

Dipartimento di Scienze Politiche

Cattedra di Filosofia Politica

*Il liberalismo di J. Rawls: Dallo Stato alle Relazioni
Internazionali*

Relatore

Prof. Sebastiano Maffettone

Candidato

Giuseppe Credendino

Mat: 072222

Anno accademico 2014/2015

«Io appartengo a quella religione stoica che non ha nessun dogma e nessuna speranza di vita futura, ma ha in comune col Cristianesimo il rispetto della libertà, il bisogno della giustizia, l'istinto della carità umana.» (Gaetano Salvemini)

Candidato: Giuseppe Credendino

Matricola: 072222

Dipartimento: Scienze Politiche

Cattedra: Filosofia Politica

Relatore: Sebastiano Maffettone

Abstract

Liberalism of J. Rawls: from the State to International Relations

“Liberalism of J. Rawls: from the State to International Relations” is a brief exposition of Rawl's thought. In particular we will analyse Rawl's three most important books: *A Theory of Justice*, *Political Liberalism* and *The Law Of Peoples*. The first two works concern his meaning of justice in the State; while the last one concerns ethical problems on the international level. Moreover it's necessary to consider the theory of Sebastiano Maffettone, that is about how the world thinks and presents an alternative version to the Rawl's theory concerning a right world order.

The main point of this thesis is to understand how the liberalism of Rawls can help us to face morally with some aspects of economical and social inequalities, cultural difference, political respect of other ideas. All the themes will be analysed both on the state and the global level.

To write this thesis some books have been used, above all the works of the one of the most important experts of Rawls, Sebastiano Maffettone. This composition is based on the translations by Sebastiano Maffettone

of Rawl's original texts and some of his works concerning the analysis of liberalism. Furthermore some Rawl's works in the original language have been used. Moreover the composition is influenced by works written by important international authors and also some Italian essays concerning Rawl's theory.

The thesis is structured in three parts.

The first chapter concerns *A Theory Of Justice* and *Political Liberalism*. The philosopher published the first of this two books in 1971. The main theme is the theory of justice as fairness. Equality and freedom are important as well, together with two principles of justice. As the years went by, Rawls changed his philosophical idea moving on political and ethical themes. In 1993, on the top of this process, *Political Liberalism* was published.

The second chapter, instead, is about the theory of international justice, presented in *Law Of Peoples* in which it is possible to notice how the way of dealing with justice changes, moving from the State level to international relations. Words like equality and justice loose a bit of their value, while others like peace and stability get more value. The continuity is always clear, but the change is absolutely considerable.

The third chapter is an original version of the whole work of Rawls, done by Maffettone, titled *La Pensabilità del mondo*, in relation with a normative model on the global order in which the expert tries to answer to the problems which are consequences of the process of globalization.

Following with the dissertation, the first chapter accurately analyses the liberalism of Rawls, making some important assumptions about that and specifying that there are different types of liberalism, but the American philosopher adopts just one. We are talking about the critical liberalism which is divided between what individuals prefer and what are their real choices. This assumption is important because allows the creation of ethical principles that lead to the decisions of Individuals.

After that, *A Theory of Justice* follows. This work leads, through the original position, to some principles that grant fairness and freedom. Individuals are not aware, they don't know about their social position, their richness e their natural gifts. In this condition, under the *veil of ignorance* Individuals choose two principles that grant them a good life, based on fundamental freedom and a not enormous economical inequality. The thesis will follow with *Political Liberalism*. Individuals destroy the ignorance and become citizens. Rawls understands that the social stability can't be granted by a specific philosophical idea, like the liberal idea.

The liberal idea is adopted through the public reason in which the different conditions of goodness can meet and stay together. All this concerns a political agreement to avoid an everlasting conflict. Tolerance and pluralism become ethical values which the society is based on. The liberal doctrine is always present, but it's not the main element, it is just there to allow a loyal and constructive conflict. The citizens find an overlapping consensus about some liberal principles which can grant an efficient democracy.

The second chapter is focused on Rawls' third main work : *Law of Peoples*. So the attention goes from the State to the International Relations. First of all we pay attention the main object of the book: peoples. Rawls prefers to start from populations and not from nations, because he wants to emphasize the fact that every population has a common sense and, sometimes, different aims from the State. This choice deals with some difficulties of analysis of the chosen model, because to take peoples as object of studies means to deeply understand all the real dynamics. In this theoretical proposal the justice is partially put apart and the values of peace and stability become more important. Rawls consider the world to be too much politically and economically unequal to make a braver proposal.

The theory is divided in two parts.

The first one, which is called ideal, concerns well-ordered societies that meet with each other according to principles, assumed thanks to a new original disposition between the populations; the second one, which is called no-ideal, concerns the relationships between well-ordered societies (liberal populations) and no-liberal societies (rogue states, disadvantages societies, societies with benevolent absolutism). The proposal is an enough efficient protection of human to grant individual peace and respect, and to justify the war in the case that these are not respected. Furthermore well-ordered societies have the duty to help no-liberal populations, aiming to an institutional change. Like many experts, Rawls doesn't aim to the creation of a theory of distributive justice, but he wants to create a right ethical model of foreign policy of well-ordered societies.

There are some weak points in this theory, that doesn't accurately look at economical inequalities and the process of globalization. The theory of Maffettone concerns these points and focuses on them.

The last and third chapter concerns the world order, a proposal written in *La Pensabilità del Mondo*. Maffettone takes a lot from Rawls theory and uses what is called the domestic analogy. His theory is that the world could be consider like a State. This analogy is not completely right, for this reason Maffettone modifies something to apply Rawls model to international relations. The difficulties of the application of liberal principles to the world level derive from cultural differences from a country to another and their enormous economical inequality. Some events like 11 September 2001 make us understand how the world is full of ideological conflicts.

The aim is to create an international public reason that can solve the conflicts through the intercultural communication. This is one of the most important difference between *Law of Peoples* and *La Pensabilità del mondo*. Maffettone, overcoming and saving Rawls, tries to propose an international public reason, used by Rawls only in the State, to

create a fairer world order . The protection of human rights derives from this point. The human rights are not brought with strength from the West to the Rest of the World, but through the model of *pluralist integration from below*.

The aim is to make the freedom rise in every different culture, putting traditions together. This proposal is based on the comprehension of what is different and on the research of what is equal. Moreover Maffettone analyses the globalization through economical inequalities between different Countries.

Furthermore he thinks about a different way of approaching to this process to improve the world goodness. The consequence is the proposal of a different capitalism, that pays attention on the needs of disadvantaged people. A good idea of improvement, that grants efficiency, ecology and equality can't be based on a capitalist productive process, because the capitalism is only based on production and money. Instead, the school of business ethics aims to the capitalism focused on ethical problems. The productive process needs to pay attention not only on the production, but also on the interest for the society, the protection of the environment and the reduction of economical inequalities.

Indice

<i>INTRODUZIONE</i>	11
1° CAPITOLO: IL LIBERALISMO DI RAWLS	13
Introduzione.....	13
1.1 Premesse sul liberalismo	13
1.1.1 Liberalismo critico e realista	14
1.2 Una teoria della giustizia egualitaria	15
1.2.1 Una teoria rivoluzionaria	16
1.2.2 I principi di giustizia	18
1.2.3 Il ruolo delle istituzioni	21
1.3 Alla ricerca della stabilità: una teoria “più politica”	22
1.3.1 Seguendo il filo rosso.....	24
1.3.2 Una nuova concezione della giustizia	26
1.3.3 Tolleranza e pluralismo	30
2°CAPITOLO: DALLO STATO ALLE RELAZIONI INTERNAZIONALI: LAW OF PEOPLES	32
Introduzione.....	32
2.1. Premesse	32
2.1.1 Perché diritto dei popoli?	34
2.2 La teoria ideale	36
2.2.1 Il contratto fra popoli (liberali e decenti).....	37
2.2.2 I diritti umani	40
2.3 La teoria non ideale	43
2.3.1 La guerra.....	44
2.3.2 Il dovere di assistenza.....	45
3° CAPITOLO: UN MONDO LIBERALE: IL MODELLO DI GOVERNANCE DI MAFFETTONE	49
Introduzione.....	49
3.1 Un Modello di governance globale.....	49
3.1.1 Una ragione pubblica internazionale	52
3.1.2 Integrazione pluralistica dal basso.....	53

3.2 Libertà ed eguaglianza in chiave identitaria	55
3.2.1 Principi di libertà nell'area internazionale.....	57
3.2.2 Il problema di eguaglianza nel mondo: un'idea di sviluppo sostenibile	62
<i>CONCLUSIONI</i>	65
Bibliografia	68

INTRODUZIONE

È così obsoleto parlare ancora di giustizia? In un mondo coinvolto in dinamiche che esulano quasi del tutto gli aspetti etici, mi sembra opportuno riconsiderare l'importanza di questo valore. Quest'elaborato nasce dalla consapevolezza che l'intera opera di John Rawls ricopre temi di assoluta rilevanza attuale. Povertà, differenze culturali, libertà fondamentali, sono solo alcuni dei temi di spicco all'interno del liberalismo *a la Rawls*. D'altronde la sua esperienza ha rivoluzionato la filosofia politica contemporanea; una lettura di Rawls, più o meno approfondita, rappresenta una tappa essenziale per chiunque decida di dedicare il proprio interesse a tale materia. L'obiettivo dell'intera composizione è, dunque, quello di presentare criticamente il liberalismo rawlsiano, una dottrina sofisticamente rivisitata alla luce del concetto di giustizia.

Guarderemo Rawls soprattutto attraverso gli occhi di uno dei suoi più grandi studiosi, il filosofo Sebastiano Maffettone. A lui sarà dedicata l'ultima parte dell'elaborato, in relazione ad una proposta alternativa a quella del filosofo americano riguardante una visione delle relazioni internazionali "più giusta".

Il lavoro è dunque così suddiviso. Nel primo capitolo prenderemo in considerazione, in primis, individui all'interno di una società in cerca di una concezione di giustizia; è questo sommariamente il contenuto di *A Theory of Justice* del 1971. Rawls, spinto dal voler trovare una soluzione alternativa al paradigma utilitarista, parte dal presupposto deontologico di voler stabilire dei principi morali, che in quanto giusti saranno razionalmente e ragionevolmente scelti dagli individui. Dimostrerà la sua teoria ricorrendo al contrattualismo classico, ma allo stesso tempo riformulandolo. Questo ragionamento, considerato "troppo astratto", lo porta a scrivere *Political*

Liberalism, pubblicato il 1993. Qui gli individui diventano cittadini in carne ed ossa, non più in cerca di principi morali, bensì di “principi politici” che assicurino stabilità e tutela delle diversità.

Nel secondo capitolo il nostro focus sarà spostato su questioni etiche relative all’ordine internazionale. Rawls pubblicava nel 1999 *Law of Peoples*. Molti studiosi hanno ravvisato in quest’opera una netta rottura con i suoi precedenti lavori; noi invece, pur evidenziandone i punti deboli, proponiamo una visione della teoria internazionale della giustizia rawlsiana come l’anello mancante per una visione completa del suo liberalismo; una lenta evoluzione (per qualcun altro involuzione) abbastanza coerente con i suoi precedenti scritti. In questa sede, per questioni di spazio, non potremo presentare tutte le opere intermedie tra i suoi tre capolavori; con un’analisi siffatta tale continuità sarebbe senza dubbio più evidente.

Nell’ ultimo capitolo, come accennato, rivolgeremo la nostra attenzione ad una proposta alternativa, a nostro avviso più coraggiosa e più matura, su un ordine internazionale giusto. La proposta teorica di Maffettone è largamente influenzata dall’opera rawlsiana; diversi, in parte, saranno gli interrogativi a cui questa risponderà. In un mondo sempre più globalizzato, dove emergono continuamente conflitti di natura identitaria, è possibile garantire la tutela dei diritti umani? Ancora, il sistema capitalistico può trovare una strada per ridurre le disuguaglianze economiche tra i Paesi? Risposte a queste domande risultano quanto mai di impellente urgenza.

1° CAPITOLO: IL LIBERALISMO DI RAWLS

Introduzione

In questa prima parte presenteremo dettagliatamente il pensiero di Rawls. Ci soffermeremo, in particolare, sulle sue prime due grandi opere: *A Theory of Justice* e *Political Liberalism*. Queste due libri forniscono un paradigma della giustizia all'interno delle mura statali. Si tratta di una complessa ed elegante revisione della dottrina liberale.

Inizieremo presentando proprio le differenti visioni del liberalismo, soffermandoci su quella che fa da sfondo all'intera trattazione. Avanziamo analizzando la prima tra le due opere, focalizzandoci sui due principi di giustizia che ne sono la parte fondamentale. Questi saranno, in qualche modo, sempre al centro dell'intero elaborato. Il focus sarà soprattutto sul complesso ragionamento che porta Rawls alla formulazione di tali principi; una teoria rivoluzionaria che attraverso espedienti come posizione originaria, velo d'ignoranza e maximin, giunge ad un'elegante conclusione egualitaria.

Concluderemo col vedere il mutamento della concezione filosofica rawlsiana che diventa "più politica", passaggio essenziale per comprendere la natura di *Political Liberalism*. Ciò che cambia è la prospettiva dell'autore; questo secondo libro non va inteso come un'abiura del primo, bensì va compreso secondo un interesse filosofico mutato per diversi fattori. Pluralismo, stabilità, tolleranza saranno i nuovi valori predominanti.

1.1 Premesse sul liberalismo

«Possiamo qui distinguere nell'ambito del liberalismo, con il vocabolario di John Rawls, tra un concetto unitario e molte concezioni. Il concetto in

questione è quello di libertà, mentre le concezioni sono le versioni del liberalismo. Si può, in questo modo, pensare al concetto come a ciò che indica la natura del problema, e alle concezioni come a tentativi di soluzione del problema stesso» (Maffettone, 1996, p.125).

Il concetto di libertà, inteso come libertà individuale, appare dunque come cardine di ogni forma di liberalismo, che nasce e si differenzia dalle altre proprio in virtù dell'ambiguità e dell'enorme spazio concettuale che tale ideale investe. Spetta a noi, dunque, capire quali sono gli elementi che accomunano e quali differenziano i liberalismi. Per avanzare in tale proposito bisogna capire come tale ideale sia alla base del liberalismo, inteso stavolta come dottrina politica.

Ogni forma di liberalismo fa della sua ragione di vivere, il tentativo di giustificare le istituzioni attraverso il consenso dei cittadini.« Il liberalismo filosofico ci appare così come una giustificazione dell'ordine sociale a partire dalla libertà individuale, giustificazione la cui principale caratteristica consiste nell'essere basata su una dottrina consensualista delle istituzioni» (Maffettone, 1996, p.133). Le differenze tra liberalismi emergono sulla formazione di tale consenso.

1.1.1 Liberalismo critico e realista

Le scelte dei cittadini, rilevanti nella creazione dell'ordine sociale, sono dettate dalle loro preferenze effettive o influenzate dal contesto in cui queste si formano? La risposta a questa domanda genera due diverse forme di liberalismo.

Per il liberalista realista, Hayek tra questi, a legittimare le istituzioni è il consenso effettivo dei cittadini, scartando ogni altro argomento che fuorvierebbe da tale soluzione. E' un liberalismo che guarda a ciò che realmente accade e basta. Il liberalismo critico afferma, invece, che le azioni dei cittadini non sono sempre indicatori delle loro reali preferenze, condizionate da svariati fattori che non possono essere ignorati. Siamo di

fronte ad un consenso ideale, inteso come consenso in una situazione di imparzialità.

