

Domenica 19 ottobre 1997

4 l'Unità

LE IDEE



Si ristampa in Italia «Una teoria della giustizia», scritta nel '71, l'opera più importante del filosofo statunitense

Veca: «Rawls ha insegnato alla sinistra il ruolo primario delle libertà civili»

«Ed a queste, per l'americano, occorre vincolare le libertà economiche», spiega il docente italiano che ha introdotto diverse opere del suo collega di Harvard. Un pensiero che parte da Kant e si definisce nella realtà delle democrazie occidentali.

Domanda: qual è il libro di filosofia politica più letto, citato, commentato, criticato, esaltato degli ultimi trent'anni? Risposta: *Una teoria della giustizia*, dell'americano John Rawls. Era infatti il 1971 quando questo già celebre filosofo di Harvard pubblicava quello che è stato definito «un monumento» all'edificazione della società giusta.

Con un occhio di riguardo a Kant, Rawls fissava nel libro le due regole auree della giustizia: ogni uomo ha uguale diritto alla più estesa libertà di base, e le sole disuguaglianze sociali ed economiche ammissibili sono quelle che possono produrre vantaggi per gli svantaggiati.

Secondo Rawls, che rivisitava in questo modo il modello classico del contrattualismo, questi sarebbero i criteri prescelti se gli uomini fossero messi a scegliere razionalmente. Rawls immaginava una *posizione originaria* in cui i soggetti del contratto sono razionali, disinteressati e ugualmente dotati di libertà, e si trovano entro un velo d'ignoranza per ciò che riguarda le loro specifiche condizioni.

Non conoscendo la loro futura posizione sociale, gli uomini sarebbero secondo Rawls portati a massimizzare i vantaggi per le posizioni più svantaggiate, assicurando a tutti un certo numero di risorse fondamentali quali la salute, la libertà, un reddito.

La teoria rawlsiana, di grande complessità, ha dato luogo negli anni a molte obiezioni. Tra queste, sono state imputate a Rawls una certa astrattezza della cosiddetta *posizione originaria*, una maggiore enfasi posta sulle libertà civili rispetto a quelle materiali, una forte ambiguità per ciò che riguarda il principio di distribuzione dei vantaggi.

Dopo ventisei anni *Una teoria della giustizia* viene ripubblicato in Italia, da Feltrinelli (498 pp., L. 55.000). Abbiamo colto questa occasione per discutere del libro con il filosofo Salvatore Veca, che ha introdotto diverse opere di John Rawls, tra cui *Cittadinanza* (Feltrinelli 1990) e *Questioni di giustizia* (Einaudi 1991).

Professor Veca, perché il libro di Rawls è così centrale nella storia della filosofia politica del Novecento? «Una teoria della giustizia è espressione del revival della filosofia politica nei paesi di lingua inglese alla fine degli anni sessanta. È un libro di filosofia politica normativa, nel senso che si occupa di come la socie-

tà dovrebbe essere e non di come è. Per intenderci, appartiene alla tradizione che da Platone in avanti si è occupata dell'*ottima repubblica*, secondo la definizione di Bobbio. È una tradizione che si era persa durante la prima parte del nostro secolo, quando si pensava che la scienza politica non dovesse occuparsi di valori, di come si vorrebbero le istituzioni, ma dovesse limitarsi ad analizzarle. C'è poi da ricordare il momento storico, la fine degli anni sessanta, con lo shock della guerra del Vietnam, il movimento dei diritti civili, la riformulazione di una politica progressiva».

Lei parla di politica progressiva. Eppure tra le obiezioni che sono state mosse a Rawls vi è anche quella del continuo riferimento, nella sua opera, a un modello politico e sociale preciso, quello delle democrazie occidentali capitalistiche.

