

UNA CRITICA ALLA DOTTRINA LIBERAL-INDIVIDUALISTA DEI DIRITTI

Stefano Zamagni
Dipartimento di Scienze Economiche, Bologna
Luglio 1995

Il saggio svolge una analisi critica della versione individualista della dottrina liberale dei diritti, a partire dalla considerazione delle conseguenze che discendono dalla negazione del concetto di bene comune. Viene poi esaminata la debolezza della teoria neocontrattualista a fornire un soddisfacente fondamento per una teoria dei diritti. L'argomento giunge alla conclusione che la dottrina liberal-personalista rappresenta una valida alternativa a quella liberal-individualista, soprattutto in vista delle applicazioni ad un ambito di studio come quello dell'economia politica.

JEL A12 and A13

1. Non credo sia un'esagerazione affermare che il liberalismo e' la corrente dominante del pensiero politico contemporaneo occidentale. Questa tradizione di pensiero, le cui le origini possono essere rintracciate negli scritti pionieristici di Hobbes e Locke, continua ai nostri giorni a caratterizzare il contributo di pensatori come John Rawls, Ronald Dworkin e Robert Nozick¹. Cio' che principalmente ricollega il pensiero dei filosofi del diciassettesimo secolo ai liberali contemporanei è l'idea che la nozione dei diritti naturali possa essere considerata indipendente dalle relazioni che legano tra loro gli individui. Questa concezione "individualista" dei diritti è stata criticata in economia, da autori contemporanei quali Amartya Sen, Albert Hirschman, John Broome, Serge Kolm ed altri ancora². Alla base delle pur diverse posizioni, c'è in questi contributi un elemento comune, l'idea cioè che la dottrina individualista dei diritti è sostanzialmente inadeguata perché, negando l'esistenza della nozione di bene comune, non riesce a rendere conto del carattere sociale dei diritti.

In questo saggio é mia intenzione condurre un'analisi critica della versione individualista del pensiero liberale. Inizierò con il prendere in esame quella che è la piu' importante conseguenza della negazione liberale dell'esistenza di un bene comune, cioè a dire, la presupposizione che la politica sia essenzialmente una tecnica per conciliare interessi tra loro in conflitto. Discuterò poi le implicazioni di questa interpretazione della politica per la dottrina dei diritti naturali. Il mio argomento è che la concettualizzazione liberal-individualista non può giustificare in alcun modo l'attribuzione dei diritti alle persone perche' la teoria politica che da essa scaturisce è focalizzata sull'"individuo" piuttosto che sulla "persona". Concluderò, pertanto, che l'alternativa al liberal-individualismo è piuttosto una filosofia politica che considera come base oggettiva per l'attribuzione dei diritti l'intrinseco

¹ JOHN RAWLS, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971); RONALD DWORKIN, *Taking Rights Seriously* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977), *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), ROBERT NOZICK, *Anarchy, State and Utopia* (New York: Basic Book Inc., 1974).

² AMARTYA SEN, *Markets and Freedom: achievements and limitations of the market mechanism impromoting individual freedoms*, *Oxford Economic Papers*, 45, 1993, 519-541; *Positional Objectivity*, *Philosophy and Public Affairs*, 22, 1993, 126-145; *Minimal Liberty*, *Economica*, 59, 1992; *Gender and Cooperative Conflict in Persistent Inequalities*, ed. I.Tinker, New York, O.N.P., 1990. A.O. Hirschman, *Come complicare l'economia*, Bologna, Il Mulino, 1988; P. van Parijs, *Real freedom for all*, Louvain-la-Neuve, 1995 (in corso di pubb.); S. Kolm, *La bonne economie. La réciprocité général*, Paris, PUF, 1984; J. Broome, *Fairness*, London, Allen & Unwin, 1993.

valore della persona umana: il liberal–personalismo, appunto.

2. Il pensiero politico liberale trova la sua origine nell' affermazione di Machiavelli secondo cui la politica non è una scienza pratica o morale, ma un' "arte" o una tecnica. Infatti, poiché Machiavelli sostiene che la politica riguarda principalmente i modi in cui il potere deve essere esercitato, lo studio della politica viene trasferito dalla sfera della ragion pratica a quella della tecnica.