Partendo da tali premesse, possiamo individuare le differenze fondamentali che emergono tra le due forme di liberalismo analizzate. A me preme sottolineare tra queste il rapporto tra etica e politica. Tale mia premura è dovuta al fatto che l'intero elaborato è in qualche modo basato proprio su tale distinzione. Per il liberalismo realista, c'è un rapporto di discontinuità tra etica e politica, in quanto le scelte dei cittadini sono prese così come sono, eliminando una possibile componente normativa che ne condizionerebbe gli esiti ; è dire che una teoria sulla giustizia, quella di Rawls tanto per citarne una, sarebbe quantomeno superflua. Per il liberale critico c'è forte continuità tra etica e politica, e si pensa costantemente a come dovrebbe essere l'ordine sociale e non come realmente è. E' un liberalismo più filosofico che politico.

Si configura proprio in questo senso l'incredibile opera di Rawls. In tutti i suoi scritti emergerà costantemente la priorità del giusto, anche a discapito dell'efficienza della struttura istituzionale. In *A Theory of Justice* Rawls esordiva così: « la giustizia è la prima virtù dei sistemi sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria, per quanto semplice ed elegante, deve essere modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, non importa quanto efficienti o ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste» (Rawls ,1982 p.25).

1.2 Una teoria della giustizia egualitaria

«I cittadini di uno Stato liberal-democratico non dovrebbero mai accettare le ineguaglianze sociali-economiche dovute a un sistema di istituzioni che non siano in grado di giustificare moralmente gli uni agli altri. Una tesi del genere ha conseguenze economico-sociali egualitarie» (Maffettone ,2010, p.19). Una società giusta è, dunque, una società in cui i cittadini hanno rapporti equi, per cui nessuno trae indebiti vantaggi a scapito di altri.

Per comprendere meglio l'idea di eguaglianza *a la Rawls*, utilizziamo la metafora di una corsa tra atleti.

Per lo svolgimento corretto di una competizione tra centometristi, è necessario innanzitutto che tutti partano dalla stessa linea di partenza. Traslando tale metafora in una società antica, basata sui rapporti di classe, è facile constatare come i blocchi di partenza siano posti molto distanti tra loro. Così, una persona di estrazione sociale bassa, non avrebbe mai potuto raggiungere risultati pari ad una persona dalle sorti più benevole, nonostante magari "corresse" molto più veloce. La visione di Rawls di una società bene-ordinata non può fondarsi su privilegi che si tramandano da generazioni in generazioni, in quanto l'estrazione sociale è un fatto moralmente arbitrario. Bisogna dunque aprire le carriere ai talenti, eliminando una visione classista. L'eguaglianza, inoltre, non deve essere solo formale, ma con l'introduzione di correttivi bisogna creare un' "eguaglianza di opportunità" che permetta a chi ha gambe di andare lontano. Proseguendo nella nostra disamina bisogna tuttavia aggiungere che un sistema prettamente meritocratico non soddisfa l'idea di uguaglianza di Rawls, in quanto avere un talento naturale è ancora una volta un fatto moralmente arbitrario. Dovremmo allora vietare a chi corre veloce di vincere?

L'idea centrale dell'equa uguaglianza di opportunità è che le scelte di ogni individuo, una volta garantito che tutti partano dalla stessa linea, bastino a garantire disuguaglianze. Una tesi del genere a Rawls non va a genio. Il filosofo scarta anche l'ipotesi di un egualitarismo puro, in quanto andrebbe a discapito degli incentivi, e non permetterebbe la formazione del suo assetto istituzionale atto a generare surplus economico. In cosa consiste dunque la teoria della giustizia come equità?

1.2.1 Una teoria rivoluzionaria

Lo strumento utilizzato da Rawls per raggiungere la costruzione di una

società equa (*fair*) è il contratto sociale. Questo consiste nell'ipotizzare uno stato di natura, nel quale individui si impegnano ad accettare i vincoli generati dalle loro stesse scelte.

La tradizione del contrattualismo è assai vasta, basti pensare a celebri filosofi come Hobbes o Kant. Tuttavia l'espedito utilizzato da Rawls presenta un'importante novità: tutti i suoi predecessori utilizzarono il contratto sociale per giustificare il potere dello Stato, il filosofo americano, invece, lo utilizza per creare una teoria della giustizia. Inoltre, la posizione originaria rawlsiana si differenzia dal classico stato di natura poiché è caratterizzata da eguaglianza. Infatti, nella visione tradizionale, le parti non sono poste come paritarie ma sempre sbilanciate.

Il contratto sociale è da ritenere come uno strumento espositivo e non come una possibile eventualità. « Naturalmente questa posizione originaria non è considerata come uno stato di cose storicamente reale, e meno ancora come una condizione culturale primitiva. Va piuttosto considerata come una condizione puramente ipotetica, caratterizzata in modo tale da condurre a una certa concezione della giustizia » (Rawls, 1982, p.28).

Rawls, per creare uno stato di natura in cui individui sono posti in una condizione di eguaglianza, utilizza il "velo di ignoranza". Tale artificio serve a garantire quella condizione di imparzialità, per cui i cittadini sono liberamente orientati verso la scelta di principi "giusti". Il velo di ignoranza (*veil of ignorance*) comporta che il cittadino non sia al corrente del suo status sociale, delle sue doti naturali, delle sue visioni del bene e delle sue propensioni psicologiche, e nemmeno di quale generazione faccia parte. Infatti se l'individuo avesse anche una sola tra queste informazioni, sarebbe orientato nel favorire se stesso nella scelta dei principi, e chi come lui ha le stesse caratteristiche.

Ulteriori elementi della posizione originaria rawlsiana rientrano nelle cosiddette circostanze di giustizia: la scarsità dei beni e l'egoismo moderato degli esseri umani. Senza il primo elemento non ci sarebbe forse bisogno di una teoria della giustizia, in quanto il distribuendum (ciò che la teoria ripartisce) sarebbe illimitato. Inoltre per egoismo moderato s'intende quella

propensione dell'uomo a perseguire i propri fini, un giusto "auto-interesse". Un ulteriore elemento innovatore all'interno della posizione originaria è l'utilizzo della strategia del maximin. Si tratta di « una regola che impone di scegliere l'alternativa in cui l'esito peggiore è migliore degli esiti peggiori legati ad altre alternative» (Maffettone, 2010, p.35). In una situazione di incertezza, come quella della posizione originaria rawlsiana, gli individui opereranno per quella soluzione che possa garantire ,ad essi stessi, il minimo indispensabile di beni primari, anche a discapito di una produzione aggregata maggiore. Gli individui, non avendo conoscenza delle proprie propensioni psicologiche, non vorranno rischiare di optare per una soluzione che non garantisca loro almeno una vita dignitosa.

Sono molteplici gli argomenti utilizzati da Rawls per giustificare l'utilizzo di tale espediente, ma secondo diversi autori il più influente è quello che si basa sulla tutela delle libertà fondamentali. Facendo rientrare queste ultime nella logica del maximin, si può intendere come qualsiasi individuo, nelle condizioni preannunciate, voglia garantirsi una fetta minima di tali inderogabili libertà. L'espediente del maximin è in qualche modo stato associato al secondo principio di giustizia, ma Rawls nel tempo ha provveduto personalmente ad eliminare, o quantomeno affievolire tale legame.

1.2.2 I principi di giustizia

Facciamo un breve riepilogo per avanzare nella disamina di quella che è senza dubbio la parte centrale di *A Theory of Justice*. Partendo dalla posizione originaria di Rawls, cittadini "coperti" dal velo di ignoranza, devono accordarsi circa i principi su cui la società si baserà. Tali individui, grazie a tale espediente euristico, godono di una condizione di imparzialità, ed hanno (almeno, soltanto) una concezione parziale del bene, che permette loro un auto-interesse orientato verso il raggiungimento dei beni primari (nei quali includiamo sia libertà fondamentali che beni materiali).

Da tali premesse, caratterizzate da forte carica egualitaria, quali principi scaturiranno? Secondo John Rawls si opererà per la realizzazione di due principi.

Il primo principio di giustizia stabilisce l'eguaglianza delle libertà fondamentali. Tra queste possiamo includere la libertà della persona, la libertà di pensiero ed espressione, la libertà politica, il diritto ad avere proprietà privata, la libertà di coscienza e di riunione (non è un elenco esaustivo). Tale principio vuole che «ogni persona abbia uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l'equo valore delle uguali libertà politiche» (Rawls, 1994, p.25). Vigè inoltre una regola di priorità per cui una libertà può essere violata solo in nome della libertà stessa: vale a dire che tale violazione deve rafforzare il sistema di libertà di tutti, e avvantaggiare i cittadini che godono di minori libertà. Essenziale aggiungere che il primo principio di giustizia si impone sul secondo, poiché le libertà fondamentali non possono essere sacrificate in nome di una distribuzione più equa.

Il secondo principio di giustizia, riguarda appunto la struttura socio-economica della società, in quanto mira al raggiungimento di una ripartizione del distribuendum in modo equo. Questo si divide in due parti. La prima specifica l'equa eguaglianza di opportunità e la seconda il principio di differenza. Il ragionamento alla base del secondo principio rawlsiano, consiste nel vedere il sistema istituzionale, poggiato sui due principi, come un sistema collaborativo non a somma zero. Ciò vuol dire che la collaborazione tra individui genera un surplus economico, che potrà essere usufruito da tutti. Così, il principio di differenza, consente disuguaglianze tra cittadini che avvantaggino i meno avvantaggiati. Coloro che infatti per merito potrebbero essere costretti a rinunciare a beni primari in virtù di tale principio, devono ricredersi, in quanto le loro ricchezze sono da attribuire al sistema cooperativo di cui anche i più svantaggiati fanno parte. I beni presi in considerazione nella distribuzione sono i beni sociali (e

non quelli naturali), ove rientrano le libertà fondamentali, ricchezza, poteri rilevanti socialmente, ecc.

Tutta la teoria della giustizia è dunque incentrata a giustificare le disuguaglianze, ripetiamo ove queste siano a vantaggio di tutti, soprattutto i meno avvantaggiati. In tale categoria Rawls fa rientrare chi per ragioni sociali, storiche o naturali, risulta deficitario. Limiti alle disuguaglianze sono tuttavia posti soprattutto dal primo principio. È del tutto plausibile una situazione in cui disuguaglianze spropositate non consentano la reale fruizione delle libertà fondamentali (soprattutto politiche).

Il principio di differenza sembra ispirato all'ideale di fraternità inneggiato nella Rivoluzione francese, cioè all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che questi non beneficino anche chi sta meno bene. Il luogo per eccellenza dove tale ideale è affermato è la famiglia. I membri di una famiglia, in generale, non vogliono avere vantaggi se questi non giovano a tutti i componenti. Rawls è ben consapevole che la società non è spinta dagli stessi sentimenti, e ne attribuisce la colpa ad una democrazia incompleta, ove l'ideale di fraternità è quello meno radicato. Non è una critica bonaria e sentimentalista, bensì una critica all'irrazionalità dell'uomo che non permette un sistema collaborativo siffatto.

Abbiamo finora tralasciato la prima parte del secondo principio, ossia l'equa eguaglianza di opportunità. «Coloro che hanno lo stesso grado di talento e abilità, e la medesima intenzione di servirsene, dovrebbero avere le stesse prospettive di riuscita, indipendentemente dal loro punto di partenza all'interno del sistema sociale (...) La possibilità di acquisire conoscenza culturale e capacità lavorative non dovrebbero dipendere dalla posizione di classe e, allo stesso modo, il sistema scolastico (...) non dovrebbe tenere conto delle barriere di classe.» (Rawls, 1982, p.86-87).

Tale principio è strettamente collegato con il principio di riparazione, che prevede la compensazione di disuguaglianze sociali e naturali dovute al caso. È facile intuire che ci si riferisca ad un Welfare State che presti attenzione ai meno avvantaggiati. Il governo deve assicurare, a persone similmente dotate e motivate, eguali opportunità di educazione e formazione

attraverso un'istruzione pubblica. Deve, inoltre, attraverso riforme, assicurare l'apertura dei posti lavorativi più ambiti. Dovrà inoltre prevedere pensioni per malattie e contributi per disoccupazione. Tuttavia, con il tempo, Rawls sostituirà tale propensione al Welfare State, per adoperare ciò che lui chiama democrazia basata sulla proprietà.

Il principio di equa eguaglianza è posto in modo prioritario rispetto al principio di differenza, e ne rappresenta infatti, una sorta di filtro. Quest'ultimo infatti non basta alla formazione di una società egualitaria. Per sua natura il principio di differenza mira ad una distribuzione "giusta", che potrebbe in tutti i modi avvenire anche se le cariche privilegiate fossero aperte solo a pochi.

1.2.3 Il ruolo delle istituzioni

I principi di giustizia sono principi rivolti alle istituzioni e non agli individui. Spetta alle istituzioni applicare tali principi, che solo indirettamente influiscono sulle scelte degli individui.

Rawls definisce l'insieme delle istituzioni struttura di base. Questa comprende sia le istituzioni politiche sia le istituzioni economiche. Ho deciso di soffermarmi sull'argomento per sottolineare il ruolo e l'importanza che le istituzioni hanno all'interno della teoria della giustizia. «Secondo noi l'oggetto principale della giustizia è la struttura di base, o più esattamente il modo in cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i doveri e i diritti fondamentali e determinano la suddivisione dei benefici della cooperazione sociale» (Rawls, 1982, p.28). Rawls afferma, inoltre, che i principi di giustizia non sono validi per così dire universalmente, bensì specifici per un determinato assetto istituzionale. Infatti, l'appartenenza alla stessa struttura di base, è prerogativa indispensabile per essere soggetto all'intero sistema teorico rawlsiano.

Il ruolo delle istituzioni è utile anche per comprendere meglio i due principi di giustizia. Basti inizialmente pensare al fatto che, il primo principio

(eguaglianza delle libertà) si rivolga alle istituzioni politiche, mentre il secondo (equa eguaglianza e principio di differenza) sia pertinente alle istituzioni economiche e sociali. Nel secondo principio di giustizia, Rawls vuole escludere qualsivoglia elemento arbitrario dal punto di vista morale per giustificare le disuguaglianze. Le dotazioni naturali e l'estrazione sociale, sono fatti naturali, e in quanto tali neutri. Diventano ingiusti se le istituzioni attribuiscono loro un peso per la distribuzione dei beni primari. Sulla stessa riga, Rawls afferma che il merito non ha un valore intrinseco all'interno della teoria, bensì devono essere istituzioni giuste, basate sui due principi, ad attribuire un giusto valore al merito, e dunque alle aspettative dei meritevoli.

Un'ulteriore funzione delle istituzioni, forse la più importante, è quella di educare i cittadini al rispetto dei principi di giustizia, preservando, nell'ottica di un pluralismo, diverse concezioni di giustizia individuale. Secondo Rawls un sistema istituzionale giusto ed equo, sarà, con tempo e pratica, introiettato dai cittadini, che cominceranno ad avere un senso di giustizia conforme alle istituzioni (quello che prima abbiamo definito sentimento di fraternità). Tale risultato sarà raggiunto attraverso la strategia dell'equilibrio riflessivo, per cui l'individuo si sposterà, in modo continuo, tra le sue credenze e i principi di giustizia proposti dalle istituzioni, fino ad arrivare ad una soluzione coerente. «Possiamo o modificare la versione della situazione iniziale, o rivedere i nostri giudizi presenti, perché anche i giudizi che prendiamo provvisoriamente come punti fermi sono tuttavia soggetti a revisione. Andando avanti e indietro tra i due, a volte modificando i nostri giudizi e adeguandoli a un principio, assumo che potremo infine trovare una descrizione della situazione iniziale in grado sia di esprimere condizioni ragionevoli sia di generare principi in accordo con i nostri giudizi ponderati, opportunamente emendati e modificati. Chiamerò questo stato di cose equilibrio riflessivo» (Rawls, 1982, p.40).