«Questo l'ha ammesso lo stesso Rawls. La sua teoria della giustizia vale entro i paesi di democrazia rappresentativa pluralistica, con un'economia mista di pubblico e di privato. Non vale, per esempio, in



■ **Una teoria della giustizia**
di John Rawls
Feltrinelli 1997
Pp. 498
L. 55.000

Ecuador. D'altra parte, quando parliamo, lo facciamo sempre all'interno di una certa tradizione. Rawls ambisce a elaborare criteri generali di valutazione delle istituzioni. Ma è ovvio che questi criteri valgono, per fare un esempio, soltanto se i bisogni fondamentali quali sussisten-

za e alfabetismo sono soddisfatti. E questo, storicamente, si è realizzato anzitutto nelle società di democrazia liberale».

Questo è stato anche uno dei temi dello scambio filosofico tra il tedesco Jürgen Habermas e Rawls di due anni fa. Una tra le critiche centrali che Habermas ha avanzato nei confronti di Rawls è stata quella di aver anestezizzato la competizione democratica, di non aver considerato altri orizzonti. Cosa ne pensa?

«Penso che per Rawls non si tratti di anestezizzare la competizione democratica. Rawls si è occupato di una fase antecedente rispetto a quella della competizione democratica. Non ci può essere competizione, secondo lui, se prima non c'è un accordo generale sul modo in cui le istituzioni dovrebbero essere strutturate per conformarsi ai principi di eguaglianza e di libertà. Ecco perché Rawls ha rivitalizzato in modo così originale la teoria del contratto, innestandola entro il quadro del moderno stato democratico, con le richieste di inclusione di nuovi gruppi e crisi. Quanto poi que-



Un'opera di Rainer Kriester e in alto Salvatore Veca lorio/Lineapress

sta *riformazione* di un contratto sociale sia attuale oggi, in un'età di immigrazioni e diverse richieste culturali e politiche, è davanti agli occhi di tutti.»

Mi pare che negli ultimi anni, soprattutto nell'opera *Liberalismo politico* del 1993, Rawls abbia approfondito i riferimenti ai conflitti e alle lacerazioni delle società occidentali.

«Certo, se in *Una teoria della giustizia* Rawls affrontava questioni come il ruolo della Corte Suprema, l'obiezione di coscienza, la disobbedienza civile, particolarmente sentite negli anni della guerra del Vietnam, in *Liberalismo politico* entrano in scena altri temi che rimandano alla nostra attualità politica: le minoranze, la corruzione, il finanziamento della politica, le pari opportunità tra i soggetti dell'agire politico.»

Eppure non sembrano campate in aria le obiezioni di eccessiva astrattezza mosse a Rawls da pensatori più attenti alla tradizione delle scienze sociali. Da dove eredita Rawls la sua idea di un individuo universale, autonomo, libero

erazionale?

«Da Kant, ovviamente, ma anche qui dobbiamo intenderci. Proprio perché Rawls scrive un'opera di etica normativa, la legge morale che egli elabora non è il risultato dell'esperienza, è piuttosto una legge che ciascuno decide di imporsi. Coerentemente, il velo d'ignoranza non è una condizione storica e reale dell'uomo, ma un'ipotesi logica. Gli uomini non sanno quale sarà la loro futura condizione, quindi ragionevolmente decidono che è meglio far sì che i futuri svantaggiati stiano il meglio possibile, e che le uniche disuguaglianze accettabili siano quelle che comunque producono vantaggi per gli svantaggiati. In questo modo l'individuo egoista si trasforma in individuo morale nel senso kantiano. Egli è razionale perché è anche ragionevole.»

Ecco, passiamo al capitolo delle disuguaglianze sociali. È vero che Rawls ha dato, con i suoi principi di giustizia, la priorità alle libertà civili rispetto a quelle materiali? Così si spiegherebbe anche il fatto che Rawls sia stato ampiamente

omaggiato da pensatori «di destra».