Come sappiamo, mentre per Aristotele l'esercizio della politica è teso al perseguimento del bene comune, la dottrina di Machiavelli spezza il legame tra la pratica politica e il bene comune, poiché, se la politica è essenzialmente la tecnica o l'arte del governare, il fine della politica – inteso nella sua accezione tradizionale di bene comune – diventa, dal punto di vista della disciplina politica, non più degno di nota. E' così che il distacco machiavelliano della politica dalla ragione pratica ha portato al trionfo della tecnica politica sul perseguimento del bene comune. Infatti, derubricando la politica dalla sfera morale a quella dell' "arte", il governante viene messo in grado di svolgere il proprio compito senza vincoli di ordine morale, rendendo tutt'al più un omaggio puramente formale agli stessi.

E' abbastanza evidente che la dottrina machiavellica prepara il campo, per così dire, ad una teoria assolutistica dell'autorità. Con la razionalizzazione in senso tecnico della politica, il potere è posto esclusivamente nelle mani di coloro che amministrano le tecniche del controllo sociale, con il che il compito proprio del governante è il perfezionamento di queste tecniche. E' bensì vero che teorici dell'assolutismo come Jean Bodin o Thomas Hobbes riconoscono che l'esercizio del potere assolutista ha necessità di trovare una sua legittimazione. Tuttavia, la loro posizione costituisce uno sviluppo ulteriore del programma machiavelliano: essi sostengono che la legittimazione deriva dall'accordo tramite cui gli interessi dei soggetti individuali sono demandati al governante, al quale, di conseguenza, viene attribuita la sovranità assoluta proprio in quanto egli solo e' responsabile della protezione degli interessi dei cittadini.

Puo' sembrare a prima vista paradossale sostenere che la legittimità dello stato assolutista derivi dalla protezione che il governante esercita sugli interessi dei suoi sudditi. Ad una più attenta analisi, però, il paradosso risulta solo apparente dato che la difesa dell'assolutismo si basa sul fatto che l'esercizio del potere da parte del sovrano non e' in

alcun modo limitato dall'obiettivo del bene comune. Piuttosto, la nozione assolutistica di sovranità è esemplificata dalla metafora del "Dio Mortale" nel *Leviatano*, il quale tiene unito lo stato (*commonwealth*) non sulla base del riconoscimento di una concezione condivisa di bene comune, ma in virtù dell'"uso di così tanto Potere e Forza conferitegli che è messo in grado, dal terrore così prodotto, di plasmare le volontà di tutti, di mantenere la pace all'interno dei confini e di dare loro assistenza contro i nemici in terra straniera"³.

Nello stato hobbesiano si possono, in effetti, riconoscere le caratteristiche emergenti della società liberale, poiché il principio di legittimità nel pensiero politico di Hobbes è costituito dal contratto o patto attraverso cui gli interessi dei sudditi sono affidati al sovrano. Pensatori politici come C.B. MacPherson, in accordo con questa interpretazione, hanno considerato la filosofia politica di Hobbes come una razionalizzazione della nascente economia di mercato del secolo diciassettesimo⁴. Tuttavia, quello che è ai fini presenti il tratto più originale del contrattualismo di Hobbes è la sua idea secondo cui l'uomo è libero di perseguire il suo stesso interesse a meno che non minacci la sicurezza dei suoi simili. La posizione di Hobbes è che l'interesse personale dell'individuo – in modo particolare l'istinto di sopravvivenza – lo spinge a prendere parte al patto sociale in modo da poter perseguire il suo stesso interesse nel modo più efficace.

3. Come è noto, questa interpretazione "egoistica" delle origini dello stato divenne il tema dominante di tutto il successivo pensiero politico inglese. Così anche John Locke – la cui idea dello stato di natura, comunque, si differenzia in modo marcato da quella di Hobbes per ciò che concerne la descrizione dei legami sociali antecedenti al patto – insiste che è il desiderio dell'individuo di proteggere la sua proprietà privata a spingerlo a prendere parte al patto. L'osservatore accorto non mancherà di notare, a questo proposito, che il liberalismo di Locke condivide con quello di Hobbes la posizione machiavelliana secondo cui la politica è essenzialmente una questione tecnica, dato che il contrattualismo di Locke, allo stesso modo di quello di Hobbes, indica che l'essenza del governo risiede in un complesso di

³ THOMAS HOBBS, *Leviathan* (New York: E.P. Dutton and Company, Inc.), p.143; citato in JACQUES MARITAIN, *Man and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1952), pp.39–40.