1.3 Alla ricerca della stabilità: una teoria “più politica”

Abbiamo terminato l'esposizione della teoria della giustizia con l'enunciazione della strategia dell'equilibrio riflessivo non per caso. Infatti, preme sottolineare come, già nella parte conclusiva della prima opera di Rawls, l'attenzione sia rivolta alla ricerca della stabilità.

L'equilibrio riflessivo, non è altro che uno strumento che permette a Rawls di spiegare come i due principi di giustizia si applichino concretamente nella vita di ogni cittadino. Tale individuo, sottoposto a tale esercizio, ha sue visioni comprensive del bene e deve adattarsi ai principi di una formulazione di una teoria della giustizia equa. Il fatto che le persone avessero concezioni di vita differenti, credenze diverse, non veniva quindi ignorato, ma non aveva il peso che avrebbe avuto nell'opera *Political Liberalism*. La revisione della terza parte di *A Theory of Justice*, spinge Rawls a modificare il suo orizzonte teorico. «Il concetto di equilibrio riflessivo (...) è uno di quelli che mette in risalto la tensione tra piano normativo e piano positivo (...). La conseguenza più evidente è che se c'è poco da obiettare all'equilibrio riflessivo da un punto di vista descrittivo (...) è problematico invece accettarne il suo valore prescrittivo e normativo » (Maffettone, 1996, p.186).

Dunque, se una concezione della giustizia, in un mondo dove esistono (per fortuna) tantissime visioni del giusto, non permette di arrivare ad un accordo realmente stabile tra cittadini, cosa bisogna cambiare? Ciò che Rawls modifica è la concezione filosofica della teoria della giustizia, spostandosi su una concezione "più politica".

Una concezione politica della giustizia è meno pretenziosa di una concezione filosofica. La prima, a differenza della seconda, non vuole più basare la natura dell'accordo tra cittadini su una società giusta, su un primato di una visione onnicomprensiva. Altresì vuole stabilire uno spazio dove le diverse visioni del bene coesistano e si incontrino in alcuni punti, essenziali per la liberal-democrazia e per la realizzazione dei principi di giustizia, che poi è lo spazio della politica. «Rawls credeva che a generare stabilità fosse la giustizia, cioè che la giustizia fosse la fonte primaria dell'accettazione delle regole. Gli obblighi derivanti dai due principi di

giustizia venivano così accettati sulla base della teoria della giustizia che li giustificava» (Ingrid Salvatore, 2003, p.417).

Ingrid Salvatore parla inoltre di una teoria dell'obbligo politico. «L'autonomizzazione delle ragioni dell'accettazione degli obblighi derivanti dai due principi di giustizia nei confronti della teoria filosofica che li sostiene è ciò che chiamo teoria dell'obbligo politico» (Ingrid Salvatore, 2003, p.418). Dunque, la soluzione proposta da Rawls, si pone come via di mezzo tra la sua "vecchia" concezione filosofica e la teoria standard dell'obbligo politico. Per via di mezzo s'intende soluzioneare una concezione politica della filosofia, che non imponga obblighi ai cittadini, ma che presenti argomenti che giustifichino una stabile liberal-democrazia, basata sui principi di giustizia.

1.3.1 Seguendo il filo rosso

Noi pensiamo che nel passaggio da *Theory of Justice* a *Political Liberalism* ci sia una sorta di continuità, un filo rosso da percorrere, e in questo paragrafo proveremo a farlo, non tralasciando le perplessità e difficoltà che quest'azione richiede. Iniziamo a capire le ragioni che hanno portato il filosofo americano a spostarsi lungo "l'asse liberale". Il cambiamento nella prospettiva rawlsiana è avvenuto per molteplici ragioni. Il contesto storico è sicuramente una di queste, e non sentirei di sottovalutarla.

A Theory of Justice è nata in un clima caratterizzato dalla guerra fredda, in cui la stabilità era garantita dall'equilibrio di potenza che i due blocchi contrapposti esercitavano. *Political Liberalism* invece, è stato scritto in un contesto storico imperniato da questioni sul pluralismo, come guerre di religione e contrasti culturali, emersi dopo il crollo del comunismo. Non stupisce che, dunque, l'enfasi del suo liberalismo si sia spostato proprio in direzione di una concezione politica, che tuteli e neutralizzi questioni sul pluralismo di differenti visioni del giusto.

Altra ragione dell'evoluzione riguarda le critiche che *A Theory of Justice* ha

subito. Queste provengono soprattutto dal liberalismo critico e dalle tesi comunitariste. Queste ultime affermano che il liberalismo di Rawls, scinde troppo “l’io” dalla società, non garantendo l’autenticità delle scelte dei cittadini “liberali”, in quanto centrate in un contesto del tutto fittizio. Il liberalismo realista, invece, critica Rawls per una concezione di giustizia “troppo filosofica”, che nulla o poco ha a che vedere con la situazione reale.

L’avvicinamento a Liberalismo Politico è graduale e segnato da opere intermedie. Il dualismo tra reale ed astratto, e la volontà di conciliarli, emerge in realtà già in *A Theory of Justice*; con il tempo tale esigenza diventa sempre più centrale nell’opera rawlsiana. Nel libro *Kantian Constructivism in a Moral Theory*, Rawls inizia a pensare a come applicare i principi di giustizia in una liberal-democrazia (come quella statunitense). Il momento di rottura più evidente tra le due maggiori opere, risulta essere il rifiuto della teoria della scelta razionale come giustificazione dell’assetto istituzionale, depotenziando dunque tutto il ragionamento alla base del secondo principio (in particolare il principio di differenza). «Rawls indebolisce l’originaria natura kantiana della teoria, rafforza l’ispirazione humeana, taglia il cordone ombelicale con le teorie della scelta razionale» (Maffettone, 1996, p.184). Dov’è dunque il filo rosso?

Per rispondere a questa domanda dobbiamo riaffidarci ancora alla distinzione tra liberalismo realista e liberalismo critico. Il primo, come già accennato, propone una scissione tra etica e politica, limitando il consenso solo alla struttura politica, eliminando a priori i contrasti riguardanti le visioni del giusto. Così facendo però, la strategia discontinuista perde quel sostegno normativo di cui ogni teoria politica ha bisogno.

Rawls, nel mutare la sua concezione filosofica di giustizia in una più politica, si è davvero lasciato attrarre da una soluzione simile? Nonostante molti autori sostengano il contrario, noi pensiamo di no. Pensiamo in questo modo perché c’è uno spazio dove etica e politica si incontrano, ossia lo spazio della cosa pubblica. Non si tratta di puro e semplice pragmatismo, bensì di una nuova maniera di giustificare la liberal-democrazia. È altresì indiscutibile, per i motivi prima indicati, un radicale cambiamento di

prospettiva, che cerca di affermare l'indispensabile autonomia della sfera politica rispetto alla troppo controversa "sfera filosofica". « Si può leggere *Political Liberalism* seguendo un filo rosso che viene da *Theory of Justice*, sarebbe a dire in termini di priorità del giusto (...). Tutta la dialettica di stabilità e pluralismo, intorno a cui ruota *Political Liberalism*, rappresenta un modo per ribadire la possibilità di una neutralità liberale e della priorità del giusto a un livello più sofisticato di indagine» (Maffettone, 2010, p.90-91). Tale priorità del giusto consiste nell'affermare una moralità della politica, che permette di risolvere i conflitti in nome del pluralismo. Valore, che insieme ad altri, tiene in piedi tutto l'assetto istituzionale.

Parafrasando il pensiero di Maffettone ricorriamo ad un'utile metafora di quadro e cornice per comprendere la continuità nel pensiero di Rawls. Il liberalismo, in *Political Liberalism*, non abbandona la componente normativa, bensì la limita. Il liberalismo quadro, che è quello essenzialmente composto dalla teoria della giustizia come equità, perde in qualche modo centralità (ma non viene abbandonato) venendo affiancato da altre visioni del giusto. Il liberalismo cornice, che è quello composto dai nuovi concetti politici liberali, assume invece una funzione fondamentale. Maffettone afferma in proposito, nell'antologia *Annali di etica pubblica*, che si tratta di un liberalismo metafisico. Tale liberalismo, fa da cornice appunto, ad una società che per un inevitabile e prezioso pluralismo, non può più fondarsi su una sola concezione della giustizia.

1.3.2 Una nuova concezione della giustizia

Procediamo adesso col presentare il nucleo di *Political Liberalism*, chiarendo i molti punti rimasti in sospeso, ricorrendo a nuovi concetti squisitamente politici.

La strategia utilizzata da Rawls per legittimare i principi di giustizia non è più la posizione originaria, ma quello che definiamo costruttivismo politico. Questo modus operandi basa la sua esistenza sull'autonomia della

concezione politica della giustizia. Per autonoma si deve intendere l'essere scevra da ogni teoria onnicomprensiva all'interno della società. Questa presenta infatti, caratteristiche peculiari che fanno riferimento solo a pochi principi cardine della liberal democrazia.

Siamo, evidentemente, in un contesto filosofico del tutto mutato. Posti di fronte al fatto del pluralismo di dottrine comprensive, la giustificazione di principi liberali potrebbe apparire in prima analisi impossibile. Siamo dunque destinati ad una società in cui il conflitto, inteso come distruttivo, è destinato ad essere la regola e non l'eccezione? Noi riteniamo sia un'eventualità inconsiderabile, sia dal punto di vista pragmatico che dal punto di vista morale.

In virtù di quanto detto introduciamo il concetto di ragionevolezza, nozione centrale per comprendere il ragionamento alla base del costruttivismo politico. «Persone ragionevoli sono disposte a regolare la propria condotta in base a principi che tengono conto anche degli altri. In questo modo persone ragionevoli rendono possibile la cooperazione in termini equi» (Maffettone, 2010, p.103). La ragionevolezza di una teoria onnicomprensiva, religiosa o filosofica che sia, richiede l'accettazione delle altre teorie ragionevoli, in nome della libertà di pensiero e in tutela del pluralismo. Una teoria irragionevole al contrario, imporrebbe una sorta di autoritarismo delle proprie prospettive, causando un'inconciliabilità con tutte le altre visioni.

Si deduce quindi, che la concezione politica della giustizia non potrà basarsi su una sola teoria del giusto, ma deve conciliarle tutte. Come? Procediamo nel ragionamento introducendo alcune importanti distinzioni, ribadendo e non stancandoci mai di farlo, che la componente normativa in *Political Liberalism* è sempre rilevante.

Quando siamo nell'ambito della sfera politica, i valori prettamente politici vengono giustificati attraverso una giustificazione pro tanto. Questa non tiene conto dei valori provenienti dalle visioni onnicomprensive. Questo tipo di giustificazione è per Rawls, a giuste ragioni, troppo debole per garantire un'adesione a principi di giustizia, che seppur essenziali e politici, hanno bisogno di un sostegno normativo. Una modalità di giustificazione

diametralmente opposta è la giustificazione completa. Questa fa proprie le visioni del giusto nel giustificare principi politici. Resta però il fatto che non tutti la pensano allo stesso modo, e si ritorna al punto di partenza.

Il nocciolo di *Political Liberalism* consta in un terzo modo di operare. Maffettone nomina tale via giustificazione pubblica, basata sulla ragionevolezza e sul rispetto reciproco degli altri. Cittadini ragionevoli, ossia che hanno visioni del giusto ragionevoli, devono capire che alcuni valori politici liberali sono indispensabili, e attingendo proprio dalle loro credenze, devono giustificarli.

La giustificazione pubblica si lega con un altro concetto che Maffettone nomina legittimazione (o anche legittimità liberale). «Noi esercitiamo il potere politico in modo pienamente corretto solo quando lo esercitiamo in armonia con una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini, in quanto liberi e uguali, ne accolgano, alla luce di principi e ideali accettabili per la loro comune ragione umana, gli elementi essenziali » (Rawls, 1994, p.126). Tale legittimazione non è dunque formale, ma ha un forte valore etico.

La legittimazione è il fulcro teoretico di *Political Liberalism*, in quanto stabilisce un necessario consenso su alcuni principi liberali, imposti sia con la coercizione, intesa come prerogativa dell'autorità politica, ma coadiuvati da visioni del giusto ragionevoli. Si legge, dunque, che giustificazione e legittimazione non sono la stessa cosa, ma in questa concezione politica camminano a braccetto.

Maffettone adopera un parallelismo tra giustificazione e legittimazione da una parte, e dottrina liberale e democrazia dall'altra. Una giustificazione dei principi liberali, scevra da rilevanti considerazioni di stabilità e rilevanza della politica, non può più essere adoperata (come si tentava in *A Theory of Justice*). Si apre la strada, invece, ad una legittimazione delle pratiche democratiche, che acquistano valore normativo e non solo più procedurale. Persone ragionevoli, per evitare un conflitto "eterno", daranno un inestimabile valore al gioco democratico (basato su alcuni principi liberali), che permette una libera partecipazione ed una creazione di una cultura

comune condivisa, indipendentemente dalla visione onnicomprensiva di ciascuno di essi.

Quanto appena detto può essere tradotto con nuovo concetto rawlsiano, l'overlapping consensus. Il consenso per intersezione (tradotto in italiano), non è altro che la convergenza dei cittadini su quei constitutional essentials che caratterizzano il dominio politico. Questo consenso è il risultato finale della ragionevolezza. Le persone morali ragionevoli diventano cittadini liberali nel momento in cui, lasciando a casa le loro profonde convinzioni, mettono piede nell'area politica pervasi da uno spirito collaborativo. Il consenso per intersezione non ha origini pragmatiche, come molti critici vogliono far pensare, ma presuppone quel noi morale istituzionale, che proviene dalle credenze di ognuno di noi, accantonate per un attimo in vista di un più equo dialogo. L'overlapping consensus, seppur morale, è meno radicato, rispetto ad esempio al consenso ideale sui principi di giustizia, ma allo stesso tempo molto più ampio. Il consenso per intersezione, prima di diventare autentico, ha però bisogno di un continuo esercizio dell'utilizzo di quelle pratiche democratiche a cui prima abbiamo fatto riferimento. L'idea alla base è sempre quella distinzione tra liberalismo quadro e liberalismo cornice, tra giustificazione e legittimazione, dove le seconde opzioni prendono ovviamente il sopravvento.

Un'ultima ed utile distinzione, che ci aiuta a comprendere il ragionamento rawlsiano, è quella tra ragione pratica e ragione teoretica, sempre alla stregua dei binomi prima analizzati. «Mentre la ragione teoretica, cioè la costruzione di una teoria a scopi scientifici o filosofici, deve andare alla ricerca dei migliori argomenti disponibili, e quindi deve far ricorso a elementi controversi, prospettando soluzioni originali e migliori di quelle che avevamo a disposizione, la ragione pratica procede altrimenti: il suo vincolo è costituito da ciò che possiamo considerare accettabile dagli altri» (Ingrid Salvatore, 2003, p.430).