«È vero che il primo principio riguarda le libertà politiche e civili e il secondo le eguaglianze economiche. L'ordine lessicale non è però un ordine di importanza. Quello che Rawls ci vuole dire è che bisogna sempre vincolare le eguaglianze economiche alle libertà civili. Come già facevo notare in un articolo su *Critica marxista* del 1981, questa è stata allora e continua a essere un'acquisizione fondamentale per tutta la sinistra occidentale. Soltanto ponendo come orizzonte quello della libertà civili e politiche noi possiamo giudicare il valore delle eguaglianze economiche. Senza contare che ancor oggi il secondo principio di giustizia di Rawls è uno straordinario strumento di eguaglianza. Esso ti dice: per giudicare una società non guardare alla somma di benessere della società intera, non guardare se il numero di chi sta bene è più o meno ampio, guarda piuttosto a chi sta peggio. Sulla base di chi sta peggio, per Rawls, bisogna identificare i criteri per una redistribuzione dei costi e benefici tra i partecipanti dell'impresa sociale.»

Professor Veca, in cosa il liberalismo di Rawls si distingue da altre correnti del liberalismo americano di questa seconda metà del secolo, per esempio da un liberalismo più «comunitario», alla Walzer?

«Da un punto di vista pratico direi che non c'è alcuna differenza. Questa è tutta gente che la pensa allo stesso modo, che

vota allo stesso modo, che ha sostenuto la politica dei settori più aperti del partito democratico. Da un punto di vista teorico, invece, direi che Rawls rimprovera ai comunitaristi di dare troppo spazio alle etiche particolari, alle diverse tradizioni della giustizia proprie di ogni comunità. Rawls non è alla ricerca di un'etica che sia il risultato di tante etiche particolari, e neppure di un'etica che crei nuove solidarietà tra gli uomini, ma piuttosto di una legge morale che ciascuno razionalmente si impone».

In conclusione, cosa rimane oggi dell'insegnamento di Rawls?

«Oggi Rawls sta affrontando altri problemi, in particolare quello di un'estensione su scala internazionale dei criteri della giustizia. Il suo schema, basato sullo stato-nazione, deve essere totalmente ripensato, non sappiamo cosa ne verrà fuori. La mia personale opinione è che Rawls sia comunque il più grande filosofo politico della seconda metà del Novecento. Come tutti i grandi filosofi è riuscito ad affermare un paradigma. Tutti coloro che dopo di lui hanno lavorato sulle teorie del valore politico lo hanno fatto sulla base del suo orizzonte teorico. Questo vale per le grandi famiglie della sinistra occidentale, comunitari, marxisti analitici, libertari, femministe, ma anche per i pensatori di destra, Von Hayek e Nozick. La sua è stata una sistemazione colossale e per certi versi definitiva della tradizione liberale e democratica occidentale.»

Roberto Festa

«Non s'uccise» Forse su Pier delle Vigne Dante sbagliò

Pier delle Vigne, portavoce e consigliere dell'imperatore Federico II, celebrato da Dante nel XIII canto dell'*Inferno*, non si suicidò, ma fu assassinato per un regolamento di conti. A queste conclusioni è giunto lo studioso Renzo Pappalardo. Pier delle Vigne, uomo politico e poeta, nato a Capua intorno al 1190 e morto vicino a Pisa nel 1249, fu ministro di Federico II di Svevia e, dal 1246, protonotario del Regno di Sicilia. Nel 1249 fu arrestato con l'accusa di lesa maestà e condannato all'accecamento con ferro rovente. Renzo Pappalardo ha lavorato a lungo negli archivi storici alla ricerca di documenti medioevali sulla vita di Pier delle Vigne. La prima novità è stata la scoperta della vera ragione del ripudio del consigliere da parte di Federico II: Pier delle Vigne sarebbe stato punito per aver ostacolato all'accecamento la riappacificazione tra l'imperatore e il papa Innocenzo IV e non quindi, come ritennero i suoi contemporanei, per aver preso parte ad una congiura contro il re. Queste conclusioni Pappalardo le ha tratte dopo il ritrovamento di un manoscritto della metà del 1200, proveniente dai registri dello Spedale di Pisa. Secondo Pappalardo potrebbe essere stati i «ghibellinissimi» pisani.

È finito il rapporto tra storia e utopia, ma l'uomo può cercare ancora il bene comune

Politica e felicità, coniugi separati in casa

Un filosofo, Bodei, e uno storico, Pizzolato, indagano sul disincanto della nostra era. Che non è la negazione del nesso.