⁴ Vedi C.B. MacPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: The Clarendon Press, 1962).

tecniche e norme procedurali su cui le parti hanno raggiunto un accordo al fine di poter perseguire il loro interesse personale.

Nel liberalismo di Hobbes and Locke, dunque, sono le tecniche di contrattazione sottostanti al patto sociale che legittimano lo stato. Ma l'interpretazione liberale della legittimità politica indica anche una nuova formulazione della giustizia in senso politico. In contrasto con la tradizione politica aristotelica, secondo la quale lo stato giusto può essere solo il frutto della cooperazione, i liberali sostengono che esso è il risultato della contrattazione degli interessi individuali. In linea con l'ispirazione machiavelliana, questa versione del liberalismo considera la politica come "scienza del potere", concernente esclusivamente il perseguimento dell'interesse personale. Il punto da sottolineare è che la politica non può far riferimento ad un ordine di giustizia e ad una nozione di bene esistenti indipendentemente dalla contrattazione autointeressata delle parti in causa.

In verità, ciò comporta un mutamento radicale della teorizzazione politica dal momento che il liberalismo propone la convenzione, cioè, il contratto sociale, come fondazione del giusto ordine politico al posto del bene comune. Più significativa, invece, è l'affermazione del liberalismo secondo cui lo stato deve essere tenuto in considerazione solo fintanto che esso è in grado di tutelare le pretese avanzate dalle parti contraenti. Nella riformulazione liberale della teoria politica, queste pretese sono da considerarsi "diritti naturali". Il liberale perciò presenta una dottrina dei diritti naturali che è chiaramente "individualista", e ciò nel senso che l'esercizio di un diritto può essere spiegato in modo esauriente e onnicomprensivo senza alcun riferimento ai diritti degli altri individui.

Senza dubbio, quella di diritto naturale è la principale nozione normativa del liberalismo. La giustificazione della legittimità civile data dai liberali, la loro spiegazione dell'obbligazione politica, la loro difesa del cittadino contro gli abusi dello stato lasciano supporre l'importanza critica di questo concetto. A prova di ciò, basti notare il ruolo del diritto alla sopravvivenza in Hobbes e quello della proprietà privata in Locke. L'interpretazione dei diritti naturali si differenzia dunque in modo rilevante dallo *ius naturale* della tradizione tomistica, ad esempio. Ciò in quanto il liberal-individualista sostiene che i diritti possono essere spiegati esclusivamente nei termini delle capacità di un soggetto di perseguire il proprio interesse. Per afferrare meglio il punto in questione, consideriamo, sia pure brevemente, il percorso storico del liberalismo.

4. Nel suo *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Richard Tuck prende in esame le origini medioevali della dottrina liberale dei diritti, facendo rilevare come questa nuova teoria si distacchi dallo *ius naturale* tomistico. Nella visione tomistica, lo *ius naturale* è neutrale rispetto alla proprietà privata e alla libertà personale. Come Tuck afferma, per l'Aquinate "non esiste *prima facie* alcun diritto sia alla schiavitù sia alla libertà', sia alla proprietà privata sia alla comunanza dei beni"⁵. La caratteristica più significativa della posizione tomistica è che essa nega ogni *dominium* su beni temporali.

Nel diritto romano il possesso usufruttuario dei beni (*possessio*) è distinto dall'attribuzione di un titolo valido su beni (*dominium*). Solo quest'ultimo produce i diritti di proprietà rivendicabili di fronte ad altri. Per esempio, se il possesso dei beni temporali è usufruttuario, come ritiene Tommaso d'Aquino, allora coloro che sono in stato di bisogno possono avanzare pretese legittime dal punto di vista etico su qualsiasi bene posseduto in eccesso da altri. Se, invece, una persona ha un diritto naturale *prima facie* a beni di natura temporale, cioè se è legittimata a possederli, il suo titolo valido passa sopra ad ogni pretesa morale avanzata da altri, compresi coloro che sono in reale stato di bisogno⁶.