La ragione teoretica si basa sulla giustificazione di principi attraverso una specifica visione del giusto. La ragione pratica è il motore del costruttivismo politico. Una concezione della politica autonoma non può che basarsi sulla

ragione pratica. Questa chiede ai cittadini un dialogo fitto, alla ricerca di principi morali accettabili da tutti, non in virtù di teorie sul vero su cui siamo giustamente in disaccordo, altresì in virtù di buone ragioni, quali stabilità, pluralismo e tolleranza.

1.3.3 Tolleranza e pluralismo

La complicata struttura teorica rawlsiana, che raggiunge elegantemente la dimostrazione dei principi liberali, è in realtà basata su due concetti relativamente semplici, ma dall'inestimabile valore. Parliamo del pluralismo e della tolleranza.

Il pluralismo è la constatazione dell'esistenza di innumerevoli "forme di esistenza" che, spesso e volentieri, si pongono in una posizione conflittuale. È la presa di coscienza umana all'esistenza della pluralità. L'ideologia del pluralismo si basa sul concetto di vicinanza, intesa come prossimità, e vuole rendere meno problematico l'accostarsi di diverse concezioni del bene. Nel mondo d'oggi il fatto del pluralismo non riguarda solo diverse culture, ma come abbiamo ben visto, anche una stessa società.

Il pluralismo è una questione che ha assunto rilevanza evidente solo nel ventesimo secolo. È il frutto della democrazia, che permette la coesistenza di diversi modi di pensare, ed è la stessa democrazia che cerca di attutirne gli esiti disgreganti, ponendo obblighi politici da rispettare necessariamente. « Di per sé dal mero fatto del pluralismo non si può trarre legittimamente alcuna conclusione filosofica sull'esistenza e sulla conoscenza della verità. Se proprio volessimo guardare al suo significato, dovremmo dire che la ricerca del vero, del bene e del giusto sta a cuore agli esseri umani, visto che le soluzioni dei problemi razziali, culturali, etici, religiosi non sono irrilevanti né fungibili né spesso negoziabili fino al punto che si è disposti per essi a dare la propria vita e, purtroppo, persino a prendere quella degli altri » (F. Viola , 2007, p.230).

Nella società odierna bisogna distinguere tra più pluralismi. Esiste ad

esempio un pluralismo culturale ed uno etico. Il primo può essere definito casuale, in quanto concerne situazioni che l'uomo non sceglie (razza, lingua, contesto storico), mentre il secondo è volontario poiché caratterizzato da scelte più o meno consapevoli che l'uomo adopera nello scegliere questa o quella teoria.

La sfida odierna è dunque saper rispondere a tutte queste diversità. La risposta, forse l'unica, risiede nel concetto di tolleranza. Non è però la classica tolleranza liberale, che affermava la supremazia di principi liberali e una modesta proliferazione di visioni contrastanti. Si tratta di una tolleranza applicata al concetto di pluralismo stesso. E' una tolleranza "egualitaria", basata sulla ragionevolezza e il rispetto reciproco in un clima cooperativo. È una tolleranza da applicare alla filosofia stessa, intesa come dottrina che presenta innumerevoli visioni contrastanti. Quella che chiamiamo *tolleranza filosofica*, vede la sua attuazione nel dominio politico, l'unico che permette attraverso l'uso coercitivo del potere legislativo il rispetto e il riconoscimento altrui.

2°CAPITOLO: DALLO STATO ALLE RELAZIONI INTERNAZIONALI: LAW OF PEOPLES

Introduzione

Nella seconda parte dell'elaborato sposteremo l'attenzione su *Law of Peoples*. Quest'opera rappresenta la quadratura del cerchio del pensiero rawlsiano. Si passa dallo Stato alle relazioni internazionali; evidenzieremo, dunque, le sostanziali differenze con una concezione di giustizia statale.

Nel primo paragrafo valuteremo i propositi dell'autore: Rawls diventa più pragmatico, e cerca di rendere la sua "utopia liberale" davvero realizzabile. Ne risulterà una proposta teorica che bilancia principi universali e "fatti storici". Cercheremo, inoltre, di rendere chiaro l'oggetto su cui Rawls basa la trattazione, rispondendo alla domanda: perché popoli e non Stati?

Seguiremo esponendo la parte centrale della teoria che si divide in ideale e non ideale. Questa separazione è di fondamentale importanza per comprendere appieno l'intento teorico di Rawls. Saranno due modi specifici di intendere le relazioni internazionali. Due modi che sottendono l'esistenza fattuale di diversi tipi di società. Un modello teorico sull'ordine mondiale che ambisce a fornire una via per stabilità e pace, non può prescindere dal considerare le enormi differenze politiche, economiche e culturali tra i diversi Paesi. Noteremo quest'approccio nella disamina dei diritti umani e nel dovere di assistenza verso le società svantaggiate.

2.1. Premesse

Solo nell'ultimo periodo della sua carriera, a partire dagli anni '90, John Rawls si è dedicato in modo esplicito alla scrittura di questioni di giustizia internazionale. Il frutto dei suoi studi si è materializzato nel '99 con la

pubblicazione di *Law of Peoples*, che a differenza di *A Theory of Justice* e *Political Liberalism*, sposta la sua analisi da una società liberale ad una società di popoli liberali (ma non solo). Un lavoro che cerca di inventare, o meglio trovare, una particolare concezione del giusto e della giustizia a livello planetario: un'ideale continuazione della via *Per la pace perpetua* di Immanuel Kant. Si tratta di un'indagine politico-filosofica volta ad esaminare i diversi ambiti in cui è necessario agire, un'utopia realistica che mira a trovare una strada per un vivere almeno passabile per il maggior numero di individui. Dagli aspetti procedurali, passando per l'attitudine delle singole istituzioni fino al nocciolo della questione, vale a dire la capacità di tutti i popoli di condividere un nucleo essenziale di valori improntati al rispetto umano e dei diritti fondamentali.

È possibile ravvisare una certa continuità nel modello politico descritto tra *Political Liberalism* e *Law of Peoples*: alcuni autori, tra cui Lehning, ravvisano una sorta di progressione nel ragionamento, quasi che *Law of Peoples* sia la quadratura del cerchio del pensiero rawlsiano. «[It] fully extends [the] theory of justice to the international domain. With this study we have arrived at the third phase of Rawls's development of his theory of justice (...) [he] has constructed the final, 'missing' part» (Lehning, 2009, p.179). Ovviamente, tra i due libri emergono repentinamente anche alcune differenze: la struttura unitaria di base di un popolo che faccia da collante tra le differenze degli individui (pur ragionevoli) manca ad un livello sovranazionale, così come difetta di un'autorità centrale in grado di applicare la legge uniformemente e tutelare le minoranze e gli oppressi. Risulta altresì difficile difendere la tesi di una presunta eguaglianza socio-economica tra i popoli sulla falsariga di quanto avviene tra i cittadini all'interno di una nazione, cosa da cui lo stesso Rawls si guarda dal fare.

La chiave per comprendere *Law of Peoples* risiede proprio nell'analisi di questa continuità. Abbiamo visto come, in *A Theory of Justice*, Rawls predicasse dei principi morali giusti, che in quanto tali dovevano essere razionalmente scelti dagli individui. Si trattava di una teoria della giustizia distributiva fondata su una particolare concezione liberale. In *Political*

Liberalism il filosofo ha ridimensionato le sue pretese, accontentandosi di un accordo solo politico su alcuni principi liberal-democratici, in virtù di buone ragioni quali stabilità e pluralismo. Una concezione distributiva della giustizia, se non abbandonata, risulta sicuramente non centrale (ricordiamo infatti come il principio di differenza non rientri più tra le sue priorità). Infine, nell'opera sottoposta adesso ad analisi, questa non è più ravvisabile. «These principles do not include distinctively liberal rights, fair equality of opportunity, or egalitarian distributive principles.» (Gillian Brock, 2014, p. 347).

Ciò che l'autore si propone di raggiungere è un percorso etico da fornire ai popoli liberali (e decenti), nel relazionarsi con popoli che liberali non sono. È un *modus comportamentale* che le società liberali devono adottare per rendere il mondo “più giusto”. «What exactly is the question that Rawls tries to answer in *Law of Peoples*?(...) First, what should the foreign policy of liberal peoples be?»(Gillian Brock, 2014, p.347). Noteremo questo cambio di prospettiva soprattutto nella disamina dei diritti umani e nel dovere di assistenza verso le popolazioni più svantaggiate.

2.1.1 Perché diritto dei popoli?

Per diritto dei popoli s' intende una particolare concezione di intendere il vivere a livello mondiale, partendo dal presupposto che esista una società dei popoli (di alcuni popoli, per la precisione), che vivono secondo un contratto sociale basato sui principi di giustizia equitativa. L'originale intenzione è adattare l'espressione “Diritto dei Popoli” al vero senso del “*ius gentium*”, antica denominazione di Diritto Internazionale.

Nella scelta dell'oggetto della propria opera Rawls adopera alcune considerazioni di natura pragmatica e filosofica. I popoli vengono considerati, al pari degli individui, razionali ed orientati al proprio (giusto) interesse. Dal punto di vista normativo è infatti ipotizzabile un sentire comune che distingua il popolo dalle sue parti, ossia le persone stesse. Si

tratta di una concezione olistica. Questa tesi però presta il fianco a due critiche: una è la mancanza di giustificazione per questa pretesa, la seconda è la difficoltà nello scorgere una coscienza di popoli anziché di individui, dato il caso che per il concetto intrinseco di coscienza si andrebbe sempre a guardare i singoli. Mancanza di realismo? Probabile, ma così facendo si andrebbe ad identificare quasi del tutto il popolo con lo stato: Rawls invece qualifica il popolo come un'entità non ufficiale (a differenza dello stato) che partecipa a tale società mondiale.

Ora però occorre approfondire e chiedersi il perché della scelta dell'interlocutore, individuato nel "popolo" e non nella "nazione". Ciò avviene perché l'autore intende riconsiderare i rapporti di equilibrio tra il diritto dei popoli e l'autonomia e le libertà dei singoli governi. Sarà l'accordo che i popoli stipulano e che si impegnano a rispettare reciprocamente, ad incidere sull'autonomia decisionale e sul potere di sovranità esercitabile dalle singole nazioni, in tutti quei casi in cui siano in gioco le libertà dei cittadini. Come fa notare Huw Lloyd Williams «They (il Popolo n.d.r.) embody collective moral agents, manifesting the emergent norms in international relations in the twentieth century – and providing an ideal type to aspire to. Rather than being able to declare war for their own self-interested, rational purposes, or treating their citizens with impunity, peoples are conceived as moral entities who recognize human rights, and cooperate on the basis of reciprocity and reasonableness in the name of the twin aims of the Society of Peoples: peace and justice » (Huw Lloyd Williams, 2014, p 329.)

Sotto molti punti di vista, tale progetto filosofico è accostabile a quello tracciato da Kant nel celebre saggio *Per la pace perpetua*. L'obiettivo, infatti, non è la fondazione di uno Stato mondiale che, di fatto annulli le singole identità nazionali, i confini, le differenze, in nome di un'ampia, e fin troppo debole, idea di cittadinanza universale. Lo scopo che un diritto dei popoli si propone di perseguire, è quello di descrivere i caratteri di base, i principi e le norme, su cui è auspicabile si costruisca un accordo tra i popoli. L'autonomia delle nazioni non è oggetto di discussione, nella misura in cui

le istituzioni dei singoli stati mostrino di rispettare i diritti umani fondamentali e di tutelare e promuovere le libertà dei propri cittadini. Ragionare sui popoli significa ragionare su individui che tengono all'interesse della comunità oltre che il proprio, persone da tutelare anche nel loro riconoscersi in un determinato gruppo; un atteggiamento, questo, auspicabile nelle società non liberali ma anche in quelle occidentali, come avviene nel caso di rivendicazioni da parte di minoranze, che si sentono limitate nel loro riconoscimento sociale.

D'altro canto, forse non è necessario che l'idea di popolo si identifichi con un sistema chiuso: sarebbe possibile, infatti, considerarlo una costruzione flessibile, caratterizzata da gruppi di persone che scelgono di assumere una determinata identità. Elaborando un concetto non chiuso ma comunque omogeneo, effettuando una scelta positiva, dunque sempre pronta a mutare e ad accogliere persone prima escluse dalla società, potrebbe essere possibile ragionare a partire dai popoli, in questo caso un punto di partenza e non un ostacolo.

2.2 La teoria ideale

Rawls in *Law of Peoples* adopera un'importante separazione teorico-strutturale. Questa rimarca il suo intento, già accennato, di voler proporre un modello normativo di giustizia che sia allo stesso tempo realista (si è parlato in proposito di un'utopia realista). Ponendo la sua attenzione su come realmente stanno le cose, Rawls divide la sua teoria in ideale e non ideale. Per teoria ideale s'intende un modello teorico che delinei i rapporti tra società bene-ordinate. Infatti, della società dei popoli faranno parte innanzitutto i popoli liberali (che vivono secondo principi morali, che spiega anche l'uso del termine "popolo" anziché "stato", un sentire comune ed un governo costituzionale che ne garantisce ragionevolmente gli interessi fondamentali) e i popoli "decenti" (strutturati gerarchicamente anche in modo marcato, ma nei quali i cittadini hanno possibilità di consultazione e

partecipazione alle scelte politiche, si predispongono al commercio internazionale e promuovono il dovere dell'assistenza fra i popoli in caso di necessità).

L'atteggiamento di Rawls è, dunque, espressamente pragmatico: rinuncia a definire uno schema simmetrico di attuazione, applicando la sua visione di liberalismo alla giustizia internazionale, partendo tuttavia dall'assunto, utopico ma allo stesso tempo realista, che solo grazie al progresso del dialogo internazionale sia possibile eliminare il male dell'ingiustizia politica, causa delle tragedie umane. «Rawls argues that the Law of Peoples he endorses is a realistic utopia. It is realistic because it takes account of many real conditions, by (for instance) assuming a fair amount of diversity exists in the world; not all peoples of the world do or can reasonably be made to endorse liberal principles. It is also realistic because it takes people as they actually are» (Gillian Brock, 2014, p.347). Saranno infatti regolati diversamente i rapporti tra società bene-ordinate e società facenti parte della teoria non ideale.

2.2.1 Il contratto fra popoli (liberali e decenti)

Ma quali sono i criteri secondo cui regolare i rapporti tra società bene-ordinate? La posizione originaria prevede l'indicazione di otto elementi cardine, molti mutuati da *A Theory of Justice*, altri come il rispetto dei diritti umani e il dovere di assistenza verso i popoli svantaggiati appaiono per la prima volta nella teoria dell'autore. Essi sono:

1. I popoli sono liberi e indipendenti, e la loro libertà e indipendenza devono essere rispettate dagli altri popoli.
2. I popoli sono tenuti all'osservanza dei trattati e degli impegni presi.
3. I popoli sono eguali e prendono parte agli accordi che li vincolano.
4. I popoli sono tenuti all'osservanza del dovere di non intervento.
5. I popoli hanno diritto all'autodifesa, ma non hanno alcun diritto di scatenare una guerra per ragioni diverse dall'autodifesa.

6. I popoli sono tenuti a onorare i diritti umani.
7. I popoli sono tenuti all'osservanza di certe specifiche restrizioni nella condotta in guerra.
8. I popoli hanno il dovere di assistere altri popoli che versano in condizioni sfavorevoli tali da impedire loro di avere un regime sociale e politico giusto o decente.

