suoi sistemi di credenze, formati per sedimentazione nel corso dello sviluppo storico della comunità stessa. Il valore della tolleranza non deve diventare l'alibi per istituzioni pubbliche deboli o disimpegnate moralmente. Sostenere che lo stato deve essere neutrale rispetto a un'ampia gamma di preferenze individuali non deve portare ad una dottrina che privi la comunità della sua esperienza accumulata. Scrive Selznick:

“Il sistema politico è unico nella sua ampiezza. Non può essere separato in modo netto dalla comunità storica o dalla comunità morale. Le istituzioni politiche devono formulare i giudizi i quali hanno influenza sulla prosperità, sull'educazione e sull'ordine morale. Molto più della giustizia è in gioco. In verità, vorrei sostenere che un dovere fondamentale della funzione di governo è il

preservare e arricchire la comunità. Una comunità che funziona è l'infrastruttura della politica, e la comunità a sua volta dipende da risorse politiche e dalla direzione politica”³⁴.

2.2 I limiti della giustizia liberale per M.J. Sandel

Michael J. Sandel nel suo testo “Il liberalismo e i limiti della giustizia”³⁵ intende mostrare i punti di frizione interni alle teorie riconducibili al paradigma del liberalismo deontologico. Con tale espressione Sandel indica quelle versioni di liberalismo che affermano il primato della giustizia sugli ideali morali. Secondo il liberalismo deontologico nella società vi sono una pluralità di concezioni di cosa sia il bene e ciascun individuo fissa i propri fini sulla base della sua specifica concezione di bene; una società plurale deve essere governata da principi normativi che non presuppongono alcuna concezione di bene particolaristica, ma siano neutrali. Tali principi sono conformi al diritto, ed il diritto è una categoria morale antecedente al bene ed indipendente da esso. È possibile rintracciare l’idea della priorità della giustizia sul bene nell’opera di Rawls quando afferma che *la giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali*. Secondo Sandel tale affermazione, apparentemente non problematica, ad un’analisi filosofica più approfondita mostra delle contraddizioni. Non risulta compatibile con altri punti non sacrificabili della teoria. Il primato della giustizia sul bene significa che la giustizia non è semplicemente un valore tra i valori, ma si colloca su un piano qualitativamente differente poiché è a partire dal valore della giustizia che vengono valutati gli altri valori. Nessuna concezione del bene può entrare in contrasto con i principi di giustizia; sono questi ultimi a definire il perimetro che, per quanto ampio, circoscrive lo spazio di tutte le molteplici visioni del bene. La priorità della giustizia sul bene non si afferma solo a valle,

³⁴ Philip Selznick, *Il compito incompiuto di Dworkin*, in Ferrara Alessandro, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, p.231.

³⁵ Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

decretando l'inviolabilità dei principi di giustizia se minacciati da una specifica visione del bene. Essa è affermata anche a monte, sotto il profilo epistemologico, in quanto il punto archimedeo per fondare i principi di giustizia non può consistere in altri valori o concezioni del bene. Nell'opera *Una teoria della giustizia* i principi di giustizia sono dedotti attraverso la procedura della posizione originaria, in combinazione con il velo di ignoranza, senza che un qualsiasi idea di bene sia coinvolta nella procedura. L'esclusione di riferimenti a beni particolari, come si è visto, è la garanzia che la società ben ordinata dai principi di giustizia risulti neutrale rispetto alla molteplicità delle visioni del bene sostenute dai suoi membri. La società ben ordinata, secondo i principi di giustizia dedotti dall'ipotesi della posizione originaria, garantisce a ciascun soggetto la libertà di scegliere i propri fini. Se Rawls introducesse nella procedura un qualche fine o bene particolare, essi potrebbero essere assunti come motivazioni per sacrificare la libertà individuale di qualche membro sottoscrittore del contratto. Nel pensiero liberale il concetto di libertà deve avere un fondamento solido e indipendente, i cui presupposti siano completamente separati dalle preferenze esistenti. Le libertà non devono mai essere fondate su fini teleologici, come strumenti per realizzare qualche fine particolare, ma devono fondarsi sul riconoscimento che ogni persona è un fine in se stessa e sui principi di cooperazione coerenti con questa impostazione di fondo. Pertanto dalla priorità della libertà e della giustizia ne discende per Rawls un'ulteriore priorità deontologica: l'io deve essere anteriore ai fini che sceglie. Fondamentale per l'io non sono dunque i fini che sceglie, ma la libertà che si esercita nella capacità di scelta. Tale capacità può essere affermata solo ponendo l'io prima dei fini che persegue.

“La priorità dell'io sui suoi fini significa che io non sono semplicemente il passivo ricettacolo di intenzioni e di attribuzioni accumulati, e di propositi fatti emergere dall'esperienza, non sono semplicemente un prodotto dei capricci delle circostanze, ma sono sempre, irriducibilmente, un fattore attivo, dotato di

volontà, distinguibile da ciò che mi circonda, e capace di scelta. Perché individuare una serie di caratteristiche come i miei propositi, ambizioni, desideri, e così via, vuol dire sempre implicare un certo soggetto me che stia dietro di essi, e la forma di questo me deve essere posta prima dei fini e degli attributi che io ho”.³⁶

Per Rawls prima che un fine possa essere scelto, deve esserci un io che lo scelga. Si trova dunque nella difficile posizione di dover costruire una teoria dell’io che sia distante da due possibili visioni contrapposte. La prima visione concepisce un io radicato nell’esperienza, come un intreccio di desideri, aspirazioni, valori, con la conseguenza che il mutare di tali contingenze farebbe mutare anche l’io. Ma un io così radicato non risulterebbe coerente con la cornice teorica generale, in cui si afferma un io come individualità sovrana, capace di scelte autonome e atti di volontà che lo conducono verso i fini selezionati. Fini che sono scelti dall’io, e non scoperti come già contenuti in sé. La seconda visione vuole, all’opposto, un io depurato dalle contingenze a tal punto da renderlo una pura coscienza astratta. Un io così concepito risulterebbe totalmente astratto, svuotato, indefinito al punto da interrogarsi di che cosa sia effettivamente cosciente. Percorrere questa strada porterebbe ad immaginare, usando il linguaggio di Kant, un io noumenico, pura condizione di possibilità affinché vi sia libertà. Ma come abbiamo avuto modo di vedere nel primo capitolo la tradizione angloamericana, a cui Rawls appartiene, si discosta da tali modalità esplicative, come la deduzione trascendentale kantiana, tipiche di una certa filosofia continentale. La soluzione che Rawls ritiene possa permettergli di definire un io che non sia radicato nella contingenza ma al contempo non ridotto ad essere un io noumenico o astratto, si fonda sulla strategia procedurale della posizione originaria e del velo di ignoranza. Questa procedura ipotetica permette di fare astrazione dalle differenze tra i vari soggetti razionali e dal contenuto dei loro fini privati, ma diversamente dalla strategia kantiana della deduzione trascendentale si applica ad esseri umani concepiti

³⁶ Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p.32.

come reali ossia situati nelle comuni circostanze umane. La procedura ipotetica teorizzata da Rawls ha la pretesa di fornire il punto di vista di soggettività razionali, libere ed eguali senza doversi riferire a io noumenici. L'io in posizione originaria agisce in modo indipendente rispetto ai fatti contingenti naturali e sociali, ma non per questo finendo per ridursi ad essere una coscienza vuota ed astratta, collocata al di fuori del mondo dell'esperienza. Dopo aver presentato nei termini sopra richiamati la teoria rawlsiana, Sandel intende esplicitare la concezione dell'io che la teoria sottintende, facendone emergere le caratteristiche implicite. Tratteggiare la teoria dell'io che Rawls assume più o meno consapevolmente nella sua teoria della giustizia.

Per Sandel l'io di Rawls è anzitutto *plurale*: se non fosse di numero plurale ma esistesse un unico soggetto non si porrebbe il tema della giustizia. Per esserci giustizia devono esserci pretese contrastanti e quindi ci devono essere più soggetti diversi tra loro. Per avere soggetti plurali ci deve essere qualche principio di individuazione che permetta di distinguerli tra loro e per Rawls le caratteristiche individuanti sono fornite empiricamente. Avremo tante pluralità quanti sono gli esseri umani empiricamente individuati nel mondo.

In seconda battuta l'io rawlsiano deve essere *soggetto di possesso*. Per poter essere non coincidente coi suoi fini ma nemmeno totalmente distaccato da essi, ossia per abitare lo spazio compreso tra l'essere totalmente radicato o totalmente astratto, l'io di Rawls deve possedere certi fini. In questo modo se mutano i contenuti di ciò che possiede, come desideri, ambizioni, credenze ecc., l'io non muta e viene salvaguardata la tesi deontologica di un io indipendente e antecedente ai propri fini. Se l'io perde un oggetto che possiede rimane pur sempre lo stesso io, poiché esso non è costitutivo della sua soggettività. Oppure, all'opposto, se ad esempio un desiderio diventa sempre più intenso per l'io che lo esperisce, tale da diventare un'ossessione, esso comunque non finirà mai col coincidere con l'io. Seppur amplificato tale desiderio rimane necessariamente sempre e solo un oggetto di possesso e non la sua identità.

L'io rawlsiano è *individualistico*: non è soltanto un soggetto di possesso ma è anche individuato antecedentemente e posto sempre ad una certa distanza dai propri fini. In questo modo la sua identità è fissata una volta per tutte ed è invulnerabile al mutare dell'esperienza, essendo collocato altrove rispetto ad essa. L'identità dell'io non muta al mutare dei propri scopi e progetti e parimenti nessun atto intenzionale può coinvolgerlo così profondamente da non poter più riconoscersi senza di esso, mettendo in discussione la sua identità. L'identità dell'io non muta nemmeno al mutare nel tempo delle sue concezioni del bene, essendo tali concezioni non costitutive dell'identità dell'io ma acquisite successivamente. Ovviamente un io concepito in modo così indipendente esclude concezioni intersoggettive e infrasoggettive. Le prime sono quelle concezioni secondo cui la descrizione dell'io è in grado di abbracciare più di un essere umano, come ad esempio una comunità. Le seconde sono quelle concezioni che affermano l'esistenza di una pluralità di io all'interno di un unico essere umano individuale, come quando nell'introspezione possiamo scorgere identità diverse in conflitto tra loro. L'ipotesi della posizione originaria esclude che nella comprensione dell'io si faccia riferimento ad una qualsiasi concezione del bene ed anche ad una comunità in senso costitutivo. La comunità per Rawls può indicare solo lo scopo comune e coincidente di più io antecedentemente individuati, e mai un fattore costituente delle varie identità dei soggetti. Come l'io è dato antecedentemente agli scopi che afferma, così la società ben ordinata, secondo i principi di giustizia, è data antecedentemente agli scopi comunitari che i suoi membri possono scegliere. In tale prospettiva il bene della comunità non può mai avere un ruolo costitutivo per l'identità dell'io. Sandel intende sostenere la presenza di una contraddizione insanabile all'interno del pensiero di Rawls. Nell'ambito della teoria rawlsiana, tra la teoria dell'io, esplicitata da Sandel stesso, e il principio di differenza, vi è un'incompatibilità di fondo che Sandel mette sotto il riflettore per illuminarne le linee di contrasto. Il principio di differenza di Rawls afferma che le disuguaglianze economiche e sociali sono giustificate solo se generano il massimo beneficio per i membri meno

avvantaggiati della società, garantendo loro una posizione migliore rispetto ad una situazione di eguaglianza assoluta. Tale criterio si discosta da due possibili criteri alternativi che possono essere richiamati per determinare come dovrebbero essere distribuiti i benefici economici e sociali. Il criterio di libertà naturale suggerisce di considerare giusta qualsiasi distribuzione di beni purché venga salvaguardata l'economia di mercato e l'uguaglianza formale delle opportunità. Di conseguenza in tale prospettiva la distribuzione di beni rispecchierebbe fedelmente l'iniziale distribuzione di talenti e beni, senza che alcun correttivo venga introdotto per appianare le disuguaglianze. L'eguaglianza liberale aggiunge a questi requisiti l'esigenza di eliminare per quanto possibile anche gli svantaggi derivanti dalle differenze sociali e culturali. Oltre alle pari opportunità formali vengono ipotizzate riforme sociali e politiche redistributive tali da ridurre le disuguaglianze sociali e culturali e sostenere un modello di equa meritocrazia. Infine vi è il criterio adottato da coloro che vogliono appianare le disuguaglianze derivanti dalle differenze di talento di cui i vari soggetti sono dotati. Rawls sostiene quest'ultimo criterio perché ritiene inaccettabile che le quote distributive siano decise dalla lotteria naturale dei talenti e "non vi è ragione di permettere che la distribuzione del reddito e della ricchezza sia stabilita dalla distribuzione delle doti naturali piuttosto che dal caso storico o sociale".³⁷ L'esito di tali considerazioni non è necessariamente la promozione di un modello socioeconomico che miri all'uguaglianza di risultato, con politiche volte ad un livellamento totale e costante delle quote distributive al fine di correggere gli esiti delle differenze di talento innato. Il modello di Rawls, pur sulla scorta delle medesime esigenze, propone il principio di differenza: le sole disuguaglianze giuste sono quelle che operano a beneficio dei membri meno avvantaggiati della società. Per Sandel il principio di differenza di Rawls non "sta nell'eliminare le dotazioni diseguali, ma nel sistemare lo schema dei benefici e dei fardelli in modo che i meno avvantaggiati possano attingere alle risorse dei fortunati. È

³⁷ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017, p.76.

questa la sistemazione che il principio di differenza cerca di attuare”.³⁸ Dal principio di differenza ne consegue che il singolo individuo non possa ritenersi il soggetto di possesso dei suoi beni o il destinatario privilegiato dei benefici che essi offrono, ma “il principio di differenza rappresenta, in effetti, un accordo per considerare la distribuzione delle doti naturali come un patrimonio comune, e per suddividere i benefici di questa distribuzione, qualunque essa sia”.³⁹ L’argomento dell’arbitrarietà, definizione di Sandel, sostiene che la distribuzione dei talenti naturali, delle capacità sociali e delle circostanze di nascita, come la classe sociale o il contesto familiare, è il risultato di una lotteria naturale. Tale distribuzione è moralmente arbitraria, poiché nessuno merita di nascere ricco o povero, intelligente o meno, sano o malato. Dall’argomento dell’arbitrarietà della lotteria naturale e dal fatto che le doti naturali sono per Rawls “patrimonio comune”, Sandel trae la conseguenza che l’io rawlsiano non è proprietario dei talenti che lo caratterizzano ma è un semplice custode e per tale ragione non vanta alcun diritto nel beneficiare dei frutti che tali talenti permettono di ottenere. Il singolo soggetto può beneficiare dei frutti dei suoi talenti solo a patto che anche i più svantaggiati beneficino del surplus di risorse creato dalla messa a frutto del talento in questione. Ma per Sandel l’interpretazione corretta di Rawls non permette di sostenere che il singolo ha il *diritto* di beneficiare dei frutti dei suoi talenti. Al massimo si può sostenere che il singolo può vantare legittime aspettative di beneficiare dei frutti dei suoi talenti, nel momento in cui le istituzioni pubbliche riconoscono che vi sia un interesse collettivo affinché il soggetto coltivi quei particolari talenti di cui è custode. Sono le istituzioni pubbliche a fornire gli strumenti per coltivare i talenti dell’individuo e prevedere degli incentivi affinché egli coltivi proprio quei talenti. Per tale ragione il singolo può solo vantare legittime aspettative che sorgono dopo le istituzioni. Questo approccio è ben differente rispetto al ritenere che il soggetto abbia dei diritti, e meriti di principio i frutti dei propri talenti. Non merita tali frutti perché non

³⁸ Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p.83

³⁹ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017, p.98

possiede i talenti che danno origine ai benefici ma di tali talenti è solo il mero custode. Per la teoria dell'io di Rawls il soggetto non può necessariamente possedere tali talenti in senso forte e costitutivo, altrimenti si configurerebbe come un io radicato con la contingenza dell'esperienza. Può solo esserne custode, ma questo non permette di definire il merito in senso pre-istituzionale ma permette solo di avanzare legittime aspettative verso le istituzioni. In secondo luogo, il soggetto non ha il diritto di beneficiare dei frutti dei suoi talenti perché non ha diritto che siano in vigore proprio quelle norme che premiano i frutti dei suoi talenti e non altre possibili norme premianti altri talenti. Non ha diritto che vi sia una società che premia proprio i talenti di cui è custode e non altri talenti, e per questo non può pretendere che tali benefici, che si originano solo a posteriori della formazione delle istituzioni pubbliche, siano solo suoi e non anche degli altri membri della società. Un calciatore non ha nessun merito per vantare il diritto di beneficiare in via esclusiva della ricchezza prodotta dal tuo talento. Anzitutto perché tale talento non è suo in un senso forte e costitutivo, altrimenti l'io sarebbe radicato nella contingenza e ciò contrasterebbe la teoria dell'io in posizione originaria. Secondariamente perché il calciatore non ha alcun diritto che la società premi, prevedendo lauti incentivi economici, proprio il talento dell'abilità con il pallone e non altri talenti. Se nella strategia giustificativa liberale il disegno delle istituzioni deve essere aperto rispetto al bene, ossia non deve essere vincolato ad una specifica idea di bene e di vita buona per salvaguardare il pluralismo, allora per Sandel non possono esserci virtù con uno status pre-istituzionale, ma ciò che una società ritiene virtuoso emerge solo successivamente alla definizione dei principi di giustizia e degli assetti istituzionali. Di conseguenza il valore intrinseco dei talenti che una società sollecita e incentiva remunerando chi li possiede non può essere il metro per valutare la sua giustizia, poiché il valore dei talenti emerge soltanto successivamente alla formazione degli assetti istituzionali. Una società premoderna di cacciatori che premia uomini atletici in grado di procurare cibo per la comunità è giusta tanto quanto una società borghese occidentale che

premia chi ha capacità comunicative, in quanto le due abilità in questione, l'essere atletico e la capacità comunicativa, non hanno un valore pre-istituzionale che permette di affermare che una sia più degna dell'altra.