Perciò dire che una persona ha un diritto naturale alla proprietà o alla libertà significa dire che, dato il suo titolo valido, essa ha il potere di disporre di queste cose come desidera. Nel caso specifico della libertà, le implicazioni di questa concezione dei diritti sono di vasta portata. Se una persona è libera di disporre della sua libertà come ritiene opportuno, essa potrebbe perfino decidere di vendersi come schiava. Infatti, come ricorda Tuck, i difensori dell'istituto della schiavitù adottarono proprio questa dottrina dei diritti naturali, sostenendo che se un individuo può rinunciare alla libertà, possono farlo anche intere popolazioni⁷. Ma nonostante questa infelice conseguenza, l'interpretazione dei diritti naturali proposta dai teorici politici del tardo Medioevo ha finito con il fornire le basi per una filosofia politica liberale che ha esaltato le energie materiali e spirituali dell'individuo a spese dei vincoli morali che legano il soggetto alle rispettive comunità.

Chiaramente, la rilevanza pratica di questa visione liberale del titolo valido è che le

⁵ RICHARD TUCK, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), p.20.

⁶ Ibid., p. 18

⁷ Ibid., p. 49.

relazioni di una persona colle altre non hanno influenza sul fatto che quella persona possieda o meno diritti. Per usare la terminologia di David Lyons, questi diritti sono "diritti attivi", dato che essi "sembrano dire in parte che il comportamento in questione è almeno *prima facie* permesso e non obiettabile"⁸. Poiche' i diritti attivi possono essere esercitati indipendentemente dai doveri che altri possono avere, essi devono essere distinti dai "diritti passivi", che implicano o sono implicati dai doveri. L'opinione di Lyons è che l'esistenza di un dovere, cioe' del dovere di rispettare la sfera di non interferenza degli altri, non esaurisce il significato della nozione di diritto attivo⁹. La liberta' di azione implicata da un diritto attivo dipende non tanto dai doveri riconosciuti a qualcuno, quanto piuttosto dalla capacità di compiere certe azioni. Questa teoria dei diritti è diventata il fondamento del liberalismo, perche' la tesi secondo cui l'interesse personale è alla base del patto sociale comporta l'affermazione che i diritti invocati dai contraenti derivano dalla capacita' di ognuno di perseguire il proprio interesse.

A questo proposito, Jacques Maritain afferma, del tutto appropriatamente, che coloro cui egli si riferisce come i difensori del tipo di società liberal-individualista "vedono come segno distintivo della dignità umana prima di tutto la capacità di ognuno di impossessarsi individualmente di quei beni che gli permettono di fare quello che vuole"¹⁰. In buona sostanza, il liberale ritiene, da un lato, che una persona abbia il diritto alla proprietà perche' essa ha la capacità o *facultas* di avere delle proprietà, e dall'altro che un diritto non puo' essere esercitato in modo adeguato a meno che la persona non abbia anche la capacità di contrattare.

Gli individui che prendono parte al patto sociale sono dunque caratterizzati dalla loro capacità di perseguire il proprio interesse attraverso la contrattazione. Poiche' i contraenti sono in qualche modo uguali nelle loro capacità, il modo più efficace per ottenere cio' che essi vogliono è quello di contrattare fra di loro. Ma cosa succede a coloro che non hanno le medesime capacità? Sono esclusi dal patto sociale? La risposta liberale a tal riguardo è che essi possono venire rappresentati. Cioè i loro interessi sono rappresentati se qualcuno, tra quelli con più capacità, si assume la loro rappresentanza nella contrattazione che definisce

⁸ DAVID LYONS, *The correlativity of rights and Duties*, *Nous*, 4, 1970, p. 50.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ JACQUES MARITAIN, *Man and the State*, p. 107.

il patto. L'idea è che un individuo può essere escluso dal patto sociale qualora manchi delle capacità di contrattare oppure non ci sia nessuno che accetti di rappresentarlo. Dal punto di vista della società civile, questo significa negargli la protezione legale, dal momento che la posizione liberale, secondo cui tutti i diritti legali hanno origine nel patto sociale, implica che se una persona non può prendervi parte per una ragione o l'altra, allora essa non godrà delle protezioni garantite a coloro che hanno partecipato alla contrattazione o direttamente o attraverso la rappresentanza.

Come George Grant acutamente osserva nella sua analisi critica del liberalismo, *English-speaking Justice*, la maggioranza ottiene l'uguaglianza nella distribuzione dei benefici sociali come risultato dell'aver stipulato il contratto sociale; ciononostante, questa uguaglianza "escluderà" dalla giustizia liberale quelli che sono troppo deboli per fare applicare il contratto – coloro che sono in prigione, i deboli di mente, i bambini non ancora nati, gli anziani, gli sconfitti e qualche volta anche gli anticonformisti in senso morale¹¹.