Si tratta tuttavia di una lista soggetta ad eccezioni: il dovere di non intervento, ad esempio, è mitigato dall'obbligo di difendere popoli da gravi violazioni di diritti umani. Il modello delineato da Rawls è sempre di tipo contrattualistico. Sarebbe limitante però considerare l'opera alla stregua di un trapianto delle prassi istituzionali delle società liberali negli altri paesi. L'idea di contratto sociale adottato dai popoli, quale strumento utile alla definizione dei caratteri fondamentali delle istituzioni internazionali, non è direttamente associabile al modello deliberativo a cui ricorrono le parti nella posizione originaria all'interno di uno Stato.

Da sottolineare un'altra importante differenza con *A Theory of Justice*: oltre ad una coscienza, i popoli non possono nemmeno avere una concezione del bene, hanno interessi di natura politica anziché ambizioni morali; i confini dei principi di giustizia sono molto più labili.

Il fine ultimo di tale *modus operandi* dei popoli è una stabilità ragionevole e non basata su equilibri di potere come vuole la concezione realista. Come una pallina su un piano inclinato, l'affermarsi di questi fattori verso un'unica direzione non potrà che fortificare essa stessa: i popoli che si formeranno sotto tali valori saranno caratterizzati da una sempre più forte attitudine discorsiva e pluralistica. Dimodoché, di regola, fra popoli liberali non vi saranno guerre.

I popoli decenti, per partecipare alla società dei popoli, devono rispettare almeno quattro requisiti. Il primo riguarda la rinuncia all'aggressività nella conduzione della politica estera; il secondo concerne la tutela di una lista abbastanza esigua di diritti umani; il terzo richiede un sistema di leggi che assicuri un'idea comune di giustizia; infine il quarto prevede dei meccanismi di partecipazione politica del popolo. «Il sistema giuridico di un

popolo gerarchico decente deve contenere una gerarchia di consultazione decente. In altri termini, la struttura di base della società deve includere una famiglia di organi rappresentativi il cui ruolo nella gerarchia consiste nel prendere parte a una procedura di consultazione prestabilita e nel badare all'idea di giustizia come bene comune» (Rawls, 2001, p. 93). Sarà il già famoso criterio della ragionevolezza, apparso nei precedenti lavori rawlsiani e traslato per *Law of Peoples* in “decenza”, a determinare la possibilità fattuale che tale inclusione avvenga: è possibile, secondo Rawls, che se non altro almeno i rappresentanti dei popoli gerarchici possano comprendere ed accettare gli otto principi del diritto dei popoli.

Ovviamente, l'inclusione nella società dei popoli dei “decenti” comporta delle difficoltà: il rispetto dei diritti umani ha un grado di possibilità troppo variabile, così come è possibile un range di concezioni del bene abbastanza distinte tra loro all'interno di regimi illiberali. Questo dilemma dipende, ancora una volta, dal differente ambito in cui ci troviamo: la dimensione nazionale implica un nucleo di istituzioni comuni, non altrettanto scontato a livello mondiale. La neutralità politica della nazione singola, non è rinvenibile infatti a livello internazionale, dove la possibile stabilità sarebbe data da fattori fortuiti e non da una scelta ragionevole(guidata da giuste ragioni) che tenga conto anche delle minoranze.

Il problema che l'estensibilità del modello alle società gerarchiche decenti pone può essere riassunto nei termini di una riflessione intorno alla tolleranza ed ai criteri idonei per una corretta valutazione del livello di giustizia di un popolo. La domanda che si pone Rawls in *Law of Peoples* è: «What are the limits of what liberal peoples should tolerate with respect to non-liberal peoples?» (Gillian Brock, 2014, p.351). Crediamo che la soglia minima di tolleranza sia costituita dal rispetto dei diritti umani. Questa, quindi, non sarà contemplata per quegli Stati (fuorilegge) che non soddisfino uno standard minimo di una loro applicazione.

Alla base di questa realistica pretesa c'è la consapevolezza che una proposta “più coraggiosa” non è forse plausibile, e comporterebbe una continua intromissione negli affari interni degli Stati non liberali. « If we reject

Rawls's way of addressing the issues, it appears the only alternative is to intervene constantly in other states' affairs, which seems unattractive and destabilizing» (Gillian Brock, 2014, p.351). L'obiettivo è di portare le società non liberali a sposare, in maniera crescente e progressiva, i principi della tradizione liberale e democratica.

Pietra angolare del ragionamento: il liberalismo non costituisce la condizione essenziale per aderire ad un diritto dei popoli, bensì rappresenta l'esito, il risultato auspicabile della condivisione di un accordo fondato su principi di giustizia politicamente ragionevoli. Entro questa prospettiva, dunque, la tolleranza è necessaria come stimolo all'avvio di un simile processo.

2.2.2 I diritti umani

I diritti umani svolgono una funzione di assoluta rilevanza nell'impianto teorico di *Law of Peoples*. Possono essere considerati il filo conduttore che lega teoria ideale e teoria non ideale. Questi, infatti, oltre ad essere il nocciolo di un ordine mondiale orientato alla giustizia, determinano anche la possibilità di far parte della società dei popoli, e conseguentemente giustificano la possibilità di intervento armato in loro tutela. «Respecting human rights is not only a core principle of political justice and legitimacy, it also assists in determining which people are well-ordered and when military intervention might be permissible» (Gillian Brock, 2014, p.346).

Peculiare, e non del tutto condivisibile, è la lista di diritti umani da salvaguardare. Limitata nel numero e limitante la sovranità statale, intende circoscrivere entro una soglia basilare i valori universalmente irrinunciabili: libertà da schiavitù, di coscienza, incolumità da genocidi ma anche diritto alla vita, alla proprietà e all'eguaglianza. Una terza via tra cosmopolitismo e realismo politico, pace e giustizia, liberalismo e multiculturalismo.

Il punto centrale rimane la concezione collettiva, secondo la quale nelle società (almeno) decenti i diritti esistono solo in quanto espressione

dell'appartenenza ad un gruppo , in quanto a farli valere è l'individuo agente nelle dinamiche di gruppo: soltanto accettando tale idea è possibile "esportare" i diritti umani. Per questo Rawls aderisce a un minimalismo che si concretizza nel considerare unicamente i diritti della Dichiarazione Universale del 1948 che vanno dall'articolo 3 al 182. Infatti, tra quelli che non considera, vi è il diritto politico di partecipare alle elezioni attraverso una procedura di libera votazione (contemplato nell'articolo 21 della Dichiarazione). Una mutilazione che il filosofo propugna in nome di una pace duratura, bene supremo da salvaguardare.

Per realizzare il suo scopo c'è bisogno di un sistema collaborativo tra i Paesi, ed i diritti umani hanno la funzione di porne le basi. «The minimum reasonable terms of cooperation are respect for those rights he includes on his basic list. Freeman points out that the "right to vote and the right to run for office, however central to democratic societies, are not necessary for social cooperation"» (Gillian Brock, 2014, p.353).

Rawls include la tutela dalle persecuzioni religiose, quindi la libera espressione religiosa, ma non la libertà dalle discriminazioni: ad esempio, sono accettabili le dinamiche elettorali del Kazanistan, dove solo i membri di alcuni gruppi religiosi possono essere eleggibili. Il filosofo, infatti, fa rientrare il Kazanistan tra le società decenti, cosa che ha scaturito non poche critiche. «Rawls believes that "something like Kazanistan is the best we can realistically – and coherently – hope for"» (Gillian Brock, 2014, p.348). Rawls opera, quindi, una sorta di distinzione: una cosa è salvaguardare la pace, altra la giustizia. «He (Rawls) aims to establish under what conditions we can secure a peaceful and stable world order, rather than one which is just» (Audard 2006, p.73).

Vista l'aspirazione all'etica che caratterizza tutta l'opera nonché l'implicita, seppur limitata, fiducia nell'animo umano ci si aspetterebbe una lista più cospicua: così facendo Rawls, per fuggire da accuse di parrocchialismo, cade nell'opposto agnosticismo, sacrificando sull'altare della pace l'agnello dei diritti umani. Con ogni probabilità è un difetto strutturale, come sottolineato dallo stesso Maffettone, dato dalla decisione di abbandonare il

cosmopolitismo per considerare soltanto i popoli: il diritto di libero pensiero di un popolo non è facilmente individuabile rispetto a quello di un individuo.

Tale esiguità può essere però giustificata appellandoci anche ad altri argomenti. Una prima difesa di questa posizione è possibile trovarla in Artibani, dove si sottolinea che lo spostamento del focus dai principi alla salvaguardia della pace non deve essere considerato un abbandono dei presupposti kantiani di tutela della dignità umana, ma un'assicurazione contro l'estendersi dell'utilizzo della guerra come strumento di difesa dei diritti umani. Al contrario di Buchanan, che nella sua strenua difesa di tali diritti apre la strada ad un quasi inevitabile scontro Occidente-Resto del Mondo, Rawls ha come obiettivo la minimizzazione del rischio di conflitto, ovviamente per quanto è possibile e, soprattutto, mantenendo una forte linea di demarcazione tra ciò che è lecito e ciò che non lo è, più che cosa è giusto e cosa non.

La più importante difesa verso questa posizione arriva da Freeman, il quale riconduce, come prima fortemente sottolineato, l'esposizione rawlsiana ad un metodo, più che a una teoria omnicomprensiva: un vademecum, per i paesi del primo mondo, di politica estera nei confronti delle nazioni disagiate.

Preme aggiungere, inoltre, che Rawls col presentare la lista tanto controversa sui diritti umani fa chiaramente riferimento ad un'elencazione non esaustiva. Il filosofo esordisce con una locuzione che lascia aperta la possibilità di inclusione di altri diritti. «Among the human rights are(...) and therefore leaves open the possibility that what he presents is not an exhaustive treatment» (Reidy 2006, p.170). Si può, inoltre, partire dal presupposto che siamo pur sempre nell'ambito di società bene-ordinate, in linea di massima (occorre sottolinearlo) esenti da pericolo di gravi violazioni.

In ultima analisi, resta da considerare il ruolo del pluralismo nella costruzione del modello di società dei popoli. Ogni società va aiutata nell'ambito dei propri principi secondo Rawls, escludendo quindi tale

ricostruzione da qualsiasi accusa di esportazione coattiva del modello liberale, considerando soprattutto il ruolo della reciprocità che non permetterebbe la creazione di posizioni dominanti. Il filosofo scriveva « Human rights, as thus understood, cannot be rejected as peculiarly liberal or special to the Western tradition. They are not politically parochial» (Rawls, 1999, p.65).

I diritti umani, nell'ottica rawlsiana, vanno letti come il primo passo per cambiare le società "non bene ordinate"; questi hanno, dunque, come primario obiettivo, quello di iniziare un processo di trasformazione all'interno di ogni governo. In tale proposito James Nickel scorge nei diritti umani le seguenti specifiche funzioni: «standards for education about good government; second, guides to suitable content for bills of rights at the national level; guides to domestic aspirations, reform, and criticism» (James Nickel, 2006, p.270).

Bisogna instaurare, affinché questo avvenga, pratiche istituzionali dialogiche tra i diversi Paesi. «Among these new practices should be the promotion of human rights: it should be a fixed concern of the foreign policy of all just and decent regimes» (Rawls, 1999, p.48). Si tratta ovviamente di un processo sul lungo periodo, che prevede la conciliazione di storia e tradizioni molto diverse tra loro su fondamenta basate su quattro pilastri: un pluralismo ragionevole, unità nella diversità, ragione pubblica, pace democratica.

Ci si è spostati, probabilmente, irrimediabilmente, verso l'utopia: Rawls infatti postula come condizione necessaria per la riuscita di tale progetto un barlume di moralità, finanche di bontà, che stentiamo a trovare in alcuni fondamentalismi contemporanei. L'alternativa a tale premessa sarebbe per l'autore, che richiama Kant, una sorta di deposizione delle armi, una resa preventiva qualora l'umanità non si dimostrasse capace di questo impercettibile ma essenziale slancio di moralità.

2.3 La teoria non ideale

Quando verranno rispettati i diritti umani ma verranno a mancare i meccanismi decisionali per il popoli si entra allora nella parte non ideale della teoria rawlsiana, con le società viventi in un regime di benevolo assolutismo. Tra le società non bene-ordinate sono compresi anche gli Stati fuorilegge e le società caratterizzate da condizioni sfavorevoli, a cui non è possibile attribuire nemmeno la tutela di alcuni diritti fondamentali.

Nella terza parte del suo saggio, il filosofo sviluppa, dunque, una teoria “non ideale” dei rapporti fra popoli: si tratta in particolare delle relazioni fra società bene-ordinate e gli altri 3 tipi, rivolgendo in particolare la sua attenzione alle società svantaggiate e agli stati fuorilegge. In particolare, le interazioni più interessanti fra questi due “mondi” riguardano l’intervento armato e l’assistenza alle nazioni deboli.

2.3.1 La guerra

Con riguardo alla prima fattispecie, ovviamente la situazione non ideale più lampante è quella della guerra, da intraprendere solo per “giusta causa”, nel rispetto dei diritti umani, dei civili e dello statuto morale dei combattenti. In particolare, è possibile per i paesi bene-ordinati muovere guerra solo in caso di emergenza suprema, vale a dire per autodifesa o per evitare una forte violazione dei diritti umani (genocidio). « The only legitimate grounds of the right to war against outlaw regimes is defense of the society of well-ordered peoples and, in grave cases of innocent persons subject to outlaw regimes and the protection of their human rights» (Rawls ,1999, p.556).

Non solo, pur con queste premesse, alle società liberali o comunque decenti viene imposto anche il modus da seguire nella conduzione delle operazioni belliche: fini pacifici, distinzione dei membri del regime dai cittadini, rispetto dei diritti umani ove possibile, manifesta enunciazione del tipo di pace che si intende perseguire, proporzionalità dei mezzi usati rispetto allo scopo da raggiungere. Alla luce di questi principi, risulta legittimo il

bombardamento alleato alla Germania nazista durante la seconda guerra mondiale; molto meno, l'uso americano della bomba atomica in Giappone sul finire dello stesso conflitto.

È forse possibile incominciare a notare, già da questo punto, una considerevole risolutezza nell'approccio di Rawls: la guerra, seppur regolata da canoni improntati al rispetto dei diritti umani, costituisce l'argomento di trattazione più ampio, più approfondito e per forza di cose quindi più "usato" nei rapporti fra popoli bene-ordinati e Stati fuorilegge. Il caso di suprema emergenza, benché sia fatto coincidere con necessità di autodifesa o contro un genocidio, lascia comunque qualche margine di interpretazione: è stata un'autodifesa la guerra in Afghanistan? E quella in Iraq? Ben poco spazio viene dato agli argomenti che potremmo definire "soft-binding": sanzioni ed embarghi sono strumenti poco considerati dalla politica rawlsiana. Tralasciando, infine, un sistema di giustizia internazionale penale, completamente assente nella trattazione.

L'opera di Rawls, in questo passaggio come in quello successivo, sui rapporti con le società svantaggiate, sembra per lo meno pervasa da un senso di sfiducia verso le istituzioni internazionali, delle quali, andando avanti nella lettura, si potrebbe dubitare della stessa esistenza; tanto marginale è la loro trattazione mentre, se non altro, hanno l'intento di mettere allo stesso tavolo, assieme ai "bene-ordinati", anche i "fuorilegge" e gli "svantaggiati".