Sandel, nello sviluppare la sua critica alla concezione rawlsiana dell'io, riprende una critica formulata da Nozick a Rawls, a cui Rawls ritiene di fornire una contro obiezione convincente, che però per Sandel rende la teoria rawlsiana maggiormente esposta a critiche su un altro versante. Procediamo con ordine. Nozick afferma che se i beni ottenuti da un io vengono poi destinati anche ai meno dotati di talenti, coerentemente con il principio di differenza rawlsiano, allora l'io sarebbe maltratto in quanto utilizzato come strumento per realizzare i fini di altri. Consideriamo il seguente ragionamento di Rawls: “Sembra infatti essere un punto irrinunciabile dei nostri giudizi ponderati il fatto che nessuno meriti il posto che ha nella distribuzione delle doti naturali, più di quanto non merita la sua posizione di partenza nella società. L'affermazione che un uomo merita il carattere superiore che lo mette in grado di fare uno sforzo per sviluppare le sue capacità è altrettanto problematica; il suo carattere, infatti, dipende in buona parte da una famiglia e da circostanze sociali a lui favorevoli, cose per cui non può pretendere alcun merito. Sembra che in questi casi la nozione di merito non si possa applicare”.⁴⁰ Per Nozick è sbagliato concludere che “poiché nessuno merita la sua buona fortuna nella lotteria genetica, né il suo punto di partenza vantaggioso nella società, né tanto meno il carattere superiore che lo motiva a coltivare le sue abilità coscienziosamente, si può dire che nessuno meriti i benefici che questi attributi producono”.⁴¹ E citando direttamente *Anarchia, Stato e utopia* di Nozick “Non è vero che una persona merita Y (ad esempio il diritto a tenersi un dipinto che ha fatto) soltanto se si è guadagnato (o altrimenti meritato) tutto ciò che ha usato (comprese le doti naturali) nel corso del processo teso a guadagnare Y. Alcune delle cose che egli usa può darsi che egli le abbia e basta, non illegittimamente. Non c'è bisogno che i fondamenti che

⁴⁰ John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017, p.100.

⁴¹ Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p.97.

stanno alla base del merito siano essi stessi meritati, da cimo a fondo”.⁴² Per Nozick l’io non deve necessariamente meritare tutto ciò che usa nel produrre una cosa per meritare la cosa, ma ciò che usa è sufficiente che lo possieda legittimamente, con un titolo valido. “E se questa esigenza può essere soddisfatta, allora si vedrebbe che l’argomento che Rawls fa discendere dall’arbitrarietà non riesce a indebolire il merito, dopo tutto. Dire, come fa Rawls, che io non merito il carattere superiore che mi ha portato a realizzare le mie abilità, non è più sufficiente. Per negare il mio merito, egli deve dimostrare che io non ho il carattere richiesto [...]. Ma questo è esattamente l’argomento che la teoria della persona di Rawls gli consente di addurre. Infatti, data la sua netta distinzione tra l’io, inteso come puro soggetto di possesso, e gli scopi e gli attributi che esso possiede, l’io è lasciato privo di qualsiasi tratto o caratteristica sostanziosa che si possa qualificare come base del merito. [...] Secondo la teoria della persona di Rawls, l’io, a rigor di termini, non ha nulla, nulla almeno nel senso forte costitutivo necessario al merito”.⁴³ Sostenere che l’io possiede i suoi attributi e non è i suoi attributi, permette a Rawls di evitare l’obiezione di Nozick che il principio di differenza tratta le persone più talentuose come meri mezzi per il benessere, ossia il fine, di altre persone. Infatti essendo le doti naturali attributi soltanto posseduti dall’io, tali attributi e non l’io risultano essere messi al servizio del benessere degli altri. I talenti sono patrimonio comune e non sono costitutivi dell’io, pertanto l’io non viene declassato a mero strumento per i fini di altri individui nel momento in cui i suoi beni vengono destinati ai meno dotati.

Per Sandel la teoria della persona di Rawls, che separa l’io dai suoi attributi, riesce a rispondere adeguatamente all’obiezione esposta di Nozick, ma il prezzo che paga è di prestare maggiormente il fianco ad un’obiezione differente. L’io così inteso da Rawls finisce con l’essere talmente depurato da qualsiasi caratteristica da assomigliare al soggetto noumenico kantiano, o comunque ad un

⁴² Robert Nozick, *Anarchia, Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello “stato minimo”*, Le Monnier, Firenze 1981. p.239.

⁴³ Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p.99.

soggetto totalmente astratto e incorporeo. Per poter sostenere la sua teoria della giustizia, e nello specifico il principio di differenza, senza che alcuni individui siano i mezzi per soddisfare i fini di altri individui, Rawls è costretto a concepire l'io proprio nella modalità astratta che intendeva respingere, infatti "ricapitolando la nostra ricostruzione della discussione tra Rawls e Nozick sulla questione del merito, Nozick sostiene in primo luogo che l'arbitrarietà delle doti non diminuisce il merito, perché il merito può dipendere non solo dalle cose che io merito, ma anche dalle cose che io ho e basta, non illegittimamente. La risposta di Rawls consiste nell'invocare la distinzione tra l'io e i suoi possessi nella versione più forte di tale distinzione, e quindi nel pretendere che, a rigor di termini, non c'è niente che "io" in quanto puro soggetto di possesso, abbia - niente che sia attaccato, anziché relativo, a me - niente almeno nel senso forte, costitutivo, del possesso necessario alla base del merito. Nozick replica che questa difesa non può valere a lungo, perché essa ha come conseguenza quella di lasciarci con un soggetto così privo di caratteristiche empiricamente identificabili da somigliare ancora di più al soggetto trascendente e incorporeo kantiano che Rawls aveva deciso di evitare. Essa rende l'individuo inviolabile soltanto facendolo diventare invisibile, e mette in discussione la dignità e l'autonomia che questo liberalismo cerca di garantire in primo luogo".⁴⁴

A questo punto Sandel ipotizza una seconda via d'uscita che potrebbe percorrere Rawls per rendere coerente il principio di differenza con la teoria dell'io. Anziché sostenere una distinzione così intensa tra l'io e gli attributi, che finirebbe per svuotare l'io da qualsiasi contenuto, Sandel suggerisce che potremmo immaginare gli "altri" che beneficiano dei frutti del mio talento, come qualcosa di non totalmente altro da me, ma di intrecciato con il mio stesso io. Il mio io, da questa prospettiva proposta da Sandel, può essere definito in una forma che abbraccia più di un singolo essere umano empiricamente individuato. Gli attributi di cui sono custode potrebbero essere immaginati come posseduti da un soggetto

⁴⁴ Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p.110.

comune del possesso, in altri termini teorizzando una concezione intersoggettiva dell'io. Il soggetto del possesso di questi talenti e attributi deve essere concepito come un noi piuttosto che come un io. Il punto cruciale è a questo punto se la teoria di Rawls potrebbe fare propria questa possibile soluzione avanzata da Sandel, rimanendo però coerente con il resto dell'impianto teorico complessivo. Si è visto nelle pagine precedenti che per Sandel l'argomento secondo cui l'io risulta un semplice custode dei suoi attributi, in quanto essi sono patrimonio comune, non permette alla teoria di Rawls di sostenere una pretesa di merito individuale in senso forte. Sandel rileva però che da questa premessa non ne consegue necessariamente il diritto degli altri a beneficiare dei frutti dei talenti delle persone più dotate, infatti potrebbe discendere che nessuno ha diritto a beneficiare di questi frutti. Ad esempio Robert Nozick sostiene che "l'assenza di merito crea una presunzione a favore del lasciare i beni là dove cadono",⁴⁵ non potendo sostenere criteri redistributivi con argomenti solidi. In questa ipotesi viene quindi confermata nei fatti l'arbitrarietà posta in origine dalla lotteria naturale. Per Nozick sebbene non vi sia un merito per beneficiare di tali frutti, vi è però il titolo per beneficiarne e tale titolo è tutto quello che occorre; per vantare un titolo è sufficiente che non siano violati i diritti che altri individui avanzano su quei beni. La teoria di Rawls, nell'interpretazione di Sandel, mina il merito individuale ma non introduce una nozione di merito sociale. Affinché la comunità nel suo insieme meriti i benefici che derivano dai talenti naturali è necessario assumere che la società abbia uno status pre-istituzionale, perché solo così si potrebbe affermare che la comunità possiede le sue doti nel senso di possesso forte, costitutivo, necessario a formare una base di merito. Un merito sociale in senso forte non è compatibile con la teoria rawlsiana della persona fondata su una concezione individualistica dell'io. Si potrebbe dunque sostenere, non potendo sostenere un merito sociale in senso forte, che la comunità ha un mero titolo di beneficiare dei frutti dei talenti. Pur non assumendo che la società abbia uno status pre-istituzionale, Sandel allora ipotizza che Rawls potrebbe

⁴⁵Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p.112.

sostenere che in posizione originaria i soggetti si sarebbero accordati nel considerare come bene comune la distribuzione dei talenti naturali e quindi nel condividere i frutti che da questi talenti ne derivano. L'affermazione che la società è la proprietaria delle doti naturali di cui gli individui sono i custodi risulterebbe quindi il risultato della posizione originaria e non la sua premessa. Ma per sostenere questa posizione bisognerebbe introdurre l'idea di fini sociali, e quindi una qualche idea di bene, già nella fase pre-istituzionale, minando il principio cardine della teoria liberale per cui vi è anzitutto la priorità del giusto sul bene. Le istituzioni originate dalla procedura della posizione originarie non sarebbero neutrali rispetto a specifiche visioni del bene. Anche questa potenziale linea argomentativa per risolvere l'incompatibilità teorica evidenziata da Sandel non sembra portare lontano. Nel mostrare i punti deboli della teoria della giustizia rawlsiana, Sandel lascia emergere nitidamente quale dovrebbe essere dal suo punto di vista il percorso teorico che andrebbe intrapreso per ottenere quella coerenza interna mancante in Rawls. Per poter salvare il principio di differenza è necessario introdurre nella concezione dell'io la dimensione intersoggettiva. Solo in questo modo si potrebbe introdurre una nozione di merito sociale in grado di giustificare la distribuzione dei beni prodotti dai talenti naturali. Per Sandel il principio di differenza rawlsiano e la distribuzione dei frutti dei talenti anche ai meno avvantaggiati dalla lotteria naturale, sarebbe coerente solo con una più ampia nozione di possesso, ossia il riferimento ad una qualche dimensione intersoggettiva e comunitaria, che mina però le premesse individualistiche della teoria della persona di Rawls. "Un'ulteriore caratteristica della descrizione intersoggettiva dei beni comuni è che essa rende l'espropriazione della persona come appare dal punto di vista individualistico, in definitiva meno espropriante. Mentre l'argomento dell'arbitrarietà priva sistematicamente il soggetto, in quanto persona individuale, dei suoi attributi e dei suoi beni, lasciando un io così spoglio di caratteristiche empiricamente identificabili da dissolversi nell'astrazione (la persona è scomparsa, rimangono solo gli attributi), la nozione di un più ampio soggetto di possesso va per un tratto verso la ricostituzione della persona e il

ripristino dei suoi poteri. Se non posso essere il proprietario posso almeno essere il custode dei beni che si trovano “qui” e cosa più importante, il custode per una comunità di cui posso contarmi come membro”.⁴⁶

In alcuni passaggi della sua opera Rawls accenna ad una dimensione comunitaria, come ad esempio quando tratta dell'idea di unione sociale distinguendo tra due tipi di beni comunitari e quindi due tipi di comunità. Accanto alla comunità strumentale, in cui gli individui collaborano solo allo scopo di perseguire i propri fini privati, vi è anche una comunità sentimentale in cui i partecipanti hanno scopi finali comuni e considerano lo schema della cooperazione come un bene in sé. “Dalla concezione strumentale Rawls distingue la propria concezione della comunità nella quale i partecipanti hanno certi scopi finali comuni e considerano lo schema della cooperazione come un bene in sé. I loro interessi non sono uniformemente antagonisti ma in certi casi sono complementari e sovrapposti. Dato che Rawls non assume in anticipo che tutti sono dediti soltanto a motivazioni interessate, egli non esclude la possibilità che qualcuno possa farsi carico del benessere degli altri e cercare di promuoverlo”.⁴⁷ “Non abbiamo bisogno di supporre [...] che le persone non compiano mai alcun sacrificio rilevante per il vantaggio reciproco, poiché gli affetti e i legami sentimentali le spingono spesso a comportarsi in questo modo. Ma azioni del genere non riguardano la giustizia della struttura fondamentale della società”.⁴⁸ Anche questa seconda versione di comunità si staglia su di uno sfondo individualistico e per questo motivo non in grado di rispondere alle esigenze poste dal principio di differenza, che impone di giustificare la nozione di beni comuni. Sia la versione strumentale che quella sentimentale di comunità presuppongono un io dato antecedentemente, ma questo non permette di offrire quel soggetto di possesso più esteso, che includa la dimensione intersoggettiva, in grado avanzare pretese legittime sui beni. Per Sandel bisogna immaginare una

⁴⁶Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, pp.159-160.

⁴⁷ Ibid p.164.

⁴⁸John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017. p.157.

concezione della comunità che penetri più profondamente nell'io, una comunità in senso costitutivo. Usando le sue parole:

“Secondo questa concezione forte, dire che i membri di una società sono legati da un senso della comunità non significa semplicemente dire che la grande maggioranza di essi professa sentimenti comunitari o persegue obiettivi comunitari, ma piuttosto che essi concepiscono la loro identità, il soggetto e non solo l'oggetto dei sentimenti e delle aspirazioni, come definita in una certa misura dalla comunità di cui sono parte. Per loro, la comunità indica non solo ciò che essi hanno come concittadini ma anche ciò che essi sono, non una relazione che scelgono (come in un'associazione volontaria) ma un attaccamento che scoprono, non semplicemente come attributo ma un elemento costituente della loro identità”.⁴⁹

2.3 Il nesso tra giustizia e bene in Charles Taylor

Come si è illustrato nel primo capitolo, il liberalismo sostiene la necessità di giustificare i principi di giustizia e le istituzioni politiche a prescindere da qualsiasi visione specifica di bene e di vita buona. Nel seguente paragrafo si intende approfondire il nesso tra la giustizia e il bene, a partire dalle riflessioni che il filosofo comunitarista Charles Taylor (Monreal, 1931) sviluppa nel suo saggio “La natura e la portata della giustizia distributiva”.⁵⁰ Anzitutto occorre definire a cosa ci riferiamo quando usiamo l'espressione giustizia distributiva. Rawls ci aiuta in questo compito specificando le circostanze di giustizia e indicando che si pone il tema della giustizia quando uomini separati collaborano insieme in condizioni di relativa scarsità di beni. Se ci fosse abbondanza di beni non si porrebbe il tema di come essi andrebbero distribuiti tra i vari individui, poiché ognuno potrebbe procurarsi la quantità di beni che desidera. All'opposto,

⁴⁹ Michael J. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994, p.165.