Si potrebbe sicuramente argomentare che il trattamento riservato a questi "fuoricasta" evidenzia un fallimento da parte liberale nel riconoscere che essi hanno diritti inviolabili in quanto persone. La controbiezione liberale a questo proposito è che essi non sono propriamente persone – almeno non nello stesso senso di coloro i quali sono entrati nel contratto sociale. Comunque, questa risposta lascia trapelare uno dei principii basilari del pensiero politico liberale: una persona è tale se è capace di perseguire il proprio interesse in quanto contraente di un patto sociale. Ma, come si chiede Grant: "Vuol dire questo che quello che rende un individuo una persona, e pertanto un possessore di diritti, è la capacità di calcolo e di acconsentire al contratto? Perché mai gli esseri umani dovrebbero avere così tanto valore da risultare titolari di diritti solo in quanto capaci di calcolo? Che cosa c'è, se pure c'è qualcosa, negli esseri umani che rende loro dovuti i diritti di uguale giustizia? Che cosa fa sì che il fatto che essi abbiano tali diritti sia da considerarsi una cosa buona?"¹².

Un rapido sguardo agli scritti di Hobbes e Locke rivela che i contraenti sociali non posseggono caratteristiche propriamente umane. Cioè a dire, non hanno storia, amicizie, e

¹¹ GEORGE GRANT, *English-Speaking Justice* (Toronto, Ontario: House of Anansi Press Limited, 1985), pp. 83-84.

¹² Ibid., p. 72.

il raggio delle loro passioni è estremamente limitato. Essi sono finzioni antropologiche, mere ombre di uomini e donne vere. Pertanto, nonostante il gran parlare di diritti da parte di questa versione del liberalismo, la sua arida interpretazione di ciò che significa essere una persona svuota il concetto stesso di qualsiasi significato morale, eliminando ogni giustificazione per attribuire diritti morali alle persone.

5. La difficoltà concettuale che caratterizza l'idea liberale di persona persiste anche nella revisione del liberalismo offerta da John Rawls. Il liberalismo contemporaneo di Rawls si differenzia da quello dei suoi predecessori nel fatto di riconoscere che le persone sono esseri razionali liberi e uguali – un riconoscimento che emerge, in parte, dall'ispirazione dichiaratamente kantiana del suo liberalismo. E' per questo che Ronald Dworkin ha sostenuto – a mio avviso correttamente – che l'intuizione fondamentale del pensiero politico di Rawls è che tutte le persone hanno un diritto morale a un eguale rispetto e considerazione¹³. Ciononostante, Grant fa notare come il liberalismo di Rawls assomigli a quello di Locke sotto due importanti aspetti: (1) sia per Locke sia per Rawls l'atto politico fondamentale da cui derivano i principi di giustizia è un atto di calcolo individualista dell'interesse personale; (2) ciò che gli uomini tengono in conto nel loro calcolo sono quelle cose che garantiscono loro una degna sopravvivenza.

Ovviamente, ogni teoria morale che si propone di seguire l'ispirazione kantiana, come appunto quella di Rawls, trova diverse difficoltà nel conciliare la moralità col calcolo dell'interesse personale. Ma, lasciata da parte la questione della fedeltà di Rawls alla dottrina etica kantiana, consideriamo invece la sua concezione secondo cui le persone sono esseri razionali liberi e uguali. La domanda che immediatamente viene da porsi è: in che senso i contraenti auto-interessati di Rawls – coloro che scelgono i principi di giustizia – sono esseri razionali liberi e uguali? La risposta di Rawls, in buona sostanza, è che essi sono esseri razionali solo nella misura in cui sono in grado di scegliere, dietro il velo dell'ignoranza,

¹³ Così scrive John Rawls a proposito della "razionalità" delle parti che partecipano alla contrattazione: "lo ho assunto in tutto e per tutto che le persone nella posizione originaria sono razionali. Scegliendo tra i vari principii, ognuno cerca di fare il meglio che può per favorire il proprio interesse". *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971), p.142.

secondo un calcolo autointeressato tra i principii di giustizia¹⁴.