Cosa mai può avere che fare la politica con la felicità? Apparentemente nulla. Se non altro, perché la politica non dà piacere, come annotava Asor Rosa in un bel saggio del 1981. Eppure è nella politica che gli uomini, nonostante tutto, si ostinano a predisporsi le strategie etiche per poter essere felici. Mostrando, così, inconsapevolmente, di aver bene appreso la lezione aristotelica secondo cui l'uomo, fuori dalla polis, o è una bestia, oppure un Dio. Solo l'uomo, infatti, non può fare a meno degli altri. Non può, cioè, tirarsi fuori dalla comunità. È solo un accidente lessicale che idios (idiota), per Aristotele, è l'individuo che si pensa autosufficiente come singolo? Pertanto, immaginare una felicità privata, immaginare di poter «vivere felici in un lazzaretto» (Bodei, p. 17), è immaginare l'impossibile. Anche perché la felicità pubblica non può essere la somma delle felicità individuali.

La felicità riguarda dunque la politica, poiché felice può essere solo l'uomo che vive nella polis insieme

agli altri uomini. Tuttavia, la politica è quanto di più lontano possa esserci dalla felicità. Non abbiamo forse imparato da Machiavelli che la politica, piuttosto che realizzare il bene eliminando il conflitto, serve ad attenuare il male, limitandosi a regolarlo, il conflitto? E Hobbes non ci aveva forse aperto gli occhi spiegandoci, una volta per tutte, che la politica affonda le sue radici nella paura che gli individui hanno di perdere violentemente la vita?

Non poteva pertanto non incuriosirci questo piccolo libro in cui sono stati raccolti quattro brevi ma stimolanti interventi che il filosofo Bodei e lo storico della letteratura cristiana alla Cattolica di Milano, Pizzolato, hanno dedicato al rapporto politica-felicità. E la curiosità è diventata man mano interesse quando ci è apparso di registrare, in entrambi, una certa convergenza di

analisi nel ritenere che la perplessità relativa all'aspirazione degli uomini a conseguire una felicità pubblica, deriverebbe da una insoddisfazione per l'odierna «contingenza politica». Contrassegnata, come scrive nell'introduzione Franco Riva, dalla crescente incredulità nella possibilità di vedere un qualche miglioramento della condizione umana.

Se è soprattutto nella nostra epoca che il disincanto rispetto ad una futura felicità collettiva si è fatto più insistente, ciò è dovuto non tanto alla caduta delle ideologie e addirittura alla fine della storia, come ci è stato enfaticamente e banalmente ripetuto nel corso degli ultimi anni. Sia Bodei che Pizzolato ritengono invece che si sia interrotto il rapporto tra storia e utopia. Questo, peraltro, spiegherebbe l'odierna condizione di generalizzata disillusione che genera forme

esasperanti di individualismo, dentro cui ci si affanna a ricercare disperanti, in quanto impossibili, vie private alla felicità. Tutto vero.

Però ci chiediamo: ma basta ricare la corda all'idea salvifica della storia per restituire fiducia all'agire politico? È sufficiente, cioè, ricollocare la storia in uno sfondo messianico, per mettere in sintonia la politica con l'aspirazione degli uomini alla felicità? Inoltre, se la felicità è il fine e la politica lo strumento per cercare di conseguirla, che senso ha chiedere alla politica di ridimensionare le sue domande? Si dice: forse la politica ha chiesto troppo. Forse dalla politica abbiamo preteso l'impossibile. Di qui il disincanto. Ma se non promette la felicità, cioè l'impossibile, cos'è la politica? È proprio questa la sua tragedia. Del resto, non è stato più volte lo stesso Bodei a ripeterci, riprendendo Max Weber, che solo perché nella storia tentiamo l'impossibile che il possibile diventa reale?

Giuseppe Cantarano

Enrico Castiglione
è lieto di annunciare
la prossima nascita del

Festival di Pasqua

Musica
Teatro
Danza

Roma
1998

Info: Tel. 06/68.80.91.07 - Fax 06/68.80.91.11