⁵⁰ Saggio pubblicato in Alessandro Ferrara, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp77-114.

se i beni fossero talmente scarsi da non poter assicurare nemmeno quote minimali necessarie per la sussistenza di tutti, verrebbe meno la possibilità di un qualsiasi criterio distributivo, poiché prevarrebbe un conflitto insanabile per la sopravvivenza. Ulteriore circostanza per la giustizia distributiva è un contesto sociale di collaborazione reciproca, infatti non si pone il tema della giustizia in una situazione priva di un ordinamento cooperativo. Taylor ci invita a immaginare due tribù nomadi che si incontrano casualmente nel deserto. In tale situazione verrebbe dato seguito concreto ad intuizioni molto antiche come il ritenere sbagliato rubare le greggi altrui. Non sarebbe affermata alcuna istanza riconducibile alla nozione di giustizia distributiva. Per esserlo occorrerebbe una forma, seppur minimale, di società o ordinamento cooperativo in grado di elevare gli individui dalla condizione dello stato di natura. Per Taylor nello stato di natura non può sussistere giustizia distributiva. Una volta chiarite quali sono le circostanze di giustizia, Taylor introduce la sua tesi: le nostre intuizioni intorno al concetto di giustizia distributiva sono necessariamente connesse con le nostre intuizioni morali fondamentali, a loro volta connesse ad un qualche concetto di bene. La questione del trattare gli uomini in modo eguale nelle situazioni cooperative con relativa scarsità di beni si pone perché di fondo esiste anzitutto l'intuizione morale di attribuire all'uomo una dignità. Ma ovviamente, prosegue Taylor, la nozione di dignità è a sua volta legata ad una qualche concezione del bene umano a partire dal quale si può definire il concetto di dignità. Le differenti posizioni teoriche intorno alla giustizia dipendono anche dalle differenti teorie su quale sia il bene da promuovere. Sostenere questa posizione significa respingere la tesi, tipicamente liberale, di ritenere possibile una definizione dei principi di giustizia depurata da nozioni implicanti una qualche idea di bene. Significa contestare la pretesa liberale di pervenire a principi di giustizia neutrali rispetto alle differenti concezioni di bene. Per Taylor "differenti principi di giustizia si collegano a concezioni del bene umano e, in particolare, a differenti concezioni

della dipendenza dell'uomo dalla società per realizzare il bene”.⁵¹ In linea con la corrente di pensiero comunitarista cui appartiene, Taylor introduce nella sua argomentazione la tesi secondo cui è possibile realizzare pienamente il bene solo all'interno di una dimensione collettiva. Per realizzare pienamente il bene umano risulta necessario essere parte di una società, e non attori indipendenti concepiti in termini individualistici. Per sanare le contrapposizioni esistenti tra le diverse idee di giustizia è necessario confrontare le nozioni di uomo e comunità ad esse sottese. Buona parte della filosofia anglosassone compie l'errore, secondo Taylor, di sviluppare le proprie riflessioni senza compiere un'analisi sul soggetto conoscente. Tra i due poli, soggetto conoscente e oggetto conosciuto, le analisi riguardano solo il secondo polo (per una serie di motivazioni differenti, ad esempio per una pretesa di scientificità del metodo che deve basarsi su dati oggettivi, difficilmente applicabile al lato soggetto). L'esito di questo approccio è che il soggetto rimane inesplorato, non esaminato. Taylor afferma che Nozick “argomenta a partire dalla nostra concezione corrente dei diritti individuali, e ragiona come se questa concezione fosse sufficiente a costruire la nostra nozione dell'intero contesto sociale. Non viene mai sollevata la questione se l'affermazione di questi diritti si colleghi a una nozione di dignità umana, e del bene umano, la quale possa richiedere un contesto molto diverso”.⁵² Per Taylor è imprescindibile che nell'elaborare una teoria della giustizia distributiva ci si riferisca anche ad una concezione dell'uomo, interrogandosi su cosa sia la dignità umana ed estendendo la riflessione anche a cosa riteniamo essere il bene da perseguire. Per Aristotele l'uomo è anzitutto un animale politico, è portato istintivamente a vivere in comunità organizzate per realizzare la propria natura. Non sarebbe possibile per Aristotele sviluppare considerazioni sulla giustizia prescindendo da questa concezione sulla natura umana e sulla nozione di bene. Taylor definisce sociale questo tipo di concezione. Sul versante opposto Taylor individua la concezione che definisce atomistica secondo cui bisogna partire dai

⁵¹ Charlet Taylor, *La natura e la portata della giustizia distributiva*, pubblicato in Alessandro Ferrara, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, p.79.

⁵² Ibid, p.80.

diritti del singolo, e tale tradizione di cui Locke è uno delle figure di riferimento, “intende rendere le questioni sulla natura dell’uomo irrilevanti per la morale e per la filosofia politica”.⁵³ Il punto fondamentale per Taylor è evidenziare che le teorie sulla giustizia distributiva sono connesse strettamente, e in una certa qual misura discendono direttamente, dalla concezione sulla natura umana assunta in partenza.

- Concezione atomistica: l’uomo è in grado di realizzarsi e raggiungere il proprio bene anche al di fuori della società, indipendentemente dall’essere o meno parte di una comunità. I singoli si associano formando comunità sociali solo per trarre benefici ed acquisire vantaggi, ma potrebbero realizzarsi pienamente anche prescindendo dalla dimensione sociale.
- Concezione sociale: l’uomo può realizzarsi pienamente soltanto all’interno di una società. Per raggiungere pienamente il bene umano occorre diventare soggetti morali e per questo vi devono essere alcuni prerequisiti come essere parte di una comunità linguistica e dialogare intorno a cosa sia giusto e ingiusto, cosa sia bene e male, e interrogarsi su quale sia il bene da perseguire.

La questione dei principi di giustizia prende forma in modo diverso all’interno di queste due concezioni. Per un autore riconducibile alla concezione atomistica esistono due esiti differenti. Il primo afferma che i diritti dell’individuo sono dati antecedentemente all’entrata in società e dunque non possono essere intaccati dall’entrare in società. L’individuo nello stato di natura possiede già, ad esempio, il diritto alla proprietà e decide di entrare in società per veder meglio tutelato questo suo diritto. Non avrebbe senso, da questa prospettiva, che l’individuo sacrificasse anche solo una parte del suo diritto alla proprietà, essendo entrato in società per ottenere una tutela rafforzata del suo diritto. I diritti del singolo, acquisiti già nello stato di natura, devono essere conservati all’interno della società. Si pensi a tal proposito alla teoria di Nozick, per il singolo basta avere un

⁵³ Ibid, pp.80-81.

titolo legittimo per vantare un diritto, e qualsiasi azione con finalità redistributive calata dall'alto sarebbe scriteriata e sbagliata. Il secondo esito possibile è invece ritenere che la prospettiva appena sintetizzata non sia in fondo una vera giustizia distributiva, dal momento che non vi è nulla di distribuito né tantomeno di condiviso all'interno della società. Anche chi adotta una concezione atomistica potrebbe sostenere una qualche forma di giustizia distributiva, e quindi promuovere il fatto che vi sia una distribuzione dei beni e dunque una qualche idea implicita di eguaglianza. Di conseguenza si pone il tema di quale sia questa idea di eguaglianza coerente con una concezione atomistica. "Una concezione atomistica può rispondere invocando i fini della vita sociale. L'idea fondamentale di eguaglianza come base della giustizia distributiva è qui interpretata nel senso che ci dovrebbe essere eguale realizzazione. Di conseguenza, il significato sociale dell'eguaglianza dipende direttamente da quelli che sono considerati i fini della vita sociale, poiché l'eguaglianza è esattamente il realizzare questi fini per ciascuno allo stesso modo"⁵⁴. Appare evidente che nel percorrere questa prospettiva teorica emerge la necessità di fondare l'idea di giustizia sulla base di una qualche idea di bene, a partire dalla quale si delineano i fini sociali che devono essere egualmente realizzati da ciascuno. Pur rimanendo nel campo della concezione atomistica, il rimando ad una nozione di bene appare inevitabile.

Se ci si colloca invece nel campo della concezione sociale si considera essenziale per la piena realizzazione dell'individuo la dimensione comunitaria. Pertanto qualsiasi principio di giustizia si voglia sostenere, esso non può per principio minare la struttura della comunità stessa, in quanto essa risulta logicamente antecedente ai principi di giustizia. Senza questo tipo di considerazione si potrebbe ritenere, proponendo un esempio al limite proprio per mostrare l'assurdità dell'ipotesi, che per realizzare la piena uguaglianza bisognerebbe allontanare i figli dalle proprie famiglie per collocarli in strutture pubbliche dove sarebbero annullate le differenze socio-economiche. In questo

⁵⁴ Ibid, p.84.

modo sarebbero annullate le differenze tra le condizioni di partenza e i bambini crescerebbero all'interno di istituzioni pubbliche che offrono a tutti pari condizioni. Una tale attuazione del principio di uguaglianza non viene ovviamente sostenuta da nessuno in quanto sarebbe disgregativa di quella prima forma di vita comunitaria, la famiglia naturale, che è mediamente da ritenersi essenziale per lo sviluppo del potenziale umano. L'esempio di Taylor mostra come i principi di giustizia, nel caso specifico il principio di eguaglianza, non si estendono a dismisura fino a minare la struttura della comunità. I limiti posti dalla struttura sociale fissano il confine entro cui può estendersi il principio di eguaglianza. I confini vengono definiti dalla comunità stessa a partire da considerazioni che vertono sulla natura del bene umano e della dignità umana. La struttura distributiva si determina anche in base alla natura dei beni perseguiti in comune, ossia in considerazione dei beni particolari perseguiti in una data comunità in un certo periodo storico. Questa cornice che fissa i limiti entro i quali devono operare i principi della giustizia non sarebbe sostenibile coerentemente in una concezione atomistica. Queste riflessioni conducono tutte nella direzione di considerare la struttura di fondo della comunità prioritaria rispetto ai criteri di giustizia distributiva. Una distribuzione che non consideri questa priorità logica e sconfini oltre i limiti imposti dalla struttura della comunità, finirebbe con sacrificare il senso stesso dei beni distribuiti e degli attori a cui tali beni vanno a beneficio, risultando un'applicazione assurda del principio di giustizia. Una volta date per assunte le esigenze appena esposte, e data per assunta una certa concezione del bene comune, bisogna entrare nel merito di quali principi di giustizia distributiva sostenere. Del resto è evidente che in tutte le società certe persone meritano più di altre, nel senso che il loro contributo al bene comune collettivamente individuato è più importante rispetto al contributo fornito da altri. Tutti contribuiscono al bene comune della comunità in cui sono collocati, ma qualcuno in modo più significativo e per questo è ragionevole sostenere che possano meritare di più rispetto ad altri. In una società che rappresenta la più alta realizzazione del potenziale umano non si porrebbe il

tema di quali criteri distributivi sostenere, dal momento che ci dovremmo l'un l'altro molta più distribuzione eguale di quanto non potremmo altrimenti consentire sulla base di criteri economici. “Benché il contributo degli uomini alla società possa essere di valore molto ineguale, non di meno come membri di una comunità i quali sostengono insieme certi tipi di relazioni, di civiltà, o di rispetto mutuo, o di deliberazione comune, il loro indebitamento mutuo è pienamente reciproco”.⁵⁵ Secondo Taylor è questa la ragione per cui nelle teorie che propongono un modello di società perfetta, dove è realizzato al massimo grado l'ideale di bene comune condiviso dalla comunità, come ad esempio nella teoria di Marx, sia assente una dottrina della giustizia distributiva. Il fatto che Marx ritenga la società comunista la sola in grado di realizzare pienamente il potenziale umano determina la conseguenza che non si pongono questioni distributive tra chi merita di più e chi di meno all'interno della società. A ciascuno viene dato secondo i suoi bisogni e nessuno può avanzare altre pretese in virtù di un merito maggiore rispetto agli altri, poiché solo all'interno della società comunista tutti realizzano il loro massimo potenziale che non raggiungerebbero in altre condizioni sociali. L'argomentazione strutturale fa venir meno la questione della giustizia distributiva. Se però non ci troviamo ancora nella società perfetta, che si ritiene possa realizzare massimamente il potenziale umano (in riferimento ad una qualche comune idea di bene), sarebbe sbagliato non applicare i principi di giustizia distributiva per sostenere l'eguaglianza tra tutti i componenti come accadrebbe se fossimo nella società perfetta. In una società imperfetta i criteri di distribuzione derivano comunque, almeno in parte, dalla natura dei beni perseguiti in comune; per questa ragione differiscono in diverse società e in momenti storici differenti. Potrebbe verificarsi la situazione in cui in una data società vigono dei criteri di giustizia distributiva corretti ma la società risulta fondata su criteri di giustizia assoluta scorretti. In altri termini la distribuzione dei beni tra i componenti potrebbe rispecchiare criteri di merito, in base al contributo

⁵⁵ Charles Taylor, *La natura e la portata della giustizia distributiva*, in Alessandro Ferrara, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, p.89.

fornito dal singolo al fine sociale, e da questo punto di vista essere una società giusta. Ma il fine sociale perseguito dalla società, l'idea di bene condiviso attorno al quale si struttura la comunità, può essere profondamente ingiusto se valutato in riferimento ad altre idee di bene. Impegnarsi nella direzione di “rendere una società più giusta in senso distributivo vuol dire tentare di farla conformare di più agli intendimenti costitutivi condivisi tra i suoi membri. Tentare di rendere una società più giusta in assoluto, o di portarla più vicino alla giustizia assoluta o a qualche altro bene, potrebbe anche voler dire sovvertirne e distruggerne gli intendimenti costitutivi”.⁵⁶ La relazione tra giustizia distributiva e giustizia assoluta pone dilemmi a cui non è facile fornire risposte univoche. Tentativi di orientare la società al perseguimento di beni ritenuti superiori rispetto a quelli di fatto individuati può portare a stravolgimenti nell'ordine sociale sovvertendo gli intendimenti costitutivi e violando la giustizia distributiva vigente. I cambiamenti intorno alla concezione della giustizia assoluta comportano costi talvolta terribili, come il ricorso a periodi di dispotismo. Sul versante opposto, rispettare la cultura dominante, limitandosi a promuovere principi di giustizia distributiva per premiare chi contribuisce in misura maggiore al bene comune, comporta però il rimanere all'interno di un paradigma consolidato rinunciando ad aspirare ad un bene più alto, in grado di realizzare in misura maggiore le potenzialità di tutti i membri della comunità. Per Taylor non esiste una risposta unica e prestabilita una volta per tutte a questi interrogativi. Essi vanno affrontati a partire dalle specificità del contesto storico e sociale. È importante in questa sede evidenziare come qualsiasi prospettiva si assuma, dalla concezione atomistica a quella sociale, impone di riflettere sulla giustizia in relazione ad un'idea di bene, di beni comuni e di fini collettivi. La pretesa liberale di costruire principi di giustizia neutrali e indipendenti da una nozione di bene è secondo questo approccio sbagliata. Non possiamo definire cosa sia giusto per i singoli individui e per la comunità nel suo complesso, ignorando la nozione di bene comune che solo all'interno delle differenti comunità prende forma e assume significato.

⁵⁶ Ibid p.94.

Nelle pagine del secondo capitolo si sono illustrate le argomentazioni più importanti con cui i filosofi riconducibili al pensiero comunitarista sostengono le proprie critiche nei confronti del pensiero liberale. Il terzo capitolo sarà invece dedicato ad approfondire la prospettiva di uno specifico autore, Alasdair MacIntyre, a partire dal suo testo *Dopo la virtù*.⁵⁷ Quando nel 1981 tale testo venne presentato sulla scena filosofica internazionale, fu subito chiaro a tutti che si trattava di un libro che avrebbe caratterizzato il dibattito filosofico degli anni a venire. Nelle pagine seguenti saranno illustrati le argomentazioni e i concetti fondamentali di *Dopo la virtù*, attraverso i quali sarà possibile ripercorrere le critiche di MacIntyre al pensiero liberale ma anche presentare la sua proposta in positivo di filosofia morale e politica, fondata sulla riscoperta del pensiero aristotelico e sull'importanza di concetti come comunità e tradizione.

⁵⁷ Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando editore, Roma 2007.