Da una risposta del genere sorge però un problema: se una "persona" è semplicemente un essere che è capace di perseguire razionalmente il proprio interesse personale, cosa rende le persone degne di uguale rispetto e considerazione? Per rispondere adeguatamente a domande del genere, il liberale rawlsiano deve stabilire che uguale rispetto e uguale considerazione devono essere accordati alle persone in quanto persone, posizione questa non facile da sostenere, data la metodologia individualista della teoria morale di Rawls.

Nella versione individualista del pensiero politico liberale, pertanto, possiamo notare un'incoerenza tra una teoria della persona che spiega la natura stessa della persona solo in termini di una "individualità materiale" e una teoria normativa che considera le persone come i soggetti dei diritti morali. Il successo del programma liberale dipende dal grado al quale esso è capace di riconciliare questi punti di vista apparentemente inconciliabili. Che questo sia un obiettivo irraggiungibile appare chiaro dal seguente dilemma: da una parte, il liberale può anche astenersi dal fornire una teoria più evoluta dell'idea di persona, cioè, una teoria che abbia come caratteristica distintiva il considerare la persona umana come qualcosa che possiede valore di per sé stessa; ma se adotta questa alternativa non ha più alcuna giustificazione per affermare che le persone hanno diritti morali. Dall'altra parte, se il liberale fornisce una spiegazione di questo tipo, allora deve respingere le premesse individualistiche della sua teoria politica.

6. Un importante banco di prova dove andare a "testare" la fragilità del neocontrattualismo rawlsiano è costituito dalla celebre tesi della priorità del giusto sul bene, una tesi secondo cui la società giusta non persegue né cerca di imporre una specifica concezione del bene, ma fornisce piuttosto una struttura neutrale di diritti e libertà fondamentali che permetta agli individui di perseguire liberamente i propri fini e progetti di vita e di rispettare la libertà di scelta di tutti gli altri. La società giusta deve pertanto

¹⁴ "Pertanto noi possiamo affermare che la giustizia come equità nella visione di Rawls si basa sull'assunzione di un diritto naturale all'uguaglianza di rispetto e considerazione, diritto che appartiene a tutti gli uomini e le donne e che essi posseggono non in virtù della loro nascita o di qualche caratteristica, merito o eccellenza, ma semplicemente come esseri umani con la capacità di fare piani e rendere giustizia". RONALD DWORKIN, Taking Rights Seriously (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1977), p. 182.

essere basata su principi che non presuppongono una particolare concezione del bene. Questi principi vengono giustificati in base alla loro conformità al concetto di giusto, concetto che è prioritario e indipendente dal concetto di bene.

In tale ottica, il giusto ha priorità sul bene in due sensi, in quanto i) i diritti individuali non possono essere sacrificati a vantaggio del bene comune; ii) i principi di giustizia che specificano questi diritti non possono essere basati su una particolare concezione del bene. Cosa dire di questa priorità del giusto sul bene? Quanto robusta e soprattutto quanto plausibile è una tesi del genere?

Secondo Aristotele, le virtù morali, come appunto la giustizia, derivano il loro significato dal contesto teleologico di pensiero che le collega al bene, così come esso viene inteso dagli esseri umani. E' del pari noto che Kant rovescia, invece, l'ordine delle priorità, attribuendo il primo posto a ciò che è giusto e il secondo a ciò che è buono. (Si pensi alla sua approvazione del principio: *fiat iustitia, pereat mundus*). Nella prospettiva kantiana, pertanto, virtù come la giustizia acquistano il loro significato solamente in un quadro deontologico di riferimento.

Rawls appartiene, senza ombra di dubbio, alla tradizione di Kant e non certo a quella di Aristotele. Tuttavia, mentre la concezione kantiana di giustizia è forgiata con riferimento specifico alle relazioni tra individui, l'elaborazione rawlsiana è pensata per trovare immediata applicazione a livello delle istituzioni socio-politiche. Si pone allora la domanda: come è possibile adottare a livello istituzionale un approccio deontologico alla moralità che – notoriamente – presuppone il riferimento a comportamenti individuali? Il pezzo di bravura di Rawls è quello di aver saputo coniugare un approccio risolutamente deontologico alle questioni morali con un approccio contrattualista alle questioni istituzionali per mezzo della finzione del contratto sociale.