2.3.2 Il dovere di assistenza

La seconda fattispecie, relativa al dovere di assistenza verso le società svantaggiate, mostra forse uno degli ambiti più controversi della teoria di Rawls. Ciò che ha suscitato stupore nei critici è il rifiuto di una teoria della giustizia distributiva, caratterizzante *A Theory of Justice*. «Rawls emphatically denied that the egalitarian principles that ought to guide fellow citizens in shaping their shared basic structure determine global economic

justice, and used a new version of the original position, in which representatives of entire peoples, some quite nonegalitarian, advance interests in collective self-determination, as a device for identifying the right norms» (Richard W. Miller, 2014, p. 361).

Il dovere di assistenza è espressamente previsto nei già citati otto punti del contratto sociale che secondo il filosofo deve regolare la società dei popoli. L'applicazione concreta di questo dovere è la trasposizione in ambito internazionale del "principio di giusto risparmio": un accumulo che le generazioni presenti fanno in funzione di quelle future, molto più generico della distribuzione dei vantaggi in direzione dei più svantaggiati, proprio del secondo principio di giustizia distributiva.

Le basi sulle quali l'autore poggia questa sua visione più "allegria" della redistribuzione sono due: una è data dalla natura endogena degli squilibri interni ad una nazione, anche in virtù del fatto che «non esiste società al mondo - a eccezione di casi marginali - afflitta da una penuria di risorse tale da non poter diventare una società bene ordinata, qualora fosse organizzata e governata in modo ragionevole e razionale» (Rawls, 2001, p. 144-145). L'altra premessa è data dalla empirica valutazione dei progressi fatti dai vari paesi in difficoltà, evitando che sperequazioni distributive vanifichino il merito di chi si è dimostrato più "capace". «Nella struttura di base della società dei popoli, una volta che il dovere di assistenza sia soddisfatto e tutti i popoli siano dotati di un governo liberale o decente operativo, non c'è più ragione di restringere il divario di ricchezza media fra i diversi popoli » (Rawls, 2001, p.156).

Il nocciolo della questione è che Rawls non vede il dovere di assistenza come una questione prettamente economica; gli aiuti in termini di ricchezza ad una società svantaggiata vanno forniti per l'instaurazione di istituzioni efficienti che avviino un processo autonomo di crescita :« A key premise for Rawls is that the transfer of wealth will do very little in itself for burdened societies, as what characterizes these societies is the lack of institutional capability to make use of their resources. The effective solution for these societies is not to focus first on the redistribution of wealth, or even the

reform of the global economy, but to begin with the importance of domestic institutional reform(...)The international minimum he prescribes as the target (...) is not to be measured in terms of economic development, but rather by the extent to which societies are able to protect basic rights. The accumulation of wealth is of instrumental importance only» (Huy Lloyd Williams, 2014, p.335). Da qui i primi attacchi, verso una teoria che da un lato non fornisce giustificazioni per questo doppio grado di attenzione, che potrebbe fermarsi nel momento in cui la società svantaggiata può supportare istituzioni giuste e una vita dignitosa per la sua gente, e dall'altro implicitamente ammette ingiustizie economiche su scala di rapporti internazionali.

Per Rawls i confini fra gli Stati svolgono un ruolo analogo a quello che nei rapporti fra gli individui è svolto dalla proprietà privata. I differenti popoli liberali e/o decenti sono legittimi proprietari delle loro risorse e sono legittimamente chiusi nei loro territori. Appare ormai chiaro però, che da un lato l'interdipendenza socio-economica internazionale è notevolmente aumentata negli ultimi anni, mentre dall'altro le nazioni liberali, in molti casi, hanno responsabilità dirette o indirette per le condizioni in cui versano alcuni paesi svantaggiati. Maffettone va oltre, ribadendo prima l'alto livello di cooperazione globale raggiunto, anche grazie alla creazione di istituzioni internazionali, e sottolineando poi come soggetti parlanti nel dialogo internazionale siano ormai anche i singoli individui ed i gruppi, in forza della legittimazione che da questi arriva al potere politico.

Quale sia poi il rapporto tra riconoscimento di appartenenza ad una struttura di base e la redistribuzione può essere spiegato grazie a due concezioni, una associativa ed una allocativa. Rawls fa propria la prima posizione, vale a dire che per godere di una redistribuzione occorre appartenere alla stessa struttura di base, giustificando così i limiti di assistenza ai popoli svantaggiati. Secondo Maffettone però così facendo si esula eccessivamente dalla realtà fattuale: oggi i rapporti fra nazioni sono “la regola e non l'eccezione”, e, d'altro canto, pur ammettendo una concezione associativa della redistribuzione, il cambiamento dei confini tradizionali dello Stato-

nazione ne sbiadisce fortemente i margini d'azione .

Il difetto principale di questa teoria sta quindi nell'eccessivo "legalismo", subordinando l'etica alla politica in maniera eccessiva. del potere legislativo, il rispetto e il riconoscimento altrui.

3° CAPITOLO: UN MONDO LIBERALE: IL MODELLO DI GOVERNANCE DI MAFFETTONE

Introduzione

In questo terzo capitolo passeremo da Rawls a Maffettone, esponendo il suo pensiero in relazione alla creazione di un modello di governance globale. Nel primo paragrafo analizzeremo gli interrogativi a cui il modello normativo dovrà rispondere e forniremo, allo stesso tempo, i necessari strumenti intellettuali per una loro corretta comprensione.

Nel particolare, affronteremo gli effetti della globalizzazione che hanno trasformato il modo di concepire le relazioni internazionali. Un processo che incontra non poche resistenze, soprattutto dalle diverse tradizioni. Prenderemo, dunque, in considerazione il “problema” del pluralismo culturale nella formulazione di tale teoria .

Nel secondo paragrafo specificheremo il modello con proposte concrete. Queste riguardano soprattutto la tutela delle libertà e il raggiungimento di una distribuzione della ricchezza più equa a livello globale. Ci riferiamo ,quindi, ai diritti umani e ad una nuova idea di sviluppo sostenibile.

3.1 Un Modello di governance globale

In un mondo sempre più globalizzato è possibile ipotizzare un modello di governance globale? Questa è la domanda che si pone Maffettone e la risposta è positiva, ma è un’impresa ardua che deve tener conto di molti fattori. L’attenzione è, dunque, sempre rivolta a principi etici che possano, se non cambiare il mondo, iniziare un processo che sensibilizzi la coscienza dei soggetti che operano all’interno del contesto internazionale.

La teoria normativa alle spalle di questo coraggioso tentativo, è sempre la

dottrina liberal-democratica, ampiamente rivisitata alla luce degli effetti che la globalizzazione causa. La sfida è quella di combinare l'intento normativo, su cui sfondo c'è il liberalismo critico già ampiamente trattato, con la consapevolezza di non trovarci più all'interno di uno Stato. La proposta non escluderà inoltre, fornendo all'inizio strumenti intellettuali, le difficoltà culturali nell'ipotizzare un assetto istituzionale accettabile da tutti. Per dirla più in generale, si tratta di unire in un unico paradigma liberalismo (o meglio principi liberali) e globalizzazione (intesa come fonte di problemi).

La globalizzazione ha messo in atto un processo di trasformazione su vasta scala, che riguarda ognuno di noi. Grazie allo sviluppo della tecnologia, il globo non è mai stato così interconnesso. Questo concerne non solo la crescente interdipendenza nelle relazioni economiche, ma anche l'interazione sociale e politica tra organizzazioni ed individui dell'intero mondo. Tuttavia, se opportunamente incanalata, la globalizzazione può passare da malattia a cura. «Se viene gestita con saggezza, la globalizzazione porterà ad un progresso senza precedenti, in termini di creazione di più numerosi posti di lavoro e di migliore qualità per tutti, e potrà contribuire in modo significativo alla riduzione della povertà nel mondo » (Juan Somalia,2012).

Il rapporto della Commissione mondiale sulla dimensione sociale della globalizzazione del 2004, ha delineato dei principi guida per la strada verso una giusta globalizzazione. Si tratta di combinare iniziative legate ai singoli Stati con iniziative di stampo globale. Più nello specifico si tratta di intervenire con un certo impeto in molte campi del contesto internazionale. Proponiamo qui quelli che sono i punti salienti di tale rapporto: bisogna soddisfare le aspirazioni degli individui per quanto concerne i loro diritti, identità culturale, e il coinvolgimento delle comunità locali nelle quali essi vivono; lo Stato deve saper gestire il processo di globalizzazione, assicurando attraverso politiche economiche, stabilità e benessere ai suoi cittadini; deve essere garantita la tutela ambientale; i mercati devono essere equi e produttivi; deve esserci equa eguaglianza di opportunità per tutti i paesi, tenendo conto delle differenze culturali, economiche e degli specifici

bisogni di ognuno di questi; urge un sistema delle Nazioni Unite più efficace, poiché serve un'organizzazione internazionale che si ponga come coordinatrice politica degli effetti della globalizzazione. Si tratta di un'elencazione non esaustiva, che permette però di comprendere quanto sforzo sia necessario per avviare un progetto simile.

Nel seguito, attraverso la teoria di Maffettone che presentiamo, analizziamo le difficoltà che tali obiettivi incontrano. La prima deriva dal fatto che la globalizzazione è vista come un'esportazione coattiva di principi occidentali, incontrando sul cammino di affermazione innumerevoli resistenze. Perlopiù queste provengono da contesti culturali, che anziché essere partecipi del processo, ne risultano vittime. «Il termine glocalismo riproduce con qualche efficacia proprio il contrasto di base tra il procedere più o meno automatico delle grandi autostrade economiche, finanziarie e tecnologiche da un lato, e le simmetriche resistenze culturali, tradizionali e istituzionali dall'altro» (Maffettone, 2006, p.36).

Si evince come il *modus operandi* internazionale vigente non soddisfi un ordine mondiale stabile, né dal punto di vista pratico, né dal punto di vista morale. La stabilità è oggi assicurata, riprendendo le parole di Ikenberry nel suo saggio *Dopo la vittoria*, da un ordine costituzionale in cui gli Stati Uniti svolgono il ruolo di stato guida. Mi sembra, chiaramente, una formula diplomatica per affermare una quasi incontrastata egemonia degli Stati Uniti nel contesto internazionale.

Questo modello di governance globale nasce anche come critica ad alcune visioni dell'ordine mondiale, quali quelle del realismo politico e del cosmopolitismo. Queste, in differenti modi, non tengono conto di un nuovo vento, ossia dell'enorme portata rivoluzionaria della globalizzazione.

Uno degli effetti di questo fenomeno senza dubbio più rilevanti, è l'erosione parziale della sovranità statale. La visione westfalica delle relazioni internazionali, che vede gli Stati come attori principali, viene abbandonata per far spazio ad una nuova struttura di base, non ancora pienamente realizzata, caratterizzata da un'interdipendenza economica e non solo, che coinvolge una pluralità ancora indistinta di attori internazionali. Saranno

questi i destinatari, e allo stesso tempo protagonisti, del modello teorico-politico in analisi. Sarà la loro continua interazione a generare speranza nel poterlo attuare.

« La nostra esperienza ha dimostrato il valore e la forza del dialogo come strumento di cambiamento. Ascoltando pazientemente e rispettosamente i diversi punti di vista e i diversi interessi, abbiamo trovato un terreno comune. Siamo stati motivati dalla consapevolezza che era estremamente urgente un'azione volta a rendere la globalizzazione un processo giusto e inclusivo. Questo potrà avvenire in futuro solo attraverso accordi che coinvolgano diversi attori su un piano d'azione comune. Siamo convinti che la nostra esperienza può e dovrebbe essere replicata su vasta scala, ampliando lo spazio di dialogo inteso a costruire un consenso per le azioni da perseguire» (*Rapporto della Commissione mondiale sulla dimensione sociale della globalizzazione, 2004*).

3.1.1 Una ragione pubblica internazionale

Già in *Political Liberalism* Rawls aveva utilizzato la nozione di ragione pubblica (o pratica) per giustificare i suoi principi liberali. Anche se già trattata, riprendiamo brevemente il ragionamento. La ragione pubblica rawlsiana è lo spazio in cui, all'interno di uno Stato, cittadini ragionevoli che hanno proprie visioni concernenti il bene ed il giusto, s'incontrano per trovare un accordo politico, basato su buone ragioni (stabilità, pluralismo, ecc.).«La ragione pubblica, così intesa, presuppone una sorta di filtro tra le motivazioni profonde e quelle effettivamente presentabili nella sfera pubblica» (Maffettone, 2006, p.56). La ragione pubblica è dialogo, è allo stesso tempo conflitto e consenso.

Maffettone intende applicare il medesimo ragionamento in un contesto totalmente differente, quello internazionale. Qui, ancor più che in uno Stato, i motivi del disaccordo sono lampanti. I diversi modi di intendere il giusto sono enfatizzati dai diversi sfondi culturali, cui queste visioni appartengono.

E' dire che prima di trovare un accordo politico, bisogna spianare la strada comprendendo le difficoltà legate alle differenti culture. Il compito è sicuramente più difficile, ma non impossibile. Eventi come l'11 settembre sembrerebbero suggerirci il contrario. Maffettone valuta il terrorismo come una rottura semantica. Per rottura semantica s'intende l'impossibilità al dialogo, dovuta al prevalere della violenza come mezzo risolutore del conflitto. Violenza dunque contrapposta a ragione pubblica. Violenza, non intesa solo come fisica, ma come indisponibilità al dialogo.

Qual è il modo per interrompere la violenza? Qual è il modo per cominciare a parlare? Dopo l'intera trattazione riconosciamo che esiste un luogo, o meglio un mezzo, per rendere la violenza costruttiva. Sempre se siamo amanti del pluralismo, e suppongo di sì, non si può obiettare su ciò che ogni cultura ha di giusto o sbagliato, o meglio una critica può solo essere indiretta. Ciò che intendiamo prendere in considerazione è la forma politica dello stato, privilegiando quella liberal-democratica. Pensiamo che solo tra governi democratici il conflitto può essere normativizzato e reso costruttivo. Una cultura può essere criticata solo indirettamente, come ostacolo all'affermazione della liberal-democrazia.

Maffettone, superando e conservando Rawls, propone dunque un'analogia domestica del concetto di ragione pubblica, pur consapevole dei problemi diversi che questa comporta. In primis quello della diversità culturale.

3.1.2 Integrazione pluralistica dal basso

L'ordine mondiale, così concepito, deve essere caratterizzato da alcuni principi liberali da affermare in governi democratici. Sorge qui un problema. Come comportarsi quando tali principi confliggono con le diverse tradizioni culturali? Possiamo adoperare infiniti casi che sottolineano tale contrasto.

Miriam Mafai, col suo articolo sulla Repubblica "La guerra del chador", ne presenta un esempio. La questione nello specifico riguarda l'utilizzo del

chador (il velo per le donne islamiche) nelle scuole pubbliche francesi. Tre ragazze musulmane pretendevano di indossare il velo anche durante le lezioni. Ciò solleva due problemi morali. Il primo riguarda il principio di laicità nelle scuole francesi, il secondo l'eguaglianza di tutti gli studenti. Il fatto è che per anni il chador è stato l'emblema delle condizioni di arretratezza delle donne musulmane ed arabe. Ma un diniego di una scelta autonoma, in questo caso, rappresenta una discriminazione o un tentativo di tutela? Una risposta ad interrogativi simili non è facile. Ciò che a noi interessa sottolineare in questa sede, è che contrasti tra tradizioni e “nostri principi” sono sempre più ricorrenti.