CAPITOLO 3 - LA PROSPETTIVA DI ALASDAIR MACINTYRE

3.1 Un esperimento mentale suggestivo: la fine della scienza naturale

Alasdair MacIntyre (Glasgow, 1929-2025) nel suo testo *Dopo la virtù* propone il seguente esperimento mentale. Invita il lettore a immaginare un mondo in cui l'opinione pubblica incolpa gli scienziati di un disastro ambientale imprevisto e il nuovo movimento politico che prende il potere cavalcando queste istanze antiscientifiche decide di abolire nella società la visione scientifica della realtà. In poco tempo tutto il patrimonio di conoscenze delle scienze naturali viene perduto e non esistono più teorie scientifiche con capacità esplicative e predittive, i concetti fondamentali (atomo, forza, energia, organismo vivente, causalità, eccetera) vengono rimossi e dimenticati. Tempo dopo il movimento politico che ha causato questo azzeramento delle conoscenze scientifiche perde il potere ed i nuovi governanti promuovono e sostengono nuovamente un atteggiamento fiducioso rispetto alle teorie scientifiche. Le persone ritrovano frammenti di teorie scientifiche, parti di libri, apprendono formule ed enunciati ma tutti questi appaiono decontestualizzati e privati dello sfondo teorico entro cui acquisivano un senso pienamente intelligibile. Gli uomini tornano ad utilizzare espressioni e concetti scientifici come facevano i loro antenati, però l'uso di tale linguaggio è differente rispetto al passato poiché le persone non conoscono il contesto teorico generale di riferimento. Di conseguenza l'uso dei concetti avviene spesso in modo arbitrario, senza capacità da parte di chi li utilizza di giustificare l'uso di un concetto piuttosto che di un altro. Le interconnessioni tra i concetti scientifici sono parziali e gli enunciati così formulati risultano confusi e interpretabili in modi discrezionali a seconda dei punti di vista. Senza un contesto teorico, ma avendo solo frammenti di proposizioni e formule scientifiche, viene meno la possibilità di invocare criteri condivisi per mettere ordine tra le molteplici affermazioni tra loro incompatibili o comunque non coerenti. Per MacIntyre la

situazione immaginata nell'esempio della catastrofe ambientale è analoga alla condizione in cui si trova il linguaggio morale nel mondo contemporaneo. Gli uomini utilizzano il linguaggio della morale, esprimono affermazioni aventi un contenuto morale, avanzano pretese nei confronti degli altri sulla base di argomentazioni morali, ma di fatto il linguaggio della morale si trova in una condizione di grave disordine e incoerenza. Le affermazioni morali sono sconnesse da quello sfondo teorico che occorre per renderle pienamente comprensibili. Senza di esso viene meno la comprensione, sia teoretica che pratica, della morale. Mentre nell'esempio immaginario della catastrofe era possibile individuare un momento ben preciso in cui era avvenuta la cancellazione del sistema complessivo di riferimento dei concetti scientifici, per il linguaggio morale tale eliminazione si è attuata nel corso di un processo storico lungo secoli, senza che sia riconoscibile un momento tipico a segnare il passaggio da un prima a un dopo. Questa cesura è talmente profonda che gli stessi individui non si rendono conto di quanto accaduto. Non sono consapevoli che il linguaggio morale da loro utilizzato risulterebbe, ad un'analisi approfondita, infondato, internamente incoerente e slegato da un quadro teorico complessivo in grado di conferirgli un significato univoco. Oltre all'esempio della catastrofe ambientale immaginaria, MacIntyre ci propone un esempio tratto dal mondo reale, di cosa significhi per un concetto morale perdere il contesto teorico entro cui era inserito. Nel XVIII secolo il capitano Cook documenta la scoperta da parte di marinai di lingua inglese della parola "tabù" utilizzata dai nativi polinesiani. Agli occhi dei marinai i polinesiani mostravano accanto a comportamenti percepiti trasgressivi, come le abitudini sessuali promiscue, delle rigide proibizioni relativamente a comportamenti ordinari come ad esempio il mangiare insieme da parte di uomini e donne. Alla domanda del perché rispettavano questi divieti e proibizioni la risposta dei polinesiani era semplicemente che quella prassi era un tabù. Ma alla domanda successiva su cosa significasse tabù i polinesiani mostravano delle difficoltà nel fornire risposte, come se la risposta non fosse semplicemente "proibito" ma che vi era qualche

specie particolare di ragione per la sua proibizione e di tali ragioni gli stessi polinesiani non erano in grado di fornire una spiegazione. L'idea degli antropologi, negli studi degli anni successivi, era che i polinesiani erano giunti ad usare parole che essi non capivano in quanto era venuto meno il contesto che conferiva loro intelligibilità. Nello specifico dell'espressione tabù era venuto meno nella cultura polinesiana un certo tipo di cosmologia e tassonomia. Senza questi riferimenti i tabù erano diventati delle proibizioni arbitrarie e come tali spogliati da qualsiasi statuto in grado di fornire loro credibilità. Alla luce di questo esempio è possibile in generale sostenere che perso il contesto teorico rimane viva nella comunità l'espressione linguistica indicante il comportamento correlato, ma essa risulta svuotata del suo significato complessivo. Quando avviene questa dinamica possono accadere due cose. Se le culture successive riescono a reinterpretare il concetto, esso può perdurare nel tempo, oppure se il concetto continua ad essere privato di un contesto semantico esso può sopravvivere solo per un periodo di tempo determinato, come frammento residuale di una cultura estinta, ma il suo destino è segnato. Senza una giustificazione finirà gradualmente con lo scomparire.

3.2 Il dissenso morale e l'incommensurabilità delle premesse

Per MacIntyre si può osservare lo stato di disordine in cui versa la morale nella società occidentale contemporanea analizzando l'esempio di dissidio proposto di seguito. Con il *Ragionamento A* si sostiene che ogni individuo possiede certi diritti sulla propria persona, incluso il diritto sul proprio corpo. L'embrione è una parte del corpo della madre. La madre ha il diritto di decidere se abortire o meno, pertanto l'aborto è un'opzione moralmente lecita. Con il *Ragionamento B* si sostiene che assassinare una vita innocente è un male assoluto. Un embrione è un individuo ben definito che differisce da un neonato solo perché si trova in uno stadio anteriore di formazione e non esistono elementi chiari ed evidenti a

sostegno di una differenza qualitativa tra un embrione ed un neonato. Se l'infanticidio è un assassinio allora anche l'aborto è un assassinio, pertanto l'aborto risulta un'opzione moralmente sbagliata. I due ragionamenti conducono a due esiti tra loro opposti e incompatibili. Eppure le inferenze logiche che collegano le premesse alle conclusioni sono corrette in entrambi i ragionamenti. Sono le premesse assunte in partenza a determinare l'esito diverso e incompatibile, ma non pare esistere un criterio razionale e condiviso in grado di decretare la superiorità oggettiva di certe premesse su altre. Da un certo punto di vista ciascuna appare sensata e autoevidente. Questa incommensurabilità delle premesse è tale sia in riferimento al dibattito pubblico intersoggettivo sia in riferimento al dialogo interiore che un individuo può articolare nel foro della propria coscienza quando ragiona interiormente su una certa tematica. Non è possibile invocare un criterio che permetta di porre fine al dibattito pubblico e tantomeno al dialogo interiore, decretando in modo univoco e non arbitrario quali siano le premesse che dovrebbero prevalere. Il secondo aspetto da evidenziare è il fatto che, sebbene si rilevi l'incommensurabilità delle premesse, quasi sempre da chi si impegna in una discussione morale gli argomenti del ragionamento vengono presentati come argomenti aventi una pretesa di impersonalità, come se ci fossero effettivamente dei criteri oggettivi alla base della formulazione delle loro affermazioni. Espressioni aventi carattere morale o comunque valutativo, vengono solitamente presentate come indipendenti dalle preferenze e dalle caratteristiche specifiche di chi le pronuncia, come se fossero caratterizzate da una neutralità impersonale. Rimane senza risposta l'interrogativo su cosa si poggi questa pretesa di razionalità intersoggettivamente condivisa da parte di chi esprime enunciati di carattere morale. Sembra piuttosto di essere in presenza di un mero scontro tra volontà antagoniste, ciascuna determinata da scelte arbitrarie. Infine, terzo e ultimo aspetto, le premesse incommensurabili formulate nei dibattiti morali derivano dalle più disparate fonti della cultura umana. Possono essere formulate sulla base del pensiero di filosofi e intellettuali del passato, in modo più o meno consapevole, oppure da credenze appartenenti ad una

dimensione popolare, o ancora sulla base di intuizioni personali poco nitide anche per coloro che le esprimono. Un groviglio confuso di prassi e teorie può essere alla base dei differenti argomenti posti a premessa dei ragionamenti deduttivi che animano il soggetto morale. Inoltre se si interroga il soggetto che propone tali argomenti in una discussione, o se il soggetto interroga se stesso per verificare meglio le proprie credenze, risulta probabile imbattersi in difficoltà teoriche da parte del soggetto medesimo nel definire senza ambiguità il significato dei concetti da lui utilizzati, concetti fondamentali per costruire argomenti di natura morale come virtù, merito, giustizia, dovere, eccetera. La difficoltà nel chiarire il linguaggio utilizzato rispecchia una confusione profonda sulla capacità di sviluppare ragionamenti morali coerenti, e tale difficoltà deriva dalla perdita di un contesto semantico più ampio in grado di fondare compiutamente il significato dei vari concetti. Per McIntyre questo stato confusionale derivante dalla perdita del contesto viene chiamato ingenuamente pluralismo morale, ma in realtà è un miscuglio senza armonia di frammenti morali rimasti orfani del sistema di pensiero in cui erano un tempo radicati. Ritroviamo questa riflessione sull'incommensurabilità delle premesse se, saltando tutti i capitoli centrali di *Dopo la virtù*, ci soffermiamo sul capitolo 17. In queste pagine MacIntyre intende mostrarci come il concetto di giustizia distributiva presentato nelle teorie dei filosofi Robert Nozick e di John Rawls sia molto diverso, e tale differenza sia l'esito di deduzioni che muovono da premesse tra loro incommensurabili. Per Rawls i principi di giustizia scelti da un individuo situato dietro un velo di ignoranza definiscono, come visto nel paragrafo 1.3.1, un concetto di giustizia in cui è primario un principio di equità nella distribuzione di oneri e onori nel partecipare a un assetto cooperativo. Si pensi nello specifico al secondo principio di giustizia e al principio di differenza. Per affermare tali principi si deve sacrificare, quando ricorrono le condizioni, quanto invece viene ritenuto di primaria importanza nella teoria di Nozick, ossia che una giustizia distributiva risulta giusta quando tutti sono legittimati a detenere quanto di fatto possiedono in tale distribuzione. Per Nozick se il mondo fosse giusto le sole

persone legittimate a possedere una qualsiasi cosa sarebbero quelle che possiedono ciò che possiedono mediante un qualche atto giusto di trasferimento (ad esempio atti come l'acquisto, l'eredità, eccetera) e basta la legittimità del titolo per decretare la giustizia del possesso. Per affermare il principio del titolo legittimo sostenuto da Nozick si devono sacrificare i principi di giustizia distributiva sostenuti da Rawls. Non sarebbe legittimo nella prospettiva di Nozick che un individuo rinunciasse a parte di ciò che possiede a giusto titolo per finanziare il soddisfacimento di bisogni essenziali di chi versa in una condizione di bisogno. Per Rawls il passato non ha alcuna importanza, la giustizia riguarda unicamente gli schemi attuali di distribuzione senza che rilevi la questione di come coloro che si trovano in uno stato di grave bisogno siano venuti a trovarsi in tale condizione. Per Nozick, al contrario, gli schemi attuali di distribuzione sono irrilevanti ai fini della definizione del concetto di giustizia distributiva, quello che è rilevante è il passato e la legittimità del titolo con cui un individuo possiede i suoi beni. Il punto che a MacIntyre preme evidenziare è che i due punti di vista sono divergenti in quanto entrambi, pur sviluppando correttamente le loro argomentazioni, assumono premesse differenti tra loro incommensurabili. Non esiste un criterio razionale condiviso che ci permetta di stabilire la superiorità di una premessa sull'altra. Il diritto inalienabile del possesso legittimo dei beni acquisiti avendone titolo (Nozick) e il diritto inalienabile di possedere un livello minimo di beni necessari per condurre un'esistenza dignitosa (Rawls) sono le premesse tra loro incommensurabili. Nel prosieguo delle sue riflessioni MacIntyre osserva che le posizioni sulla giustizia distributiva di Rawls e Nozick sono accomunate da un fattore comune, entrambe non contengono alcun riferimento al concetto di merito né potrebbero farlo coerentemente. Nelle discussioni non accademiche è possibile imbattersi in persone che sostengono posizioni assimilabili a quelle argomentate dai due filosofi, però nelle versioni del "senso comune" di tali posizioni filosofiche è possibile che vengano usate espressioni facenti riferimento al merito. Cittadini comuni potrebbero esprimersi, ad esempio, nei seguenti termini: "possiedo legittimamente quanto ho

guadagnato, me lo sono meritato con il duro lavoro, non voglio privarmene per pagare chi non se lo merita” oppure “mi trovo in una posizione di difficoltà economica a causa di una situazione che non è dipesa da me, non merito di trovarmi in questa situazione”. MacIntyre vuole evidenziare che a livello di senso comune si usano frequentemente, in asserzioni aventi carattere morale, concetti come il concetto di merito, non avendo piena cognizione di cosa effettivamente implicino. Tali concetti svuotati di senso sono i retaggi di un mondo morale che non esiste più. Frammenti che sopravvivono ma sprovvisti di quel contesto teorico in grado di conferirgli senso. In una prospettiva liberale, come quelle di Rawls e di Nozick seppur molto diverse tra loro, gli individui sono primari e la società secondaria. Nelle teorie liberali la società è composta da individui, ciascuno con i propri interessi personali, che solo in seconda battuta si riuniscono e stabiliscono regole di vita comune. La determinazione degli interessi individuali è anteriore e indipendente rispetto alla costruzione di qualsiasi vincolo morale tra di essi. Assumere questo presupposto metodologico, come fanno tutte le proposte liberali, non permette di definire un concetto di merito condiviso in quanto esso può sopravvivere soltanto nel contesto di una comunità il cui vincolo fondamentale è una concezione condivisa da tutti di cosa sia il bene per l'uomo e per la comunità. In Rawls i principi di giustizia vanno individuati indipendentemente dalla visione del bene, sono quei valori cui ciascuno è interessato indipendentemente dalla sua visione su cosa sia la vita buona. In Nozick il concetto di comunità è completamente assente.

“Rawls e Nozick esprimono con grande forza una visione comune che concepisce l'ingresso nella vita sociale, almeno idealmente, come l'atto volontario di individui razionali, se non altro in potenza, che partono già con un insieme di interessi precedenti e che devono porre la domanda: in che specie di contratto sociale è ragionevole per me entrare a far parte? Non sorprende che in conseguenza di ciò le loro concezioni escludano qualsiasi interpretazione della comunità umana in cui l'idea di merito, in rapporto ai contributi forniti al

compito comune di tale comunità nel perseguire valori condivisi da tutti i suoi membri, possa fornire il fondamento per giudizi sulla virtù e sulla giustizia”.⁵⁸

3.3 I tentativi falliti di fondazione della morale: da Hume a Nietzsche

MacIntyre ritiene che, a differenza dell'esempio della catastrofe ambientale, il disordine morale della società contemporanea sia l'esito di un processo lungo e graduale, e non di un evento unico e dirompente. Individua nella storia del pensiero cinque autori, rappresentativi di un certo sguardo sul mondo e situati in periodi storici differenti, e ripercorrendo le loro proposte teoriche intende mostrare i passaggi essenziali che hanno condotto al disordine morale attuale. Si tratta di Hume, Diderot, Kant, Kierkegaard e Nietzsche. Questo percorso a tappe sintetizzato da MacIntyre, presentato a partire dalla sua prospettiva peculiare, mostra che il pensiero morale non è più in grado di fornire giudizi con uno statuto preciso poiché esso ha subito gli effetti della secolarizzazione e ha preso le distanze dal modello teleologico aristotelico. Le asserzioni morali hanno perso sia il loro carattere categorico, a causa dell'abbandono del riferimento ad una dimensione teologica, sia il loro carattere teleologico, che significa essere funzionali al perseguimento di una certa visione del bene. Spogliate da queste due caratteristiche che erano così fondamentali per il pensiero morale antico, a partire della modernità le asserzioni morali dovevano essere giustificate sulla base di altri fondamenti. MacIntyre intende mostrare al lettore che i tentativi di ricostruzione di una morale coerente senza questi riferimenti sono tutti falliti e tali fallimenti sono la causa dello stato di confusione generale entro cui si trova il linguaggio morale contemporaneo. La prima tappa della ricostruzione di MacIntyre riguarda il filosofo David Hume (Edimburgo, 1711-1776). Per Hume i giudizi morali sono particolari espressioni del sentimento. Il vero motore dell'agire umano sono le passioni, pertanto i giudizi morali sono quelli

⁵⁸ Ibid, p.300.