Ma che tipo di connessione può esistere tra un punto di vista deontologico e una *procedura* contrattualista allorchè si tratti di applicare una virtù come la giustizia ai rapporti istituzionali anzichè a quelli tra individui? La connessione non può essere certo contingente, dal momento che scopo essenziale di una procedura contrattualista è quello di assicurare il primato del giusto sul bene, sostituendo la procedura al posto dell'impegno nei confronti di una qualche definita nozione di bene. E' la procedura contrattuale, liberamente accolta dalle parti in causa, a generare i principi di giustizia; quanto a dire che l'accordo, liberamente espresso, non semplicemente è fonte di obbligazione tra le parti, ma è

addirittura creatore di diritti. Se questo è il punto centrale, allora la questione di fornire una spiegazione plausibile dell'idea di giustizia urta contro la difficoltà di stabilire se una teoria contrattualista può sostituire, per mezzo di una procedura, il tentativo di fondare la giustizia sulla nozione di bene, di quel "bene" capace di autorizzare l'agire dell'uomo, di offrirgli cioè una buona causa, per la quale valga la pena spendere la vita senza pentimenti.

E' a tale questione che Rawls fornisce la migliore risposta dei tempi recenti, cercando appunto di risolvere il problema lasciato insoluto da Kant: come procedere dai principi primi della moralità – autonomia in senso etimologico – al contratto sociale per mezzo del quale gli individui rinunciano alla loro libertà esterna al fine di riappropriarsene come membri di una *politeia*. Ora, se l'operazione concettuale di Rawls potesse avere successo, si dovrebbe concludere a favore della sufficienza di una concezione procedurale della giustizia, vale a dire di una concezione che è in grado di liberare il giusto dalla tutela del bene a livello, prima, istituzionale e poi, per implicazione, anche a quello dei rapporti tra individui. Detto in altro modo, si dovrebbe concludere che il mutuo accordo tra le parti – vera e propria essenza di qualsivoglia teoria contrattualista – può dispensare dalla ricerca del fondamento della giustizia. Il contenuto dei principi di giustizia risulterebbe così da una procedura equa senza alcun riferimento a criteri oggettivi di ciò che è giusto: l'approccio fondazionale alle questioni di giustizia verrebbe in tal modo sostituito, senza scarto, da un approccio procedurale. (Si rammenti che la teoria di Rawls è bensì una teoria deontologica, in quanto si oppone, ad esempio, all'approccio teleologico dell'utilitarismo, ma questo tipo di deontologia non ha fondamento trascendentale, come in Kant)¹⁵.

Questo spiega, fra l'altro, la forma costruttivista che accomuna l'opera rawlsiana a tutta la tradizione di pensiero contrattualista. Quando il giusto è subordinato al bene, esso deve essere scoperto; quando il giusto è generato da procedure esso deve essere costruito a partire da decisioni prese in condizioni di completa equità.

7. Tuttavia, le cose non stanno proprio in questi termini. Duplice è la debolezza dell'impianto teorico neo-contrattualista quale è magistralmente esemplificato dall'opera di Rawls. La prima debolezza è che all'origine della dimostrazione procedurale dei principi

¹⁵ S. ZAMAGNI, "Rawls between contractualism and utilitarianism. An exploration about some consequences of methodological individualism", The Johns Hopkins University, Bologna Center, 1982.

rawlsiani di giustizia c'è già un senso morale di giustizia, quello basato sulla celebre regola aurea. Certo, questo non significa affatto che la teoria di Rawls debba essere respinta. Al contrario, questa constatazione equivale piuttosto all'affermazione del primato di questo senso morale e ciò nella misura in cui la costruzione di Rawls mutua la sua forza proprio dal principio stesso che egli afferma di generare mediante la sua procedura contrattualista.