Bisogna quindi arrendersi davanti alle diversità? Maffettone in questo senso è ottimista, e noi proviamo ad esserlo. Il punto è che il modello normativo proposto è, se non utopico, quantomeno difficile da attuare. Allo stesso tempo, se mai una strada per un ordine mondiale più egualitario verrà intrapresa, questa teoria è quanto di più prezioso abbiamo in possesso per indirizzare tale processo. Non ci arrendiamo dunque. E non lo facciamo esponendo il nocciolo del ragionamento.

L'idea è che principi trasversali a tutte le culture non debbano essere imposti esportando la liberal-democrazia occidentale. Altresì, ricercare il seme in ogni cultura, che possa generare simili pratiche, è il nostro dictat morale. Secondo tale impostazione, che Maffettone nomina *integrazione pluralistica dal basso*, è possibile ricercare specificità in ogni cultura tali da poter avviare un processo di convergenza su alcuni valori imprescindibili.

« La fondamentale idea filosofica alla base dell'integrazione pluralistica dal basso prevede un duplice livello di appartenenza e fedeltà da parte di ogni individuo. A livello etico e metafisico, ognuno mantiene la propria tradizionale prospettiva culturale e religiosa; al tempo stesso, però, a livello politico ciascuno opta per un approccio che converga con quello degli altri membri della comunità internazionale, attraverso la progressiva affermazione di una sorta di “overlapping consensus” multiculturale» (Maffettone, 2006, p.121-122).

Attraverso l'utilizzo della ragione pubblica bisogna avviare un dialogo

centro-periferia che permetta una simile operazione. E' un modello che non va imposto dall'alto verso il basso, altresì viene definito bottom up, che va dal basso verso l'alto. Un'impronta fortemente occidentale di tali principi sembrerebbe mettere in crisi la proposta teorica. Il fatto che l'Occidente sia posto in una posizione di supremazia è innegabile, e che le altre culture debbano compiere passi verso di noi pure. Tuttavia ricordiamo l'intento, allo stesso tempo pratico e normativo, che il modello presuppone.

Una comprensione della diversità culturale è il primo mattone per costruire il "nostro edificio liberale". Evitare un'ignoranza diffusa sulle culture, del tipo identificare islam e terrorismo, è un passo ancora precedente. Maffettone, nel suo excursus sulla cultura islamica, sottolinea come all'interno dell'islam ci siano possibili "spunti liberali", e che quindi l'islam non è solo fondamentalismo. Tuttavia le differenze sono altrettanto evidenti; queste rimandano soprattutto al fatto che la religione islamica ha un ruolo anche politico.

L'integrazione pluralistica dal basso, oltre alla comprensione del diverso e dell'uguale tra differenti culture, presuppone un'iniziale instaurazione di pratiche dialogiche, un modus operandi che nel perpetuarsi renderà più facile rintracciare le analogie.

A sostegno di tale proposta normativa, si può aggiungere l'elemento della dispersione della sovranità. Tanti piccoli micropoteri possono favorire, senza dubbio, un dialogo pluridimensionale che non limiti i rapporti ai singoli Stati, concentrati eccessivamente su logiche di potere. L'arena internazionale vede ormai partecipare, escludendo casi ancora più complessi come l'Unione Europea, tante organizzazioni internazionali e regionali che agiscono in tutti i campi della sfera pubblica. Le Nazioni Unite stesse, seppur non ancora sufficientemente organizzate ed in parte dipendenti dalle decisioni dei singoli Stati, rappresentano l'esempio più chiaro di questa limitazione della sovranità.

3.2 Libertà ed eguaglianza in chiave identitaria

Tutta la trattazione ha messo al centro i concetti di libertà ed eguaglianza. I principi di giustizia rawlsiani non sono altro che una messa in pratica elegante e coerente di questi due valori. Maffettone sostiene, dunque, che il liberalismo, anche a livello internazionale, debba fondarsi sulle medesime basi.

Ma cosa cambia trasferendosi dallo Stato al mondo? Tutto potremmo rispondere, o forse poco. Nell'arena internazionale al duo libertà ed uguaglianza, si aggiunge un altro valore(sì, per noi è un valore), quello dell'identità. Anche se considerato un valore, sulla stregua del fatto che il pluralismo è bene, l'identità pone un freno strutturale all'affermazione di principi liberali ed egualitari. Abbiamo già capito dove vogliamo andare a parare. L'esistenza di diversi processi di identificazione rende quanto mai complicata la concreta applicazione di principi liberal-democratici. Si attribuisce un'importanza filosofica anche alle specificità culturali, che mitigano, trasformano e interiorizzano, una possibile reale attuazione della liberal-democrazia. Possiamo comunque aggiungere, che il binomio libertà-uguaglianza pone a sua volta limiti a nuovi processi di identificazione, presupponendone la conformità.

Con le “categorie mondiali” di libertà ed uguaglianza, ci riferiamo rispettivamente alla tutela di alcuni diritti umani fondamentali e ad un progresso economico che tenga conto delle enormi disparità tra paesi ricchi e poveri. Un modello di governance globale realizzabile, deve mirare ad una soluzione che combini questi tre elementi. Molte proposte hanno fallito repentinamente, per il reputare l'uno o altro fattore predominante rispetto agli altri. Siamo al cospetto di un modello complesso, dove identità, uguaglianza e libertà non devono solo sovrapporsi di volta in volta, ma fondersi in' unica amalgama.

Si mirerà ad una distribuzione della ricchezza in modo egualitario, concentrando tali sforzi sulla sostenibilità economica delle culture non occidentali. E' ragionevole pensare, per dirla con un eufemismo, che discorsi riguardanti principi, liberali o non, siano del tutto superflui quando “manca il pane”(e in molti paesi manca). Verranno altresì stabiliti alcuni

diritti fondamentali a tutela dell'individuo e delle collettività, cercando una coerenza con le culture che non condividono un retroterra simile all'occidentale, dunque apparentemente non conforme a tali valori. L'identità, dunque, come motore di ricerca di una stabilità mondiale.

In un progetto simile pragmatismo e normativismo vengono coerentemente connessi. La parte normativa mira alla creazione di un assetto istituzionale mondiale imperniato su libertà ed uguaglianza, grazie alla mediazione degli attori politici in campo; la parte pragmatica vede l'assetto mondiale esistente, come frutto di un contesto storico dove le differenze culturali, economiche e politiche sono abissali.

Abbiamo terminato il precedente paragrafo soffermandoci sulla pluralità di agenti istituzionali che agiscono a livello internazionale. È importante capire, dunque, che tale modello normativo consista in qualche modo in un percorso indicativo reale, da mostrare proprio ai protagonisti dell'ordine mondiale. Uno sviluppo sostenibile dipenderà, se non esclusivamente, da un cambiamento comportamentale delle imprese, e da un'influenza benevola di organizzazioni non governative. Maffettone non crede, infatti, alla potenza dirompente del mercato, come forza incontrastabile e imprevedibile. Sulla stessa scia, un dialogo tra diverse culture potrà essere realizzato solo attraverso la mediazione di organizzazioni competenti, capaci di trovare quella via comune, caratterizzata da religione, politica e tradizione, che necessariamente va presa.

Siamo al cospetto di un mutato scenario internazionale, e i tempi probabilmente non sono ancora maturi, ma “mettere pressione” è un giusto inizio.

3.2.1 Principi di libertà nell'area internazionale: i diritti umani

Alla luce di quanto finora trattato, procediamo con la disamina del nucleo di una teoria di giustizia internazionale. Una priorità del giusto è rintracciabile, infatti, con la scoperta di valori validi universalmente: i diritti umani.

L'aggettivo "universale" apre la porta a tante critiche. Su tutte emergono quelle provenienti dal relativismo culturale. Abbiamo già accennato al fatto che principi validi a livello mondiale, potrebbero facilmente entrare in conflitto con le diversità culturali. Questa, in sintesi, è la tesi del relativismo culturale. Il nostro intento etico-politico permette almeno il tentativo di superare questa *impasse*.

Maffettone, nella costruzione del suo modello normativo, esporta quasi in toto la struttura teorica di *Political Liberalism*. Si parla in proposito di *analogia domestica*. Si ipotizza, in breve, che il mondo sia la stessa cosa dello Stato, e che le differenze culturali possono essere trattate come diverse visioni del giusto. L'idea, già affermata, è quella di un'integrazione pluralistica dal basso che giunga ad un *overlapping consensus* multiculturale. Si tratta, come ricordiamo, di un accordo politico per "buone ragioni", coadiuvato stavolta dalle diverse specificità culturali. « Questa interpretazione, presuppone l'esistenza attuale di una comunità internazionale, che abbia significato politico e valore morale almeno in parte indipendenti rispetto a quelli degli Stati o dei popoli che ne fanno parte...il livello politico non sostituisce quello profondo delle differenze culturali,(...)piuttosto lo integra» (Maffettone, 2006, p.128) .

Un'analogia domestica, per così dire completa, non può essere però adoperata. In Rawls il potere coercitivo del governo assicurava attraverso leggi coerenti, dopo il raggiungimento etico-politico di un accordo tra cittadini , il rispetto di tale intesa. Qui non c'è la stessa fortuna. Manca un governo mondiale che garantisca il rispetto politico di principi morali.

Nonostante ciò, i diritti umani pretendono un'auto-applicazione scevra da influenze legali statali. Questi, infatti, agiscono ad una doppia velocità. In quanto principi morali necessitano di una giustificazione morale universale; in quanto principi necessari di una concreta attuazione, dovranno farsi largo nelle istituzioni specifiche di ogni cultura. È di questa duplice natura dei diritti umani che la proposta teorica deve tener conto. Bisogna, specificando, trovare una giustificazione che inglobi sia il punto di vista morale, sia la natura empirica dei diritti umani, senza mai sbilanciarsi a favore di un solo

punto di vista. Ci teniamo ancora una volta a sottolineare, che non qualsiasi tipo di giustificazione morale è adeguata, ma che solo quella liberale può soddisfare queste esigenze normative. Questa riesce a coniugare, in una terza via, problemi legati al relativismo culturale e prerogative universalistiche.

La tesi di Maffettone esce rinforzata dalle critiche a cui vanno incontro le altre teorie sui diritti umani. Lo stesso Rawls, non è stato del tutto capace a trovare una strada per una giustificazione coerente. In *Law of Peoples*, abbiamo visto come egli presupponesse un consenso ideale su un numero limitato di diritti umani, attraverso l'espedito della posizione originaria. Se all'interno di uno Stato un'operazione simile era teoricamente plausibile, nella scena internazionale un nucleo stabile e definito di principi non può essere a priori adottato. Il problema del relativismo è in qualche modo aggirato, ma non realmente affrontato. Ci risulta, anche a livello ideale, improbabile che diverse tradizioni si accordino definitivamente su un pacchetto di principi liberali.

È comunque da chiarire, che anche il relativismo culturale, pur ponendosi come ostacolo non facilmente superabile, s'impantana in alcune buche e non riesce ad uscirne. In questa ottica le differenze culturali sono sabbie mobili, in cui ogni avventuroso tentativo teorico è destinato a restare bloccato. È davvero così? Le tradizioni culturali sono davvero un campo così ostico ed impenetrabile? Rispondiamo, a questo punto, che siamo curiosi di vedere cosa c'è sotto e permettiamo che le sabbie mobili ci risucchino completamente. A parte la metafora surreale, di chiara ispirazione Disney, Maffettone crede che le culture non siano davvero così compatte come il relativismo vuole farci credere. Un potenziale di critica, e dunque di cambiamento, è presente in tutte le tradizioni culturali (abbiamo accennato ad un islam liberale). La convergenza a livello mondiale, su questioni etico-politiche-istituzionali riguardanti i diritti umani, sembra sostenere la permeabilità delle culture anche non occidentali.

Detto questo, possiamo procedere verso la conclusione del nostro ragionamento. Rawls ci soccorre ancora una volta, e lo fa riproponendoci la

differenza tra giustificazione e legittimazione, già vista in *Political Liberalism*. Ovviamente qui i due concetti si caricano di connotazioni diverse. «La legittimazione dipende da un punto di vista interno al processo esaminato(...)ha un aspetto tipicamente empirico e procede bottom up. La giustificazione dipende da un punto di vista esterno al processo esaminato, è di natura intrinsecamente teorica e procede top down(...)la legittimazione funziona come una sorta di verifica interno al sistema(...)la giustificazione, invece, valuta dall'esterno i risultati ottenuti dalla procedura» (Maffettone , 2006, p.167).

La giustificazione ci permette di soddisfare la necessità, prima affermata, di una giustificazione universalistica dei diritti umani. La legittimazione, invece, quella di ovviare al problema posto dal relativismo culturale. La prima si basa sulla creazione di diritti che permettano un dialogo interculturale equo. Rimandiamo, in qualche modo, sempre ad una concezione metafisica del liberalismo, che presuppone un noi morale che porterà alla convergenza su questioni morali attraverso condizioni dialogiche stabilite.

Non siamo ancora entrati nelle specificità culturali, ma abbiamo posto solo le condizioni etiche e giuridiche per la realizzazione della ragione pubblica internazionale. La legittimazione, invece, agirà internamente alle diverse culture, trovando spazio nello specifico assetto istituzionale. In altre parole, l'avvio di uno scambio continuo tra culture in materia dei diritti umani (reso possibile dalla giustificazione metafisica del liberalismo), porterà a ridiscutere gli assetti istituzionali interni, trasformandoli, nella misura possibile, per un adeguamento ai diritti umani. Questi non saranno un blocco unitario e minimale, ma saranno una dottrina multiforme e tentacolare , che avrà specificità all'interno di ogni diversa cultura.

Aprirei, a questo punto, una breve parentesi, anche per un confronto con la teoria non ideale di Rawls, sulla tutela effettiva dei diritti umani qualora questi venissero violati. Parliamo in breve dell'intervento umanitario. L'intervento umanitario risulta, nell'ambito delle teorie sulla guerra giusta, un caso assai particolare. Viene definito in proposito caso obliquo, dove per

questo non s'intende il semplice attacco di uno Stato ad un altro che si difende (situazione bivalente), bensì si fa riferimento a situazioni più disparate, che vanno dalla lotta al terrorismo al caso del salvataggio.

Alla luce di quanto appena visto, è già molto complicata un'attuazione concreta della teoria sui diritti umani; un discorso sulla possibilità di intervento, corrisposto ad una loro violazione, va rimesso soprattutto alla prassi internazionale che è ricca di casi appropriati. La difficoltà teorica derivante dalla possibilità di intervento umanitario, una volta accettata la base comune dei diritti umani, deriva dal fatto che non si può automaticamente stabilire chi abbia il diritto di farlo.

Come già detto, un governo ed una costituzione internazionali non ci sono ed il Consiglio di Sicurezza appare troppo in balia dei poteri forti. Come accennato si rimanda tutto alla valutazione del contesto specifico, richiamando in ballo il concetto di legittimazione. Questo presuppone una sorta di consenso etico sulle questioni procedurali. Stabilire chi debba intervenire, una volta appurata la giusta causa, sarà stabilito da parametri formali legittimati quali esclusione di auto-interesse dello Stato che interviene, impossibilità di risoluzioni alternative, gravità della violazione, urgenza, proporzionalità dei mezzi utilizzati.