individuati sulla base di regole generali che appaiono funzionali al raggiungimento dei fini posti dalle passioni. Per salvare questa impostazione Hume deve fornire una motivazione per respingere l'obiezione che allora anche i fini posti dalle passioni distorte di un fanatico potrebbero essere assunti come riferimento per le regole generali che individuano i giudizi morali. Per respingere questo argomento, che inficerebbe la teoria complessiva, Hume introduce una distinzione tra le passioni di un uomo ragionevole e quelle di un fanatico. Ma ovviamente porre una tale distinzione impone di introdurre un criterio di discernimento e dunque il fondamento della morale sulle passioni viene compromesso dall'introduzione di un modello normativo non fondato esso stesso sulle passioni. Risulta necessario il riferimento a criteri esterni in grado di escludere dallo schema generale le passioni evidentemente inopportune e antisociali. Il secondo punto critico di una teoria morale fondata sulle passioni, riguarda la necessità di fornire una motivazione del perché un individuo non dovrebbe violare le regole di giustizia se ciò gli permettesse di ottenere i fini derivanti dalle sue passioni. Per rispondere a questa esigenza Hume introduce una fonte innata di altruismo o simpatia. Ma assumere questa qualità innata appare agli occhi di MacIntyre una finzione filosofica, un mero espediente per colmare il divario tra le ragioni universali che giustificano l'adesione a regole generali e le spinte soggettive all'azione dettate da desideri ed emozioni contingenti. Appare proprio come un concetto creato *ad hoc* per trovare la soluzione ad un problema, senza argomenti validi in suo sostegno. Il fallimento del tentativo di Hume si accompagna a quello di un suo contemporaneo: Denis Diderot (Langres, 1713-1784). Anche Diderot tenta di fondare la legge morale sulle passioni e più in generale sui desideri. Per articolare le sue riflessioni Diderot nel suo testo *Il nipote di Rameau*⁵⁹ utilizza la forma del dialogo tra due personaggi, con il personaggio Rameau che pone le obiezioni al filosofo e questi che rispondendogli sviluppa le sue tesi. Ma agli occhi di MacIntyre le obiezioni di Rameau non trovano in ultima istanza risposte convincenti e decretano il

⁵⁹ Denis Diderot, *Il nipote di Rameau*, Garzanti, Milano 2008.

fallimento anche di questo tentativo di fondazione della morale da parte del filosofo francese. Nello specifico per Rameau costruzioni sociali ritenute moralmente accettabili, come ad esempio la famiglia, sono travestimenti dell'egoismo, della seduzione e dell'impresa predatoria. Come nel caso di Hume, anche nella proposta di Diderot emerge l'esigenza di mettere ordine tra i molteplici desideri e passioni, e per farlo occorre un criterio per stabilire quali prevalgono quando si trovano in conflitto e risultano tra loro incompatibili. Un criterio per mettere ordine tra i desideri e le passioni non può essere a sua volta un desiderio o una passione o poggiarsi su di essi. Diderot introduce nella sua argomentazione una distinzione tra desideri naturali e desideri artificiali, i secondi derivanti dall'influenza della civiltà. Ma ancora una volta la distinzione proposta andrebbe posta sulla base di un criterio avente natura qualitativamente differente da desideri e passioni, che quindi non potrebbero considerarsi i fondamenti primi della morale. Fallito il tentativo di fondare la morale sulle passioni, MacIntyre illustra a grandi linee la proposta di Kant di fondare la morale sulla ragione umana. Centrali nella tesi di Kant sono due argomenti giudicati da MacIntyre tanto semplici quanto ingannevoli. Essendo le regole della morale fondate sulla razionalità allora esse devono valere per tutti gli uomini in modo uguale (allo stesso modo in cui sono vere per tutti gli esseri razionali le verità matematiche). Il secondo argomento riguarda invece il fatto che le regole della morale, dovendo rispondere al requisito di avere forza vincolante, devono essere accettate da tutti. L'obiettivo di Kant è individuare dei principi morali universali a cui ogni individuo razionale potrebbe coerentemente obbedire in ogni situazione, ossia che debbano essere seguiti da tutti gli uomini, indipendentemente dalle circostanze. Per fondarsi sulla ragione la morale non può riferirsi a nulla di esterno ad essa, pertanto Kant rifiuta allo stesso modo criteri di tipo eudemonistico e criteri collegati alla sfera delle credenze religiose. I primi rimanderebbero al concetto di felicità che risulterebbe troppo vago e mutevole per fornire una guida morale affidabile, mentre per assumere come criterio il dover fare quello che Dio ci comanda di fare, dovremmo avere un

criterio che giustifichi questo precetto, e quindi avere criteri per valutare i comandamenti di Dio e giudicare se essi siano degni di essere obbediti. Per MacIntyre se disponessimo di un criterio del genere allora sarebbero superflui i comandamenti di Dio. Per fondare la morale unicamente sulla ragione Kant introduce un test di razionalità. Il test afferma che un enunciato che pretende di avere valore morale deve poter superare il test razionale che si articola nei seguenti tre passaggi:

Massima soggettiva: prima di agire, il soggetto individua la regola personale che sta seguendo, ad esempio “mentirò per ottenere un vantaggio”.

Universalizzazione: il soggetto deve immaginare questa regola come una legge naturale valida per chiunque si trovi in quella situazione.

Controllo di contraddizione: se l'universalizzazione della massima crea una contraddizione logica o rende l'azione stessa impossibile allora l'azione è immorale. Ad esempio “Se tutti mentissero, la fiducia necessaria per mentire sparirebbe”.

In sintesi un enunciato supera il test razionale se possiamo volere, senza contraddizioni, che tutti agiscano sempre secondo la massima a cui è riconducibile il comportamento contenuto nell'enunciato. Per MacIntyre il test di razionalità di Kant non regge, infatti superano l'esame massime amorali se non addirittura immorali. Ad esempio una massima futile e amorale come “Mangia sempre formaggio il primo lunedì del mese” supera il test di razionalità potendo essere coerentemente universalizzata. Supera il test di razionalità anche la massima relativa al suicidio “Uccidermi quando le prospettive di dolore superano quelle di felicità”. Ma Kant intende evitare come esito il dover considerare il suicidio moralmente accettabile, e quindi introduce il concetto di “impulso alla vita insito in noi”. Ma un tale impulso innato appare evidentemente una soluzione *ad hoc* per rendere coerente la teoria con il rifiuto del suicidio. Per meglio reggere a queste obiezioni Kant propone una formulazione assai diversa

del test di razionalità, ma proposta invece come equivalente alla formulazione nei termini appena esposti di universalizzabilità. La formulazione recita “Agisci sempre in modo da trattare l’umanità, sia nella tua persona sia in quella degli altri, come un fine, e mai come un mezzo”. Con questa riformulazione Kant riesce a sostenere in modo più convincente che la massima indicante il comportamento del suicida non possa superare il test di razionalità, poichè nel suicidio viene usata la propria persona come un mezzo per sfuggire al dolore, invece di rispettarla come un fine in sé. La debolezza del test di razionalità, riformulato in questa versione che contiene i concetti di mezzo e fine, è che in questo modo esso non è più scevro da contenuti morali. Necessità di chiarimento cosa si intenda quando si afferma di trattare una persona come mezzo o come fine, e gli approfondimenti necessari per rispondere a questa esigenza difficilmente riuscirebbero a non implicare contenuti morali. Per MacIntyre l’autore successivo nel suo resoconto, ovvero Kierkegaard, prende le mosse per la sua riflessione dai fallimenti di chi lo ha preceduto. Il Kierkegaard di MacIntyre assume il fallimento di Kant come suo punto di partenza, e invoca la possibilità di una scelta radicale come soluzione all’incapacità della ragione di fondare la morale. Nel suo testo *Aut-aut*⁶⁰ pone il lettore di fronte ad una scelta radicale, quella tra la vita estetica e la vita etica. La vita estetica e quella etica sono due modalità distinte e alternative dell’esistenza. L’esteta cerca il piacere immediato e nuove emozioni, evitando impegni per non annoiarsi, ma finisce spesso nella disperazione. L’io della vita estetica è immerso nell’immediatezza dell’esperienza presente. L’uomo etico, invece, sceglie la responsabilità, la continuità e il dovere, incarnati anzitutto nel matrimonio e nel lavoro. L’io della vita etica vive il presente in quanto legato al passato e al futuro, come stato di impegno e di obbligazione protratto nel tempo, come ad esempio nel matrimonio. MacIntyre evidenzia dalla sua prospettiva come Kierkegaard non sia in grado di fornire ragioni per sostenere una posizione piuttosto che l’altra, non esistono fondamenti razionali per propendere per una delle due possibilità. Il significato di

⁶⁰ Søren Kierkegaard, *Aut-Aut*, Mondadori, Milano, 2016.

Aut-aut è che i principi che definiscono la vita etica devono essere scelti senza alcuna ragione, ma in base ad una scelta radicale e definitiva che trascende la ragione, proprio perchè è la scelta che per noi deve valere come ragione prima. Per scegliere devo possedere dei principi, ed essi per avere un'autorità devono fondarsi su ragioni. Non avendo modo di individuare queste ragioni prime, la soluzione di Kierkegaard è che i principi primi vadano scelti sulla base di una scelta che trascende la ragione. Per MacIntyre un principio adottato non sulla base di ragioni è privo di autorità e può essere messo in discussione in qualsiasi momento. “[...] un principio a favore della cui scelta non si potesse addurre nessuna ragione sarebbe un principio privo di autorità. Potrei adottarlo ugualmente per capriccio o per qualche scopo arbitrario (si dà il caso, semplicemente, che mi piaccia agire in quel modo), ma se poi scelgo di abbandonare il principio in qualsiasi momento mi faccia comodo, sarei completamente libero di farlo”.⁶¹ Come ultima tappa di questo resoconto MacIntyre non può che trattare Friedrich Nietzsche (Röcken, 1844-1900). Il suo merito è stato quello di mostrare in modo magistrale che la morale tradizionale, presentata come obiettiva e neutrale, non era altro che una maschera della volontà di potenza. Come in Polinesia i tabù vennero spazzati via perché ormai svuotati del loro significato, così per Nietzsche la morale tradizionale è una finzione. Ne *La gaia scienza* definisce ridicolo l'imperativo categorico kantiano, l'idea di una legge morale uguale per tutti e ritiene altrettanto ridicole le teorie che fondano i principi morali su sentimenti interiori della coscienza, quando in realtà “son cento i modi in cui tu puoi ascoltare la tua coscienza”.⁶² MacIntyre ovviamente non può che condividere lo smascheramento realizzato da Nietzsche nei confronti di una morale che entrambi ritengono non fondata, e il criticare i tentativi vani attuati a partire dell'illuminismo, di fondare razionalmente la morale. Ma per MacIntyre il filosofo tedesco “compie una generalizzazione illegittima della situazione del giudizio morale nella sua epoca alla natura della

⁶¹ Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando editore, Roma 2007, p.75.

⁶² Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, Rusconi libri, Santarcangelo di Romagna 2010, Aforisma 335, p.210.

morale in quanto tale”.⁶³ Mentre per MacIntyre è la morale moderna a non essere fondata e occorre tornare ad Aristotele, e mostrando la coerenza della proposta di Aristotele sulle virtù (che verrà trattata successivamente nel presente elaborato) tutte le critiche di Nietzsche vengono respinte, per Nietzsche invece se la morale in quanto tale non è altro che una serie di espressioni di volontà, la mia morale allora può essere soltanto ciò che viene creato dalla mia volontà. Per Nietzsche il soggetto morale autonomo razionale è una finzione, un’illusione e allora bisogna sostituire la ragione con la volontà e l’oltreuomo è colui che trasforma se stesso in soggetto morale autonomo mediante qualche atto di volontà titanico. Nietzsche assume che la morale si fondi unicamente sulla volontà, e occorre portare ad estreme conseguenze questa affermazione e creare la tavola dei valori a partire da una volontà propria di un uomo che diviene egli stesso l’unica autorità morale autosufficiente per se stessa. Ma la soluzione nietzschiana per MacIntyre ricade all’interno del medesimo solco tracciato dal pensiero moderno e liberale in particolare. Il solco dell’individualismo morale, che nega da principio la possibilità per l’io di trovare qualsiasi valore al di fuori di se stesso. Nietzsche appare quindi agli occhi di MacIntyre il culmine del progetto individualista di fondazione della morale. Pur criticando la morale tradizionale, egli si colloca pienamente all’interno di essa come vetta massima di un pensiero individualista che finisce con lo sfociare nel solipsismo morale. Da questo punto di vista l’oltre uomo nietzschiano rappresenta l’estremo tentativo dell’individualismo di sfuggire alle sue stesse conseguenze, e Nietzsche può essere considerato l’ultimo antagonista della tradizione aristotelica. La contrapposizione morale fondamentale rimane per MacIntyre quella tra un approccio individualista e la tradizione aristotelica, a cui saranno dedicati i paragrafi 3.6 e 3.7.

⁶³ Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando editore, Roma 2007, p.152.

3.4 La critica all'io emotivista

Il fallimento dei tentativi di fondare la morale razionalmente, sulla base della fenomenologia umana come ad esempio sulle passioni e sui desideri, oppure sulla ragione, determina come esito l'impossibilità di avere criteri condivisi per risolvere il dissenso morale. Per MacIntyre questo emerge nitidamente quando, sviluppando a ritroso i passaggi di ragionamenti logicamente corretti, si ottengono delle premesse tra loro incommensurabili. Nello scenario attuale tale incommensurabilità non è risolvibile facendo appello a criteri condivisi. Nella prassi quotidiana quello che avviene è che i giudizi morali espressi dagli individui non risultano in fondo niente più che preferenze arbitrarie. Sono espressioni ammantate di un carattere di obiettività che corrispondono in realtà solo a espressioni di sentimenti individuali. Se consideriamo ad esempio l'espressione "Questa decisione è giusta" chi la pronuncia sta proponendo tale enunciato con la pretesa di poter giustificare razionalmente quanto affermato. Di poter dimostrare, o almeno tentare di farlo, che l'affermazione è sostenibile sulla base di criteri condivisibili da chiunque. In realtà lo stato di confusione in cui si ritrova il linguaggio morale non permette tutto questo, e in fondo l'affermazione equivale soltanto ad affermare "Io considero giusta questa decisione, fallo anche tu!". L'affermazione è dunque solo l'espressione di un sentimento personale, è l'invito all'ascoltatore a condividere questo sentimento. Ovviamente il fatto che le due espressioni coincidano rimane sotto il livello di consapevolezza dei parlanti. Nella prassi quotidiana gli individui continuano a pronunciare asserzioni morali con la pretesa di pronunciare enunciati aventi i caratteri di obiettività e impersonalità. Di fatto stanno però semplicemente esprimendo un proprio sentimento e invitando gli altri a dividerlo. Quanto sopra espresso caratterizza l'io della modernità, e MacIntyre utilizza il termine "emotivismo" per rappresentare questo fenomeno. Nell'emotivismo i giudizi morali non possono essere decretati veri o falsi, non esistendo un criterio di verità unico per stabilirlo. Nell'emotivismo i giudizi morali si differenziano dai giudizi empirici per i quali

invece esistono criteri intersoggettivamente riconosciuti per stabilire la loro verità o falsità. Un enunciato empirico può essere vero o falso, mentre un enunciato morale, in una cornice emotivista, no. L'emotivismo secondo MacIntyre è una forma rinnovata dell'intuizionismo, il cui progenitore fu George Edward Moore con il suo testo *Principia Ethica*.⁶⁴ In sintesi, Moore costruisce la sua teoria su tre argomenti, tra loro indipendenti. Con il primo argomento sostiene che il bene è una proprietà non naturale, semplice e indefinibile, e proposizioni che affermano che una certa cosa è bene si definiscono intuizioni. Esse non sono passibili di dimostrazione né di confutazione, e nessun ragionamento o testimonianza empirica può essere adottata a sostegno o contro di esse. Con il secondo argomento sostiene che un'azione deve essere valutata esclusivamente in base alle sue conseguenze, ed è considerata un'azione buona se produce il bene maggiore comparativamente alle conseguenze che produrrebbero altre possibili azioni alternative. Infine con il terzo argomento sostiene che “gli affetti personali e i godimenti estetici comprendono tutti i massimi, e di gran lunga i massimi beni che possiamo immaginare”, questa è per Moore la “verità definitiva e fondamentale della filosofia morale”. L'intuizionismo e il suo discendente diretto, l'emotivismo, adottati inconsapevolmente nelle pratiche quotidiane, di fatto implicano l'irriducibilità di qualsiasi discussione morale che vede contrapposte tesi contrastanti. Se il punto di partenza di tutti i ragionamenti risulta in ultima istanza un sentimento rispetto al quale nulla può essere obiettato o criticato perché esso appartiene strutturalmente al foro interno della coscienza di ciascun individuo, per sua natura inaccessibile, e se non esistono criteri esterni universalmente riconosciuti validi per giudicare gli enunciati espressi sulla base di tali sentimenti, allora la dimensione morale è la sfera del caos, dove tutto e il contrario di tutto può essere ritenuto valido. “Circa l'io quale viene presentato dall'emotivismo, dobbiamo osservare subito che esso non può essere semplicemente o incondizionatamente identificato con nessun particolare atteggiamento o punto di vista morale [...], proprio perché i suoi giudizi sono in

⁶⁴ George Edward Moore, *Principia ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1920.

ultima analisi privi di criteri. L'io tipicamente moderno, l'io che ho chiamato emotivista, non trova alcun limite a ciò su cui si può pronunciare un verdetto, poiché i limiti del genere potrebbero derivare soltanto da criteri razionali di valutazione e, come abbiamo visto, l'io emotivista manca di qualsiasi criterio di questo tipo. Ogni cosa può essere criticata da qualunque punto di vista l'io abbia adottato, compresa la scelta dell'io di adottare quel punto di vista. [...] Nel dominio dei fatti ci sono procedure in grado di eliminare il dissenso; in quello della morale l'irriducibilità del dissenso è nobilitata con il titolo di pluralismo".⁶⁵

In questo passaggio emerge una contrapposizione che merita di essere approfondita. Per MacIntyre la dimensione morale, nella sua degenerazione avvenuta a partire dalla modernità fino alla contemporaneità, è caratterizzata dall'irriducibilità del dissenso e si distingue dalla dimensione fattuale in cui invece esistono dei criteri oggettivi per eliminare il dissenso e giudicare maggiormente funzionali certe pratiche rispetto ad altre. Nel regno dei fini ultimi (dimensione morale) non esistono criteri di giudizio fondati e condivisi, invece nel regno dei mezzi tali criteri sembrano apparentemente esistere. Per tale ragione chi possiede la conoscenza dei mezzi più efficaci per raggiungere i fini viene considerato competente agli occhi della società. In realtà, come vedremo nel prossimo paragrafo, ad un'analisi approfondita tale competenza sembra essa stessa una finzione.

3.5 Il modello burocratico di Weber e il personaggio del manager

Si è mostrato nel paragrafo precedente come MacIntyre argomenta la tua teoria secondo la quale l'emotivismo non è in grado di risolvere razionalmente i dissidi tra i valori e quindi di conseguenza i dissidi tra le questioni relative ai fini, poiché le questioni sui fini sono questioni di valori e sui valori la ragione è muta. Il modello di organizzazione sociale coerente con il paradigma morale emotivista è

⁶⁵ Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando editore, Roma 2007, p.64.

quello teorizzato da Max Weber (Erfurt, 1864-1920) nell'opera postuma *Economia e società*⁶⁶ e definito da lui stesso "burocrazia". Tale modello è secondo MacIntyre quello imperante nella contemporaneità. Con tale termine Weber indica l'apparato tipico del potere legale. Il modello burocratico era presente già nell'antichità ma assume la sua forma completa nella società moderna. Le sue caratteristiche fondamentali sono la divisione dei doveri e dei poteri d'ufficio da esercitare secondo norme codificate, l'adempimento regolare e continuativo dei compiti precedentemente ripartiti, la gerarchia degli uffici, il controllo degli organi superiori nei confronti degli organi inferiori, la preparazione settoriale, ossia non generica ma per competenze specifiche. Il modello della burocrazia definisce le forme di organizzazione collettiva che si adattano perfettamente all'emotivismo poiché prevede la dicotomia tra mezzi e fini: riesce ad offrire all'organizzazione collettiva che lo adotta il miglior risultato in termini di efficienza e funzionalità non implicando alcun fine predeterminato, ossia risultando applicabile a prescindere dai fini specifici che un'organizzazione intende fissarsi. La figura del manager, uno dei personaggi caratteristici della società contemporanea, è colui il quale si limita ad agire nella dimensione dei mezzi, l'unico luogo dove è possibile l'accordo razionale tra gli individui ed il calcolo dell'efficienza in termini quantitativi e misurabili. Il manager considera i fini come già dati, non li interroga poiché li considera sottratti alla propria portata. La sua competenza riguarda la scelta dei mezzi e il loro miglior impiego per raggiungere quei fini assegnati da altri, rispetto ai quali egli non assume alcuna posizione, né di condivisione né di dissenso. Questa iattura tra sfera dei mezzi e sfera dei fini e valori comporta un modello di razionalità secondo lo scopo in assenza di una razionalità secondo valore. L'emotivismo non permette di offrire alle organizzazioni collettive fini e valori condivisi, pertanto le organizzazioni risultano sempre più formalmente razionali ma al contempo carenti sul piano della razionalità secondo i valori. Mezzi sempre più razionali per raggiungere scopi sempre più oscuri e non giustificabili. L'ambiente

⁶⁶ Max Weber, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano, 1971.

caratteristico dell'io emotivista è il tipico ordinamento sociale che caratterizza i paesi avanzati, in cui si realizza la dicotomia tra la sfera dell'organizzazione, dove i fini sono preassegnati, e la sfera personale in cui la discussione sui valori non trova una soluzione giustificabile intersoggettivamente. Inoltre la competenza del manager, l'esperto dell'organizzazione burocratica, viene ritenuta da MacIntyre una finzione; Weber stesso non fornisce alcun criterio di giudizio preciso sul modo in cui possa essere valutata la presunta efficienza del manager. Come sostiene Bittner "essa non può essere calcolata in modo definito in base a scopi a lungo termine, poiché l'impatto di fattori contingenti si moltiplica con il tempo e rende sempre più difficile assegnare un valore determinato all'efficienza di un segmento di azione controllato costantemente. D'altro canto, l'uso di obiettivi a breve termine per giudicare l'efficienza può entrare in conflitto con l'ideale della stessa economia. [...] il valore dei risultati a breve termine, come è noto, è ingannevole, perchè essi possono essere facilmente manipolati in modo che dimostrino qualunque cosa si voglia che dimostrino".⁶⁷ Il concetto di efficienza manageriale funge da finzione morale, è un'espressione indicante una realtà fittizia: il suo uso presuppone conoscenze che non possono essere giustificate. Il manager della burocrazia fonda la sua autorità sulla competenza in teorie sull'efficienza che risultano infondate. MacIntyre dedica il capitolo ottavo di *Dopo la virtù* ad illustrare che le scienze sociali, la cui conoscenza è alla base della competenza del manager, sono in realtà un insieme di teorie sprovviste della capacità di fornire generalizzazioni legali dotate di potere predittivo. Un manager sarebbe effettivamente in grado di fornire un contributo prezioso all'organizzazione che sovrintende solo a patto di dimostrare che le scienze sociali siano in grado di fornire generalizzazioni legali analoghe, nella forma logica, a quelle applicabili ai fenomeni naturali. La tesi che MacIntyre propone è che questa capacità predittiva è di principio impossibile per le scienze sociali, di conseguenza l'efficienza di cui il manager si considera massimo esperto, è la più importante finzione morale contemporanea. I manager

⁶⁷ Egon Bittner, "The Concept of Organization", *Social Research*, 32, 1965, p.245.

propongono le proprie tesi come oggettivamente fondate quando in realtà non sono altro che espressioni di volontà e di preferenze arbitrarie; da questo punto di vista il manager più efficiente è l'attore migliore. In questa sede, non potendo ripercorrere per intero le argomentazioni di MacIntyre a sostegno di questa tesi sull'incapacità di fornire predizione da parte delle scienze sociali, si ricapitano di seguito le 3 caratteristiche principali da lui indicate come mancanti alle scienze sociali per renderle scienze con capacità predittive:

- a) L'esistenza di controesempi di una teoria non sembra compromettere la sopravvivenza delle generalizzazioni in un modo analogo a quanto avviene nelle generalizzazioni operate dalle scienze naturali come fisica o chimica. I sociologi adottano un atteggiamento tollerante nei confronti dei controesempi, per tale ragione le teorie sociali non vengono falsificate in modo definitivo dai controesempi come dovrebbe avvenire per una teoria scientifica.
- b) A differenza delle generalizzazioni legali della fisica e della chimica, non sono specificate per le teorie delle scienze sociali le condizioni controfattuali in grado di falsificarle.
- c) Le teorie delle scienze sociali mancano non solo di quantificatori universali, ma anche di termini che definiscono il loro campo di applicazione. Ossia le loro formulazioni non si presentano nella forma "Per ogni x esiste almeno un y tale che se x gode della proprietà Ω , allora y gode della proprietà Ψ " e non è possibile precisare in nessun modo sotto quali condizioni esse valgano.

Sintetizzando i passi compiuti fin qui, è possibile ricapitolare i punti fondamentali dell'analisi critica di MacIntyre sulla morale moderna e poi contemporanea nei passaggi seguenti. I tentativi falliti di fornire una giustificazione razionale alla moralità, uniti al processo di secolarizzazione e all'abbandono della tradizione aristotelica, hanno portato il linguaggio morale in uno stato di disordine. Questo comporta l'impossibilità di risolvere i dissidi

morali attraverso argomentazioni giustificabili intersoggettivamente, stante l'incommensurabilità dei concetti e segnatamente delle premesse prime dei ragionamenti deduttivi. In tale contesto si è potuto diffondere l'emotivismo, una forma rinnovata di intuizionismo, che è la modalità peculiare con cui viene informata la prassi morale contemporanea. L'io emotivista, quando pronuncia giudizi morali nella forma di enunciati obiettivi e impersonali, sta di fatto esprimendo mere preferenze e sentimenti personali. All'infondatezza dei giudizi morali nella sfera personale fa da contraltare l'organizzazione sociale tipicamente contemporanea basata sul modello della burocrazia, come descritta dal sociologo Max Weber. Tale modello prevede la dicotomia tra dimensione dei mezzi e dimensione dei fini, rispetto ai fini non è possibile alcuna valutazione razionale poichè essi appartengono alla sfera dei valori. In merito alla dimensione dei mezzi si ritiene invece che vi siano dei criteri oggettivi per valutare quali mezzi siano migliori per il raggiungimento dei fini preassegnati. Il massimo esperto di questa competenza è il manager, uno dei personaggi caratteristici delle società contemporanee. Ma anche tale ruolo è in realtà una finzione, perché le competenze su cui si fonda la sua credibilità e autorevolezza sono teorie prive di quella scientificità necessaria per giustificarle. Le scienze sociali non sono in grado di fare predizioni sulla base di leggi generali di copertura. Il manager migliore è in realtà colui il quale riesce a proporre con la veste migliore quelle che sono espressioni arbitrarie di volontà personali. Dopo aver nelle pagine precedenti sviluppato queste tematiche in modo più esteso, è giunto il momento di passare ai contenuti positivi proposti da MacIntyre. Nelle pagine seguenti illustreremo come andrebbe riscritto il linguaggio della moralità e su quali presupposti andrebbe ricostruita la sfera sociale per fornire quei riferimenti in grado di fondare nuovamente una morale giustificabile intersoggettivamente, abbandonando l'individualismo, l'emotivismo e le finzioni morali che caratterizzano la contemporaneità.

3.6 Fatti, valore e il concetto funzionale

Per illustrare la proposta di MacIntyre illustriamo anzitutto le sue riflessioni circa il tema della divisione tra fatti e valori operata a suo giudizio a partire dal XVII secolo. La separazione tra fatti e valori è avvenuta sia ad opera dell'empirismo per quanto riguarda le teorie filosofiche (epistemologia e filosofia della scienza), sia nell'ambito della filosofia morale e delle teorie per comprendere l'azione umana. In entrambi questi ambiti viene respinta la visione tradizionale, anzitutto aristotelica, in cui era centrale la relazione tra fatto e valore. Procediamo con ordine. In merito alla comprensione scientifica del mondo a partire dalle riflessioni di Bacone, ma soprattutto dei suoi interpreti successivi sostenitori di una versione dogmatica e ingenua di empirismo, si era diffusa l'idea che fosse possibile fondare la conoscenza sui dati sensibili nella loro forma pura. Come se l'osservatore fosse una tabula rasa, il suo sguardo sui fatti uno sguardo "da nessun luogo", e che i dati sensibili fossero coglibili in sé, indipendentemente dalle specifiche modalità di percezione e comprensione dell'osservatore. Che il dato sensibile puro è un concetto illusorio e che la conoscenza umana procede in modo assai differente dall'essere paragonabile ad una pellicola fotografica che passivamente viene modificata dalla luce, è stato mostrato da illustri nomi della storia del pensiero, dal Kant della *Critica della ragion pura* a Karl Popper, solo per citare due giganti del pensiero. Lo sviluppo della fisica del XX secolo e le teorie innovative della relatività generale e ristretta e della meccanica quantistica hanno mostrato in modo definitivo l'imprescindibilità del ruolo attivo dell'azione di osservazione nella costituzione dell'esperienza osservata. Va però rilevato che al netto delle discussioni accademiche e scientifiche, l'idea che sia possibile cogliere in forma pura il dato sensibile, e che la scienza ci mostri la realtà autentica, in quanto le sue teorie sono edificate a partire da un rapporto non mediato con i costituenti ultimi della realtà, sono idee diffuse nel senso comune. Sono idee sbagliate eppure molto diffuse tra molte persone "non addette ai lavori", che ritengono erroneamente di esprimere idee coerenti con la visione

scientifica del mondo. L'opinione del senso comune, specchio della cultura contemporanea, e non degli scienziati, è spesso permeata di opinioni infondate, tipo che la scienza sia in grado di cogliere la realtà nella sua autenticità, che tutto ciò che non rientra nel campo di applicazione del metodo scientifico è un mero epifenomeno e se non è ancora stato ridotto a elementi primi, comprensibili dal metodo scientifico, è solo per ignoranza momentanea, ma di principio sarà comprensibile col progresso scientifico. Questa divisione tra fatti e valori è avvenuta anche nelle teorie sull'azione umana, dove la visione aristotelica fondata sulla nozione di causa finale è stata ripudiata come avvenne in generale nei confronti della comprensione aristotelica della natura. Così le moderne teorie sull'azione umana consistono nel mettere a nudo i meccanismi fisiologici e psichici ad essa sottesi, ossia comprendere l'azione umana in termini meccanicistici, identificando le condizioni anteriori che operano come cause efficienti. Ma una spiegazione meccanicistica del comportamento umano crea più problemi di quelli che riesce a risolvere. Si pone anzitutto il tema di come sia possibile il rapporto tra le nostre credenze, desideri, volizioni, eccetera (sfera del mentale) e il nostro corpo interpretato in termini meccanicistici. Su questa dibattuta questione, che va sotto il nome di *Mind-body problem*, la filosofia della mente ha speso fiumi di inchiostro. Il problema è ben più antico rispetto alla filosofia della mente odierna e del XX secolo, e risale fino a Cartesio, che pretendeva di conciliare una spiegazione meccanicistica del corpo con l'esigenza di dar conto della *res cogitans*, trovando nella ghiandola pineale una soluzione pronta all'uso. Le criticità che conseguono ad un'interpretazione meccanicistica dell'azione umana sono evidenti anche a Kant, risultando ai suoi occhi incompatibile con la visione meccanicista dell'uomo un'interpretazione dell'agire umano che riconosca il ruolo della legge morale nel dirigere l'azione umana. Nella *Critica della ragion pratica* Kant pone la libertà come postulato fondamentale non dimostrabile della morale, definendola la condizione necessaria per l'esistenza stessa della morale. Questa digressione è stata necessaria per mostrare come dalla modernità in avanti si è diffuso un certo

pensiero, sia in ambito scientifico sia in ambito filosofico, che assume come premessa la divisione tra fatti/dati e valori, giudicando sbagliata e dunque da respingere la tradizione precedente. “Dal Seicento in poi divenne un luogo comune che mentre gli scolastici si erano lasciati ingannare circa il carattere dei fatti del mondo naturale e sociale perchè avevano interposto un’interpretazione aristotelica fra se stessi e la realtà esperita, noi moderni (cioè, noi moderni del diciassettesimo e diciottesimo secolo) ci siamo strappati di dosso l’interpretazione e la teoria e abbiamo affrontato i fatti e l’esperienza esattamente come sono. Appunto in virtù di ciò quei moderni proclamarono e definirono se stessi illuministi, e per contrasto concepirono il passato medievale come i secoli bui. Ciò che Aristotele aveva nascosto, essi lo vedevano. Naturalmente questa presunzione, come tutte le presunzioni del genere, era il segno di un passaggio inconsapevole e non riconosciuto da una posizione di interpretazione teoretica a un’altra. Di conseguenza l’illuminismo è il periodo *par excellence* in cui la maggioranza degli intellettuali era priva di autoconsapevolezza”.⁶⁸ Per MacIntyre occorre riprendere il concetto di causa finale per meglio comprendere la natura umana. La causa finale (*telos*) per Aristotele è lo scopo, il fine o la funzione per cui un oggetto esiste o un evento avviene. Tra le quattro cause da lui individuate, quella finale è la più importante, poiché spiega la ragione profonda del divenire e del movimento, guidando la materia verso una forma compiuta. In merito ad una ripresa della causalità finale anche in ambito scientifico si segnala che è tutt’ora in corso un dibattito tra i sostenitori della necessità di riprendere anche la causalità finale per meglio comprendere alcuni fenomeni, specialmente nell’ambito della biologia, ed i sostenitori della visione scientifica tradizionale fondata esclusivamente sulla causalità efficiente. Rimanendo nell’ambito della filosofia morale, MacIntyre sostiene la necessità di riprendere una visione teleologica che attribuisca all’uomo un’essenza in grado di definire il suo vero fine. Riprendendo alcuni spunti della riflessione di Elizabeth Anscombe

⁶⁸Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando editore, Roma 2007, pp.117-118.