Per comprendere meglio quanto appena detto, accenniamo brevemente al caso dell'intervento degli Stati Uniti nello Stato di Panama. Senza entrare nel merito della vicenda, anche se per una corretta analisi del diritto internazionale i fatti sono essenziali, vorrei sottolineare le motivazioni per cui tale intervento fu qualificato dall'Assemblea Generale come aggressione e non come umanitario. Gli Stati Uniti intervennero militarmente, violando il territorio panamense, appellandosi a tutto fuorché alla tutela dei diritti umani (dove probabilmente un simile richiamo avrebbe reso legittimo l'uso della forza). Tutti i criteri prima enunciati (proporzionalità, esclusione dell'interesse, ecc.) sono stati violati dallo Stato aggressore, non rendendo plausibile la legittimazione dell'uso della forza.

3.2.2 Il problema di eguaglianza nel mondo: un'idea di sviluppo sostenibile

La teoria di giustizia di Rawls, insieme ad altre, hanno provocato la trasformazione del concetto di sviluppo sostenibile. Se prima aveva carica antisistema e mirava soprattutto alla tutela ambientale, adesso per sviluppo sostenibile s'intende, più genericamente, una distribuzione egualitaria in termini di progresso economico. «Si può sostenere che il progetto complessivo di uno sviluppo sostenibile includa l'efficienza economica e l'equità sociale » (Maffettone, 2006, p.181). Rawls in *Law of Peoples* si accontentava di un dovere di assistenza alle società svantaggiate che assicurasse una soglia minima di sopravvivenza. Una posizione minimale siffatta, come più volte sottolineato, è da inquadrare in un contesto internazionale da lui considerato ancora troppo disomogeneo.

Il tentativo di Maffettone è senz'altro più coraggioso. Noi crediamo che i tempi siano adesso più maturi (forse ancora non abbastanza), mutati in virtù di un mondo "globalizzato".

L'idea di sviluppo sostenibile arriva, dunque, ad inglobare molteplici aspetti che vanno dall'economia alla politica, dall'ecologia alla tecnologia. Un'idea implicita allo sviluppo sostenibile, è quella di assicurare alle generazioni future un'eguale fruizione di beni primari(dove includiamo sia quelli naturali che quelli materiali).

Siccome lo sfondo teorico su cui poggia l'idea di sviluppo sostenibile, è quello liberaldemocratico, prediligiamo una visione di quest'ultimo diversa dalle altre. Questa versione chiede sacrifici ad ogni singolo individuo nella formazione delle scelte, e nei panni di consumatore e in quelli da produttore (basandoci sull'adesione al liberalismo critico).Una svolta comportamentale è richiesta a tutti gli operatori internazionali.

Se prendiamo in seria considerazione(e credo debba esser fatto) che esiste una disparità economica abissale tra paesi del Primo mondo e quelli del Terzo, sorge la necessità, per la giustificazione etico-politica dell'intero sistema mondo, che organizzazioni internazionali ed imprese economiche orientino il loro lavoro verso il raggiungimento di un equilibrio tra equità,

efficienza ed ecologia.

È però soprattutto al sistema di produzione capitalistico che Maffettone rivolge le principali critiche. Non è una critica anti-sistemica di stampo marxista, bensì la consapevolezza che così come agisce il capitalismo non è considerabile moralmente giusto. Urge modificare il *modus operandi* capitalistico, rendendolo compatibile con una distribuzione mondiale più equa. Maffettone sostiene che solo un “capitalismo socialdemocratico” può soddisfare tale esigenza. Tale formula sembrerebbe un ossimoro, ma procedendo con la disamina chiariremo come una proposta del genere sia del tutto plausibile.

Un capitalismo basato su principi socialdemocratici, mira a combinare opportunamente sviluppo, sostenibilità ambientale ed eguaglianza. Fino a prova contraria, il capitalismo risulta essere attualmente l'unico sistema produttivo in campo, e la speranza di renderlo più giusto è del tutto legittima.

I contrasti tra principi morali ed economia sono stati al centro della cosiddetta etica degli affari. Questa fa della sua ragione d'essere una critica all'intero sistema economico, basata sulla mancanza di responsabilità sociale degli attori al suo interno. Le imprese, nella visione economica odierna di stampo neoliberista, hanno come unico criterio di efficienza la massimizzazione del profitto. S'intende come, in un'ottica di un capitalismo diverso, questo unico parametro di giudizio non può bastare.

L'etica degli affari, muovendosi in tal direzione, fa propria la *stakeholder analysis*. Questo modello analitico orienta le scelte di un'impresa verso la soddisfazione di tutti gli “interlocutori rilevanti”, dove per questi s'intende non solo chi mira al guadagno, ma anche chi per altre ragioni, ecologiche ad esempio, nutra legittime aspettative circa il lavoro della suddetta impresa.

Si può ipotizzare a questo punto un contratto sociale tra imprese e stakeholders. Un approccio contrattualistico della business ethics è stato favorito soprattutto dall'opera rawlsiana. Ma quali termini specifici deve possedere questo contratto? «Le imprese esistono per accrescere il benessere sociale attraverso la soddisfazione degli interessi del consumatore e del

lavoratore, in modo tale da sfruttare i vantaggi e minimizzare gli svantaggi (derivanti dalla esistenza delle organizzazioni produttive). Il riferimento al contratto sociale fornisce quindi un criterio normativo per misurare, da una prospettiva morale, la performance delle imprese, nel senso che quando tali organizzazioni soddisfano i termini del contratto esse hanno operato bene. Quando esse non li soddisfano, allora la società è moralmente giustificata a biasimarle. Pertanto, nel caso in cui le organizzazioni economiche abbiano violato i termini del contratto sociale, esse devono emendarsi, oppure rassegnarsi a perdere il diritto morale di esistere» (Emilio D’Orazio, 2003, p.19). Si percepisce subito come l’attenzione si sia spostata molto sul piano morale.

Maffettone ritiene, tuttavia, che una giustificazione del capitalismo, anche nell’ottica dell’etica degli affari, non possa facilmente avvenire. Il capitalismo, come economia di mercato, non può essere a priori giustificato poiché esso stesso deve porre necessarie condizioni affinché una prospettiva morale possa sorgere. Una legittimazione, dunque, risulta più plausibile. Una legittimazione data da attori economici, consumatori in primis, ad un capitalismo socialdemocratico. Si può ipotizzare anche qui un “overlapping consensus economico”, con il quale intendo una convergenza da parte dei consumatori, attraverso sistemi di incentivi, nel mutare le proprie preferenze d’acquisto su prodotti compatibili con la sostenibilità.

Solo una prassi simile può rendere ipotizzabile un’autentica giustificazione del capitalismo.

CONCLUSIONI

Ripercorrendo a grandi linee tutta la composizione, possiamo notare come il liberalismo a la Rawls ci ponga di fronte ad un essenziale domanda: si tratta “solo di filosofia” o il percorso delineato può essere davvero intrapreso?

Ci è sembrato, sin da *A Theory of Justice*, di oscillare tra utopia e realtà, tra buone intenzioni e impraticabilità. D'altronde proprio un interesse rinnovato verso il realismo, sia nel senso politico che nel senso più comune, ha di fatto cambiato l'approccio filosofico del nostro autore. Ci è sembrato, invero, di scorgere nei due principi di giustizia un'autenticità non più rintracciabile nelle seguenti opere. La priorità delle libertà, l'equa eguaglianza di opportunità, il principio di differenza riflettono l'animo egualitario di Rawls. Parliamo di una visione social-liberal-democratica attenta ai bisogni come alle diversità. Se però, parafrasando Rawls, non tutti la pensiamo allo stesso modo, una società dovrà necessariamente guardare altrove per cercare un suo assetto stabile ma allo stesso tempo giusto.

Il nostro altrove presuppone una sorta di liberalismo metafisico. Ed è qui, a nostro avviso, che bisogna convergere gli sforzi di tutti noi. Nel liberalismo metafisico qualsiasi visione del mondo, purché ragionevole, è ben voluta o ancor di più incoraggiata. Far valere le proprie convinzioni, nel rispetto di quelle degli altri, è un diritto che va concesso inderogabilmente. Il gioco democratico, basato su principi liberali quali libertà di pensiero, diritto di proprietà, eguaglianza di opportunità, assume un valore etico di straordinario spessore.

Il liberalismo critico rawlsiano ci fornisce la possibilità di rivalutare le scelte dei cittadini alla luce del loro contesto di appartenenza. Con ciò voglio dire che è importante capire come un'interesse a questioni etiche vada dato per riformulare principi liberali, che garantiscano l'efficacia della democrazia, che siano adatti a ciascuna delle società. “A ciascuno secondo i suoi

bisogni” affermerebbe Marx. Noi adottiamo questa famosa citazione adattandola a “a ciascuno secondo la sua storia”. Questo è in sintesi il ragionamento alla base del nostro liberalismo.

Spostandoci dallo Stato al mondo il ragionamento non cambia, diventa solo più complesso. Abbiamo visto come Rawls sia apparso, in questo caso, troppo pragmatico e non attento al processo di globalizzazione in corso. Queste carenze strutturali hanno portato ad una teoria monca per alcuni versi. Le differenze tra i Paesi appaiono agl’occhi di Rawls, secondo alcuni studiosi giustamente, insuperabili per tentare un approccio più coraggioso. Pace e stabilità mondiale salgono in auge nel modello proposto, anche a discapito di “un’autentica giustizia”.

Qui subentra la teoria di Maffettone che parte da una domanda provocatoria: « come si potrebbe spiegare a un abitante del Ruanda che deve limitare il ragionamento basato sulla posizione originaria perché non c’entra con la sua povertà, e che invece lui è stato solo sfortunato a non nascere altrove, magari negli Stati Uniti?» (Maffettone, 2006, p. 200).

Da quest’interrogativo ,come emerge dall’elaborato, ne scaturisce una proposta più accostabile alla concezione rawlsiana della giustizia statale che a quella di *Law of Peoples*. Le difficoltà nell’affermare il valore dei diritti umani ed un’idea di sviluppo sostenibile, derivanti rispettivamente dalle diversità culturali e dalla spropositata diseguaglianza nella distribuzione della ricchezza tra i diversi Paesi, sono state affrontate proponendo un dialogo interculturale basato sul reciproco rispetto delle tradizioni ed un “capitalismo social-democratico”.

Probabilmente non abbiamo completamente soddisfatto le aspettative dei nostri lettori. Non lo abbiamo fatto perché il campo in cui ci muoviamo è ostico e, come detto sin dall’inizio, guidato da logiche tutt’altro che etiche. Le domande poste all’inizio non hanno trovato una risposta univoca. Ciò che è stato tentato in questa sede, come in molte altre, è di non gettare la spugna.

Per concludere, abbiamo visto come questioni di giustizia siano state

sempre al centro dell'intero elaborato. Quella priorità del giusto che permane sotto ogni diverso tentativo di risoluzione teoretica. Dallo Stato alle Relazioni internazionali, dalle libertà ai diritti umani, dal consenso alla stabilità, dal pluralismo alla tolleranza, dall'eguaglianza all'identità culturale. Tutte tematiche affrontate con la consapevolezza di avere a che fare, la maggior parte delle volte, con la vita stessa di molte persone. Affrontare questioni del genere, tutto sommato brevemente come ho fatto, può allontanare il lettore dalla comprensione effettiva del ragionamento di Rawls. Probabilmente, il postulato ad ogni proposta teorica del filosofo, consisteva nel presupporre una società attiva che desse feedback ai suoi continui stimoli intellettuali. Ecco, non vediamo come un dibattito siffatto debba restare intrappolato nelle "mura della filosofia politica". L'intero elaborato, nel suo piccolo, ripercorrendo l'esperienza rawlsiana cerca di annoverarsi tra questi stimoli dati ai lettori, e stavolta ragionando più in grande, all'intera società.

Bibliografia

- A fair globalization, creating opportunities for all. (2004). Rapporto della Commissione mondiale sulla dimensione sociale della globalizzazione.
- Artibani M. (2011). *Pace o giustizia? Minimalismo dei diritti e realismo politico in The Law of Peoples di John Rawls*. in Diritto e questioni pubbliche. Palermo.
- Audard, C. (2006). “*Cultural Imperialism and ‘Democratic Peace.’*” in Rex Martin and David Reidy (eds), *Rawls’s Law of Peoples* (59–75). Oxford: Blackwell.
- Brock G. (2014). “*Human Rights*”. in *A Companion to Rawls*. Wiley-Blackwell
- Brown C.(2003). *The Construction of a Realistic Utopia, John Rawls and International Political Theory*. <<*In Review of International studies*>>. (5-21)
- D’Orazio, E. (2003) *Responsabilità sociale ed etica d’impresa*. in *notizie di POLITEIA*. p.3-27
- Henkin (1991). *The Invasion of Panama Under International Law: a Gross Violation*. in *Columbia Journal of Translation Law*. p. 293-317.

- Ikenberry J. G. (2003) *Dopo la vittoria: Istituzioni, strategie della moderazione e ricostruzione dell'ordine internazionale dopo le grandi guerre*. Vita e pensiero
- Juan Somalia (2012) Dichiarazione .Washington (Stati Uniti) .
- Kymlicka W.(1996) *Introduzione alla filosofia politica contemporanea*. Milano: Feltrinelli
- Lehning, Percy (2009) *John Rawls: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press 2009
- Mafai, M.(1989) *La guerra del chador*. La Repubblica 1989
- Maffettone S. (2006). *La Pensabilità del mondo*. Napoli: Il Saggiatore
- Maffettone, S. (2010). *Introduzione a Rawls*. Roma: GLF editori Laterza.
- Mandle J, Reidy D (a cura di) (2014). *A Companion to Rawls*. Wiley-Blackwell
- Miller R. (2014) *“Global Poverty and Global Inequality”*. in *A Companion to Rawls*. Wiley-Blackwell

- Nanda.(1990). *The Validity of the United States Intervention in Panama Under International Law*. in *American Journal of International Law*. p. 494-503
- Nickel, James (2006) “*Are Human Rights Mainly Implemented by Intervention?*” . in Rex Martin and David Reidy (eds), *Rawls’s Law of Peoples* (264–277). Oxford: Blackwell.
- R. Dworkin , S. Maffettone.(1996). *I Fondamenti del liberalismo*. Editori Laterza. p. 125 a 254
- Rawls J. (2004). *Giustizia come equità*. A cura di S. Veca. Milano: Feltrinelli
- Rawls, J. (2001). *Il Diritto dei Popoli*. a cura di S. Maffettone. Edizioni di Comunità
- Rawls, J. (1982) *Una teoria della giustizia*. trad.it di S. Maffettone. Milano: Feltrinelli.
- Rawls, J.(1994). *Liberalismo politico*. Milano: Edizioni di Comunità.
- Rawls,J.(1999) *Collected Papers (CP)*, ed. Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Rawls, J. (1999). *Law of People*. Blackwell Publishing
- Rex Martin and David A. Reidy (2008). *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia*. Blackwell Publishing
- Salvatore I. (2003) *Giustizia e Liberalismo politico in John Rawls*, in *Rivista di filosofia*, Il Mulino, p. 415 a 438
- Veca S. (2001). *Saggi: dalla giustizia come equità al liberalismo politico*. Torino: Edizioni di comunità
- Veca, S, Maffettone S. (a cura di) (1996) *Annali di etica pubblica*, Donzelli Editore, p.69 a 94
- Viola, F. (2007) “*Pluralismo e Tolleranza*”. in *Lessico della Laicità*. p. 227-237. Roma. Studium
- Williams H. (2014) “*The Law of Peoples*”. in *A Companion to Rawls*. Wiley-Blackwell