(Limerick, 1919-2001)⁶⁹, MacIntyre sostiene che occorre tornare al concetto aristotelico di virtù. Ma prima di illustrare cosa intende con virtù, MacIntyre sviluppa il suo ragionamento a partire da alcune riflessioni di filosofia del linguaggio e di logica. Si domanda se da asserzioni concernenti l'”essere” sia o non sia possibile trarre conclusioni che riguardino il “dovere”. Alcuni filosofi morali ritengono una verità logica la tesi che da un insieme di premesse empiriche non può seguire alcuna conclusione morale nella modalità “dover essere”. Questa tesi viene derivata da un principio più generale già sostenuto dai logici della scolastica medievale per cui in un argomento valido non può risultare nulla nella conclusione che non fosse già contenuto nelle premesse. Ma siamo sicuri che sia sempre così? In realtà per MacIntyre esistono degli esempi che sembrano contraddire questa regola generale. Ad esempio si può inferire correttamente da una premessa empirica come “questo orologio segna il tempo in modo irregolare” la conclusione assiologica “questo è un cattivo orologio” oppure da una serie di premesse empiriche riguardanti un agricoltore come “Il tale ottiene una resa per ettaro miglio” e “Il tale ha un bestiame da latte che vince sempre il premio della fiera agricola” e altre asserzioni simili si può inferire correttamente la conclusione “Il tale è un buon agricoltore”. Il punto è che per alcuni tipi di concetti sembra corretto poter dedurre conclusioni sul dovere a partire da premesse sull'essere. Questo per MacIntyre è possibile perché ritenere che il concetto di “orologio” sia un concetto funzionale significa ritenere che esso lo definisce in base alla funzione, allo scopo che ci si aspetta che un orologio serva tipicamente. Questo comporta che il concetto di orologio non può essere definito indipendentemente dal concetto di buon orologio e che il criterio che rende qualcosa un orologio non è indipendente dal criterio che fa di qualcosa un buon orologio. I concetti funzionali sono quelli che implicano nel concetto medesimo una natura essenziale in quanto collegata con uno scopo e funzione essenziale. La differenza tra un concetto comune e un concetto funzionale

⁶⁹ Elizabeth Anscombe, “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy*, vol. 33, num. 124, Cambridge, 1958, pp 1-19.

assume primaria importanza in riferimento alla possibilità di considerare vere o false le asserzioni morali. MacIntyre ci invita a considerare che la relazione tra il concetto di “uomo” e “vivere bene” sia analoga a quella tra “orologio” e “segnare correttamente l’ora”, o per usare l’esempio dell’*Etica Nicomachea* di Aristotele tra “arpista” e “suonare bene l’arpa”. Così, il concetto funzionale di uomo significa concepire l’uomo come dotato di un fine specifico, che deriva dal suo ruolo nella comunità. La natura essenziale dell’uomo, che si definisce a partire dagli scopi a lui assegnati, si determina a partire dall’identità sociale dell’individuo, al suo ruolo e alle relazioni che stringe nella comunità in cui è inserito. Il liberalismo, concependo l’uomo nei termini di un individuo che precede e trascende tutti i suoi ruoli, non può concepire l’uomo come concetto funzionale. Questa assunzione iniziale, tipica del pensiero liberale, determina il mutamento del concetto di uomo che perde la sua caratteristica, posseduta prima della modernità, di concetto funzione. Perduta questa sua caratteristica, svuotato dall’interno, l’io moderno non permette più che siano giustificate conclusioni morali nel modo in cui lo erano un tempo. Diventa applicabile anche per il concetto di uomo quel principio della scolastica per cui “nessuna conclusione sul “dovere” a partire da premesse sull’”essere”. Le asserzioni morali e assiologiche potevano essere vere o false esattamente come tutte le altre asserzioni empiriche, ma venuto meno il concetto di funzioni o scopi umani essenziali allora le asserzioni morali e assiologiche non possono più essere considerate analoghe alle asserzioni empiriche e risulta impossibile esprimersi circa la loro verità o falsità.

3.7 Le virtù nel mondo antico

Per MacIntyre nelle culture greca, medievale, rinascimentale il pensiero morale è strutturato secondo uno schema costituito da tre fattori. Egli individua questo schema secondo cui vi sono tre elementi in relazione tra loro nella filosofia classica prima, descritta nell’*Etica Nicomachea* di Aristotele, e nelle dottrine

teiste poi (in particolare le religioni abramitiche monoteiste quali cristianesimo, islamismo ed ebraismo). Questi tre elementi sono: l'uomo come di fatto è per motivi contingenti, il concetto di uomo come dovrebbe essere in riferimento al suo *telos* e i precetti morali che se rispettati permettono all'uomo di diventare come dovrebbe essere. In questo schema la morale presuppone il passaggio dalla potenza all'atto e quindi una qualche concezione di quale sia il *telos* dell'uomo, e presuppone le prescrizioni morali che ci permettono di effettuare questo passaggio. Violare tali prescrizioni rende l'uomo incompleto e dunque frustrato. Tramite la ragione possiamo comprendere qual è il nostro vero fine, e modificando le nostre abitudini di comportamento sulla base dei contenuti dei precetti morali possiamo raggiungere tale fine. Nelle culture caratterizzate da questo schema, la cultura greca, medievale o rinascimentale, l'educazione morale avveniva principalmente attraverso il racconto di storie, si pensi anzitutto ai poemi omerici e alle storie bibliche. Rileggendo tali racconti è possibile ritrovare la descrizione dell'ordine morale che caratterizzava quelle società. Se guardiamo alla società omerica "i valori fondamentali della società erano predeterminati, e tali erano il posto di ciascuno nella società e i privilegi e i doveri che seguivano dal suo rango".⁷⁰ Nel contesto della società omerica è impossibile distinguere l'interpretazione delle virtù dalla struttura sociale e viceversa, anzi si potrebbe quasi affermare che etica e struttura sociale sono una cosa sola. La morale non si è ancora costituita come qualcosa di autonomo, i precetti morali e l'identità dell'io si costituiscono a partire dal ruolo che l'individuo ricopre all'interno della struttura sociale. Inoltre l'idea di una morale universale, tipica della modernità, è totalmente estranea a questa cultura per cui la morale è sempre collegata ad una dimensione socialmente locale e particolare e le virtù sono prima apprese e in seguito possedute, come parte di una tradizione di una specifica comunità. La libertà di scelta dei valori, tipica delle società pluraliste della contemporaneità, apparirebbe dal punto di vista di tale tradizione antica come una "libertà dei fantasmi (di coloro la cui sostanza umana si è avvicinata al punto di dissoluzione)

⁷⁰ Moses Israel Finley, *Il mondo di Odisseo*, Cappelli, Bologna 1966, p.139.

che non a quella degli uomini”. Nel passaggio all’età classica la comunità di riferimento si allarga, la comunità morale che nell’epoca precedente era sostanzialmente il gruppo di parentela ora diventa la comunità della polis. Rimangono i legami di parentela ma ad essi si aggiunge la dimensione della nuova realtà sociale della città-stato. Rimane centrale la comunità, sebbene allargata, come luogo dove si definiscono le virtù però, mentre per l’uomo omerico non potevano esserci modelli a cui appellarsi all’infuori di quelli inclusi nelle strutture della propria comunità, per l’uomo ateniese la questione diviene più complessa. Egli si rende conto di poter apprendere e fare proprie le virtù solo perché queste si definiscono in quanto fornite dall’appartenenza alla comunità, però è anche in grado di porsi a distanza dalla visione particolare e di interrogarsi se altre prassi possibili siano migliori, ossia mette in discussione che il suo modello sia l’unico giusto. L’uomo ateniese “si rende anche conto di possedere la comprensione delle virtù solo perché questa gli viene fornita dall’appartenenza alla comunità. La città è un guardiano, un padre, un maestro, anche se ciò che essa insegna può condurre alla messa in discussione di questo o quel tratto del suo stile di vita. Perciò il rapporto fra l’essere un buon cittadino e l’essere un buon uomo diventa un problema fondamentale”.⁷¹ Nell’età classica rimane l’idea che l’uomo virtuoso è il cittadino virtuoso, quindi permane il riferimento fondamentale ad una comunità, però il cittadino della Grecia classica avverte anche, al pari del cittadino moderno, le esigenze poste da una dimensione ideale, ossia di non essere riducibile solamente alla sua posizione particolare ma che la sua condizione trascende l’ordinamento sociale. Il bene di Aristotele è sia particolare e locale, in quanto situato nella polis, sia universale e cosmico, e tra questi due poli si genera inevitabilmente una tensione. Vi è infatti in Aristotele una certa tensione tra l’idea aristotelica dell’uomo come essenzialmente politico e l’idea di uomo come essenzialmente metafisico. Da un lato la comunità, la stirpe e la città-stato rendono possibile il progetto metafisico dell’uomo, però i beni che essi forniscono per quanto necessari risultano subordinati dal punto di

⁷¹ Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, Armando editore, Roma 2007, p.173.

vista metafisico. Una città fondata sulla giustizia può essere la migliore solo se mette in grado i suoi cittadini di godere la vita della contemplazione metafisica. Dall'altro lato l'autosufficienza raggiunta dall'uomo buono nella contemplazione della ragione atemporale non implica che l'uomo buono non abbia bisogno di un certo livello di prosperità materiale e di una comunità. Per Aristotele le virtù e il bene per l'uomo sono entrambi inaccessibili ai barbari, ossia a coloro che non hanno una polis e che sono incapaci di relazioni politiche. Soltanto all'interno di una comunità in cui è forte un legame tra i suoi membri, si attua un consenso profondo che rende possibile il legame dell'amicizia che costituisce il fondamento di una polis. Il tipo di amicizia a cui fa riferimento Aristotele non è quello inteso nella modernità, come un legame relegato alla sfera della vita privata, ma un'amicizia che comporta il riconoscimento e perseguimento di un *telos* comune. Condividere questo è essenziale e primario per la costituzione della comunità, dalla stirpe alla città-stato. Il vasto consenso su ciò che è bene fornisce ai membri della comunità un sistema di misura univoco per giudicare la bontà o meno di un singolo individuo e delle sue azioni, quindi in ultima istanza per condurre gli individui e la comunità a realizzare il bene umano. Le virtù sono mezzi per raggiungere il *telos* che è la vita buona, però sono mezzi intrinseci, esse stesse caratterizzano il fine, non sono solo meri strumenti per raggiungerlo. Il concetto di vita buona precede logicamente le virtù. Alla luce di questo sistema di misura unitario le virtù sono in armonia l'una con l'altra e la vita buona per l'uomo è essa stessa unica e unitaria, composta da una gerarchia di beni. Dal punto di vista di Aristotele la società politica moderna libeale appare come un insieme scomposto di cittadini associati insieme solo per ottenere dei reciproci vantaggi, ma questo è una forma assai inferiore di amicizia, che invece è condivisione di un progetto comune, di un destino comune che è la realizzazione del bene dell'uomo in quanto tale.

3.8 Pratiche, unità narrativa e tradizione morale

MacIntyre ritiene che sia possibile cogliere la medesima struttura logica illustrata in riferimento ad Aristotele anche nella concezione cristiana delle virtù. Sebbene le virtù cristiane siano molto diverse rispetto a quelle caratterizzanti il periodo classico, la struttura logica di fondo è la medesima e prevede che le virtù siano mezzi per raggiungere il *telos* che corrisponde alla vita buona. A partire dal concetto di vita buona si definiscono le virtù. In questa sede non è possibile ripercorrere tutta la ricostruzione storica proposta da MacIntyre per illustrare la storia della morale in riferimento ad una tradizione ideale che egli fa cominciare da Aristotele, abbraccia la scolastica Medievale, in particolare San Tommaso, e termina con la modernità. Quel che è importante evidenziare è che in questa tradizione ideale rintracciata da MacIntyre le virtù presuppongono sempre l'accettazione di una qualche interpretazione preliminare di cosa sia la vita buona e dunque il bene. Ma per meglio comprendere la concezione fondamentale delle virtù di questa tradizione occorre per MacIntyre identificare tre fasi dello sviluppo logico, dove ciascuna fase successiva presuppone quella anteriore. Le tre fasi sono: pratica, unità narrativa della vita umana, tradizione morale.

Pratica: per pratica MacIntyre intende “qualsiasi forma coerente e complessa di attività umana cooperativa socialmente stabilita, mediante la quale valori insiti in tale forma di attività vengono realizzati nel corso del tentativo di raggiungere quei modelli che pertengono ad essa e parzialmente li definiscono”.⁷² Esempi di pratiche nel mondo antico sono quelle che implicano la creazione e il mantenimento di comunità umane, come le arti, le scienze, la politica, la conservazione della vita domestica. I valori ottenibili nell'esercizio di una pratica sono di due tipi. I valori esterni hanno la caratteristica che una volta raggiunti sono sempre proprietà di un determinato individuo: solitamente più qualcuno ne possiede meno ne rimangono per altre persone, perché sono oggetto di una competizione. Rientrano tra i valori esterni concetti quali fama e potere. I valori

⁷² Ibid, p.232.

interni sono caratterizzati dal fatto che il loro conseguimento è un valore posseduto dall'intera comunità che partecipa alla pratica. I risultati di eccellenza raggiunti da un singolo nel campo di una pratica diventano patrimonio di tutta la comunità che esercita tale pratica. Questa distinzione permette a MacIntyre di fornire una prima definizione di cosa sia una virtù, essa è “una qualità umana acquisita il cui possesso ed esercizio tende a consentirci di raggiungere quei valori che sono interni alle pratiche, e la cui mancanza ci impedisce effettivamente di raggiungere qualsiasi valore del genere”.⁷³ In tale definizione di virtù viene esclusa la possibilità che vengano espressi giudizi sulla base di preferenze discrezionali e arbitrarie, poiché vi sono dei modelli di eccellenza e delle regole che definiscono le pratiche, e una prestazione può essere valutata sulla base tali fattori. Chi partecipa alla pratica accetta l'autorità posta da tali modelli e regole. Non esercitare le virtù coerenti con i modelli di eccellenza della pratica preclude il raggiungimento dei modelli di eccellenza e dei valori interni alla pratica a tal punto da renderla priva di scopo, fuorché come strategia per procurarsi valori esterni. L'interpretazione della virtù in termini di pratiche è per MacIntyre una prima parziale interpretazione, per completarla occorre introdurre la seconda fase, ossia il concetto di unità narrativa di una vita umana.

Unità narrativa di una vita umana: Se ci domandiamo cosa mancherebbe a un essere umano cui mancassero le virtù, sarebbe una risposta evidentemente inadeguata sostenere che tale individuo si limita a fallire in una molteplicità di pratiche dove partecipa. La condizione che caratterizza un individuo di cui affermiamo la mancanza di virtù, dovrebbe riguardare la vita nella sua interezza, e non il riferimento ad una molteplicità di pratiche tra loro sconnesse. Una vita umana ispirata unicamente alla concezione delle virtù come descritta nella fase delle pratiche sarebbe innanzitutto attraversata da troppi conflitti potenziali, poiché i valori insiti nelle varie pratiche potrebbero essere tra loro incompatibili. Anche un uomo virtuoso si troverebbe in situazioni di conflitto, generate dalla

⁷³ Ibid, p.235.

tensione tra le esigenze di pratiche differenti, ad esempio tra la vita familiare e le arti. Le tensioni verrebbero risolte dalle scelte dell'individuo rispetto a quali pratiche considerare prioritarie e quali sacrificabili, ma così significherebbe che i valori interni delle pratiche derivino la loro autorità da scelte individuali arbitrarie e senza criterio, in un modo non poi così diverso da come avviene per il soggetto morale della modernità, caratterizzato dall'emotivismo. Occorre identificare un *telos* che permetta di cogliere la vita umana come un'unità, un *telos* che trascenda i valori limitati delle singole pratiche costituendo il valore di un'intera vita umana. È fondamentale che si dia questa possibilità anche per poter definire in modo univoco concetti fondamentali come il concetto di giustizia. Se esistessero solo i valori interni alle pratiche, non disposti alla luce di un *telos* che permette di collocarli all'interno di un'unità più ampia, come si potrebbe caratterizzare adeguatamente una virtù come la giustizia? "Giustizia in una visione aristotelica, significa dare a ciascuno ciò che gli è dovuto o ciò che merita. Meritevole è chi ha contribuito in misura sostanziale al raggiungimento di quei valori la cui condivisione e il cui perseguimento comune forniscono i fondamenti della comunità umana. Ma i valori interni alle pratiche [...] devono essere in qualche modo ordinati e valutati, e vogliamo accertare il merito relativo a ciascuno di essi. Perciò qualsiasi applicazione sostanzialistica di un concetto aristotelico di giustizia richiede una comprensione dei valori e del bene che vada al di là della molteplicità dei valori che ispirano le pratiche".⁷⁴ Una virtù non è una disposizione che favorisce il successo soltanto in un determinato tipo di pratica, ma chi possiede davvero una virtù la manifesta in situazioni diversissime, in modo che la virtù nella vita di un individuo è intelligibile soltanto come caratteristica di una vita unitaria, di una vita che può essere concepita e valutata come un tutto. Per poter concepire una vita come unitaria occorre per MacIntyre superare la concezione empirista dell'io, per cui non vi sono altro che eventi psicologici collegati tra loro in un *continuum* e l'io è semplicemente colui il quale esperisce tali eventi psicologici in una successione temporale. Tale teoria è

⁷⁴ Ibid, p.247.

insostenibile perché omette lo sfondo dell'azione, che invece è dato dal concetto di storia e dall'unità di un personaggio che la storia richiede. Per comprendere questo bisogna anzitutto osservare che ogni azione umana è comprensibile solo in considerazione dell'intenzione che l'ha motivata e determinata. Non a caso viene considerata un'azione un comportamento di cui si è responsabili, riguardo a cui è sempre legittimo chiedere al soggetto una spiegazione adeguata del motivo per cui l'ha compiuta. Non esiste qualcosa come un comportamento che possa essere identificato indipendentemente dalle intenzioni sottese. Ma se osserviamo le intenzioni del soggetto implicate nelle sue azioni, le collochiamo inevitabilmente in un ordine causale e temporale facendo riferimento al loro ruolo nella storia personale del soggetto. Identificare un evento come un'azione vuol dire sussumerlo sotto un tipo di descrizione che ci consenta di considerare quell'evento come scaturente in modo intellegibile dalle intenzioni di chi quell'azione l'ha compiuta. E a loro volta le intenzioni sono intelligibili solo all'interno della storia personale di un soggetto. Alla luce di questo MacIntyre afferma che l'azione ha un carattere fondamentalmente storico e la comprensione di ciò che un individuo sta compiendo passa sempre nel collocare un episodio particolare entro una narrazione. Per la comprensione del concetto di azione è necessario il concetto di storia, in quanto l'intelligibilità di un'azione dipende dalla sua posizione in una sequenza narrativa. Un'azione è sempre un episodio di una storia possibile, è un momento di una storia. L'identità personale diviene così concepibile come l'identità presupposta dall'unità del personaggio che è richiesta dall'unità di una narrazione. Senza un'unità del genere non ci sarebbero soggetti in grado di costituire il nucleo su cui raccontare storie.

Tradizione morale: Per MacIntyre il tratto fondamentale di tutte le storie vissute è un certo carattere teleologico. Ogni individuo vive la sua vita alla luce di determinate concezioni di un possibile futuro in cui certe possibilità lo attraggono e altre lo respingono. Non esiste presente che non sia informato da un'immagine di un qualche futuro, e da un'immagine del futuro che compare sempre nella

forma di un *telos* verso cui l'individuo si dirige. Accanto al futuro che informa il presente, MacIntyre considera anche il punto di partenza, ossia l'inizio di ogni storia. Ogni individuo fa il suo ingresso nella società umana rivestendo i panni di uno o più personaggi che gli sono stati assegnati. Proprio come una storia non è una sequenza di azioni ma al contrario il concetto di un'azione è quello di un momento di una storia, così i personaggi di una storia non sono un insieme di persone ma al contrario il concetto di una persona è quello di un personaggio attratto da una storia. Accanto ai concetti di azione, intenzione, unità narrativa MacIntyre introduce il concetto di tradizione. Ogni individuo si accosta alle circostanze particolari della propria vita come portatore di una determinata identità sociale. Eredita dal passato una molteplicità di obblighi, aspettative, retaggi, eccetera che sono il suo punto di partenza morale. Questa prospettiva è evidentemente molto diversa dal punto di vista dell'individualismo emotivista tipico della modernità, per cui l'io è una tabula rasa e diventa ciò che sceglie di essere. Al contrario per MacIntyre l'io non è separabile dai suoi ruoli e dalle sue posizioni sociali e storiche. La storia della vita di ciascuno è sempre inserita nella storia di quelle comunità da cui vengono tratte le singole identità. Queste particolarità morali risultano sempre il punto di partenza necessario, ma ciò non implica che nella ricerca del bene non ci sia il superamento di questa particolarità. Ma nella prospettiva di MacIntyre la particolarità non è mai eliminata, non lascia mai campo all'illusione di un regno di massime universali fondate su una ragione che accomuna tutti gli individui razionali in quanto tali, come avviene nella filosofia kantiana. L'individuo è sempre inserito in una storia e portatore di una tradizione. Questo non equivale a subire acriticamente i contenuti insiti in una tradizione, limitandosi ad assumere i comportamenti ad essi coerenti e a trasmettere ad altri quei valori peculiari, ma "una tradizione vivente è una discussione che si estende nella storia e si incarna nella società, e una discussione che verte in parte proprio sui valori che costituiscono tale tradizione. [...] lo scopo e il senso delle virtù non è soltanto di sostenere i rapporti necessari al raggiungimento dei diversi valori interni alle pratiche, e di sostenere

la forma di una vita individuale in cui l'individuo possa ricercare il proprio bene come il bene della totalità della sua vita, ma anche di sostenere quelle tradizioni che forniscono sia alle pratiche sia alle esistenze individuali il loro contesto storico necessario".⁷⁵ Con l'illustrazione della terza fase, relativa alla tradizione morale, appare ora evidente l'importanza della dimensione comunitaria nella teoria di MacIntyre. In antitesi alla tradizione morale moderna che assume l'individualismo come sua premessa, la proposta teorica di MacIntyre sostiene l'idea di valore morale in riferimento a concetti quali quelli di pratica, unità narrativa della vita umana e tradizione morale ed in questo senso i valori possono essere scoperti soltanto partecipando a questi rapporti che costituiscono comunità il cui vincolo essenziale è una visione e una comprensione dei valori condivisa da tutti. Solo tali valori possono essere elevati a fondamenti dell'autorità delle leggi e delle virtù. "Escludere se stessi dall'attività comune in cui inizialmente bisogna imparare con l'obbedienza di un apprendista, isolare se stessi dalle comunità che trovano in attività del genere il loro senso e il loro scopo, significa privarsi della possibilità di trovare qualsiasi valore al di fuori di se stessi".⁷⁶

In questo capitolo si è voluta presentare la teoria di MacIntyre in quanto essa non si limita a formulare argomentazioni critiche nei confronti del pensiero liberale, ma include anche una proposta teorica in positivo, una visione alternativa di come dovrebbe essere concepita una teoria morale e politica. Nell'articolare il suo pensiero MacIntyre ha attinto abbondantemente dalla tradizione filosofica classica, segnatamente Aristotele, ma anche da discipline come la sociologia e l'epistemologia e proprio per la ricchezza della sua proposta teorica si è ritenuto di dedicare ad essa un capitolo intero. Una proposta che non è solo una teoria focalizzata su alcuni aspetti specifici e di dettaglio ma include ed esprime uno sguardo complessivo sull'umano e sulla società, proponendo una visione ampia e filosofica in senso pieno.

⁷⁵ Ibid, p.269.

⁷⁶ Ibid, p.309.

CONCLUSIONE

Giunti a questo punto dell'elaborato incombe il duro compito di provare a trarre delle conclusioni rispetto a tutto il percorso svolto. Anzitutto si può sostenere che le proposte teoriche del pensiero comunitarista possono essere considerate delle varianti, seppur con dei tratti ben riconoscibili, del pensiero liberale e non posizioni contrapposte e antitetiche ad esso. I filosofi comunitaristi attingono abbondantemente dal repertorio concettuale del liberalismo e condividono molti dei suoi presupposti. In questo elaborato si è mostrato quali sono i temi del pensiero liberale oggetto di critica da parte dei comunitaristi, ma queste considerazioni critiche non corrispondono mai ad uno stravolgimento tale che non possa far ritenere il comunitarismo una “costola” del pensiero liberale. Se si volesse individuare il tema principe che segna la differenza tra le due proposte, si potrebbe sostenere che per i comunitaristi l'individualismo metodologico proprio del pensiero liberale non riesce ad evitare come esito un io totalmente affrancato dalla dimensione sociale e comunitaria. Ma per i comunitaristi proprio questa dimensione va invece salvaguardata per poter elaborare una filosofia morale i cui concetti fondamentali possano trovare una giustificazione solida. I pensatori liberali avvertono invece come prioritaria la necessità di rendere indipendente lo studio della giustizia per società politiche da qualsiasi visione particolare su cosa sia il bene e la vita buona. Per tale ragione concepire un io che sia originariamente definito in relazione alla comunità in cui è collocato appare ai loro occhi una possibile minaccia alla libertà dell'individuo di elaborare in modo indipendente una visione del bene e della vita buona a sé congeniale. In altri termini per i liberali bisogna anzitutto tutelare l'autonomia dell'io nell'autodeterminarsi, nello scegliere quale orientamento assiologico assumere e questa pretesa di autodeterminazione stride con la visione comunitarista che invece pone una relazione fondamentale e originaria tra l'io e la comunità. Sul versante opposto i comunitaristi affermano che in assenza di una comunità intesa in senso forte allora si è nell'impossibilità di edificare una morale condivisa,

giustificata e in grado di attivare buone ragioni in tutti gli individui affinché rispettino i suoi precetti. Soltanto a partire dai legami sociali tra gli individui, costituiti da una comunanza di fattori che possono essere di varia natura (ad esempio un *telos* comune come immaginato da MacIntyre) è possibile definire una cornice condivisa entro la quale si consolidano valori e riferimenti accettati da tutti. Principi e precetti morali non possono che trovare su questo terreno la loro possibilità di germogliare. E allora interpretando l'attualità con una chiave di lettura coerente con le tesi comunitariste si ritiene che il nichilismo e il disorientamento esistenziale caratterizzanti l'odierna società occidentale possano essere affrontati soltanto proponendo la ricostituzione di realtà comunitarie, in totale controtendenza rispetto alle spinte del capitalismo liberista imperante a cui giova una società disgregata di individui isolati. Riuscire a ricostituire comunità nel XXI secolo può essere fatto attraverso tante e differenti pratiche, che meriterebbero una trattazione dedicata. Ma a titolo esemplificativo, per indicare una possibile direzione di approfondimento, si pensi a modelli di progettazione urbanistica che anziché promuovere lo sviluppo di grandi metropoli prediligano il recupero dei piccoli centri urbani, dove incontrare le stesse persone con cui si ha già avuto in precedenza uno scambio comunicativo risulta un accadimento probabile, e non una rara coincidenza. Ripopolare i piccoli paesi svuotati a causa dell'emigrazione interna verso le grandi metropoli. Uno spazio urbano dalle dimensioni più umane, di certo non funzionale alla massimizzazione degli scambi commerciali (si pensi alla logistica degli e-commerce, favorita in contesti metropolitani) ma che permetta la costituzione di identità sociali attraverso cui conoscere l'altro e conoscere meglio sé stessi attraverso il rapporto con gli altri, e in queste relazioni salvarsi dall'anonimato. Ridare dignità a tutti quei mestieri manuali che vengono rifiutati dalle nuove generazioni perché considerati degradanti e per cui si è costretti a ricorrere a manovalanza di immigrati da contesti più poveri e meno sviluppati. Che i giovani possano trovare una loro gratificazione anche nel lavoro manuale, e il doveroso riconoscimento sociale derivante dal saper svolgere un mestiere, liberando le proprie coscienze

dell'inconsistenza dei messaggi mainstream che propugnano immagini di successo effimere e vacue, come il manager di MacIntyre. Promuovere un mondo del lavoro dove la genitorialità non è vista come un limite alla produttività, e la massima disponibilità di tempo e spostamenti fuori sede non siano i criteri dominanti per determinare le carriere dei lavoratori. Tale nuovo approccio favorirebbe il radicamento dell'individuo in una comunità specifica e garantirebbe quel tempo libero utilizzabile per l'impegno civile a favore del bene comune. Promuovere i legami intergenerazionali, a partire da politiche a sostegno delle nascite, perché sia promossa la diffusione di una visione della propria vita come lascito per chi verrà dopo di noi, e non come una candela da bruciare da ambo i lati per massimizzare l'intensità del momento presente. Perché i figli ci regalano un'idea di futuro e un orizzonte più distante per il nostro sguardo. Favorire contesti comunitari in cui l'educazione alle nuove generazioni comprenda anche il tramandare la propria passione vissuta nel condividere con gli altri un significato esistenziale, una proposta di interpretazione del senso della vita alla luce di un *telos* comune. Fornire ai giovani una possibilità di significato, che dia un senso alle trasgressioni adolescenziali, da cui eventualmente discostarsi consapevolmente con la maturità, ma porto sicuro perenne dove far ritorno se smarriti e disorientati. Radici solide in cui è impresso il volto dei propri antenati. Condurre una grande guerra culturale contro tutte quelle idee che rendono le persone sole, sradicate, perennemente in competizione, egoiste, senza alcuna visione di destino comune e di significato ultimo, e per questo destinate inesorabilmente all'insoddisfazione.

BIBLIOGRAFIA

- Anscombe Elizabeth, *Modern Moral Philosophy*, *Philosophy*, vol. 33, num. 124, 1958, pp 1-19.
- Berlin Isaiah, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2010.
- Bittner Egon, "The Concept of Organization", *Social Research*, 32, 1965.
- Capitini Aldo, *Antifascismo tra i giovani*, Celebres, Trapani 1966.
- Constant Benjamin, *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, De Luca (a cura di), *Il pensiero politico di Constant*, Laterza, Bari-Roma 1993.
- De Ruggiero Guido, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari 1925.
- Didero Denis, *Il nipote di Rameau*, Garzanti, Milano 2008.
- Dworkin Ronald, Maffettone Sebastiano, *I fondamenti del liberalismo*, Editori Laterza, Roma-Bari 2008.
- Ferrara Alessandro, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.
- Finley Moses Israel, *Il mondo di Odisseo*, Cappelli, Bologna 1966.
- Kierkegaard Sören, *Aut-Aut*, Mondadori, Milano 2016.
- Larmore Charles, *Le strutture della complessità morale*, Feltrinelli, Milano 1990.
- Liveriero Federica, *Decisioni pubbliche e disaccordo*, Luiss University Press, Roma 2017.
- MacIntyre Alasdair, *Dopo la virtù*, Armando editore, Roma 2007.
- Mill John Stuart, *Sulla libertà*, Sugarco, Milano 1990.
- Montesquieu Charles L. de, *Lo spirito delle leggi*, Rizzoli, Milano 1989.
- Moore George Edward, *Principia ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1920.

Nietzsche Friedrich, *La Gaia scienza*, Rusconi libri, Santarcangelo di Romagna 2010.

Nozick Robert, *Anarchia, Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello “stato minimo”*, Le Monnier, Firenze 1981.

Petruciani Stefano, Piromalli Eleonora, *Le idee e il potere - il pensiero politico contemporaneo*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino 2026.

Rawls John, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino 2021.

Rawls John, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2017.

Rosselli Carlo, *Socialismo Liberale*, Einaudi, Torino 1997.

Sandel Michael J., *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.

Taylor Charles “Atomism”, - in Alkis Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom: Essays in Honour of C.B. Macpherson*, University of Toronto Press, Toronto 1979.

Taylor Charles, *La natura e la portata della giustizia distributiva*, in Alessandro Ferrara, *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992.

Taylor Charles, *La politica del riconoscimento*, in C. Taylor, H. Habermas, *Multiculturalismo*, Feltrinelli, Milano 2008.

Tocqueville Alexis de, *La democrazia in America*, Rizzoli, Milano 1999.

Trelawny Hobhouse Leonard, *Liberalismo*, Vallecchi editore, Firenze 1995.

Von Hayek Friedrich, *Liberalismo*, Ideazione Editrice, Roma 1996.

Walzer Michael, *Sfere di giustizia. Una difesa del pluralismo e dell'uguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1987.

Weber Max, *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1971.