In altri termini, la circolarità dell'argomento di Rawls rappresenta un'autorevole sollecitazione, sia pure indiretta, a ricercare una fondazione etica del concetto di giustizia. In tal senso, quello che l'approccio contrattualista può, al più, fare è di fornire una sorta di razionalizzazione di un senso di giustizia che resta comunque un presupposto. Esso non può rimpiazzare le convinzioni a priori degli individui mediante un'ipotetica situazione deliberativa; tutt'al più può servire a gettare una luce critica su quelle convinzioni a priori. Ciò è tanto vero che una volta rimossa dal contesto della regola aurea, la stessa regola del maximin rimane un puro argomento prudenziale, tipico di qualsiasi processo di contrattazione. La seconda debolezza della teoria contrattualista deriva dal suo limitato ambito di applicabilità. Si tratta di questo. Gran parte della forza persuasiva del contrattualismo in campo morale deriva, a ben considerare, dall'analogia col contratto nel campo del diritto positivo. In tale campo, l'accordo consensuale tra le parti, in quanto evidenza esplicita di quello che i contraenti considerano essere nel loro interesse, è ciò che definisce il giusto e addirittura – qualora si sia disposti ad accogliere una qualche versione del principio della sovranità delle preferenze individuali – il bene.

Non si può certo negare che tale argomento presenti elementi di indubbio interesse ed eserciti grande richiamo intellettuale. Ma ad un attento esame esso si rivela alquanto sottile. Innanzitutto, il contratto governa, tipicamente, relazioni di scambio e queste presentano, nella loro generalità, una struttura strategica del tipo dilemma del prigioniero. Ora, se nessuno potrà mai dubitare della rilevanza delle relazioni di scambio, soprattutto nelle nostre società ad economia di mercato, è del pari vero che esse non esauriscono certo la vasta gamma delle relazioni tra soggetti. Penso, in particolare, alle relazioni di puro conflitto, come sono quelle che riguardano le questioni di giustizia, e alle relazioni di coordinamento, come sono quelle da cui evolvono le cosiddette convenzioni. E' perchè il dilemma del prigioniero combina elementi di conflitto e di coordinamento che esso si presenta tanto interessante. Tuttavia, esso non può risultare così interessante da esaurire tutto ciò di cui si deve occupare una teoria morale.

Restringere dunque la portata della teoria morale all'ambito delle sole interazioni del tipo dilemma del prigioniero appare una operazione tutt'altro che indolore. Il contratto se è lo strumento adeguato a regolare le relazioni di scambio non lo è certo per le relazioni di coordinamento, relazioni in cui i problemi di informazione e di comunicazione rendono spesso impossibile il conseguimento di un accordo. Eppure, una teoria morale deve poter dire qualcosa di significativo anche su relazioni del genere. Se l'accordo tra le parti dovesse essere il criterio fondamentale di ciò che è giusto o, peggio, di ciò che è bene, non poche situazioni sfuggirebbero ad ogni controllo morale. Nè il contratto è lo strumento adeguato a regolare interazioni di puro conflitto come pare del tutto ovvio. (Si pensi a questioni di giustizia distributiva o a questioni di beneficenza).

In definitiva, la teoria neo-contrattualista non può sfuggire al seguente dilemma: o escludere dal proprio dominio parecchie situazioni importanti e quindi rinunciare alla generalità della sua portata, oppure pretendere di trattare ogni tipo di relazione umana sotto le specie delle relazioni di scambio – come appunto fa Rawls con l'accorgimento della posizione originaria e del velo di ignoranza. Ma seguendo questo secondo corno del dilemma non si sfugge alla conclusione per cui l'accordo tra le parti diventa, di per sé, una scatola vuota, che può essere riempita di contenuti buoni o malvagi. Proprio come indica la celebre storia del dilemma del prigioniero, ciò su cui possiamo trovare l'accordo può ben essere un qualcosa che è considerato male da qualsiasi teoria morale che non sia proprio quella che *definisce* il giusto (o il bene) nei termini di ciò che è passibile di accordo. Nè varrebbe sostenere, a questo punto dell'argomentazione, che l'assolvimento degli obblighi derivanti dal contratto meriti comunque considerazione e protezione morale e ciò per la semplice ragione che il mantenere le promesse *di per sé* non vale come fondamento, nè del giusto nè tantomeno del bene¹⁶.

8. In definitiva, il punto sollevato in questo scritto è che ogni soddisfacente teoria dei diritti non può non riconoscere il carattere sociale dei medesimi. Da questo punto di vista, la teoria dei diritti attivi, cioè la teoria liberale dei diritti che pretende di assimilare i diritti

¹⁶ Si veda S. ZAMAGNI, "Efficiency, justice, freedom: a perspective from modern economic theory", *Giornale degli Economisti*, 12, 1993, pp. 455-478. La posizione dell'ultimo Rawls sembra recepire la sostanza delle perplessità sopra manifestate. Cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1993.

al perseguimento dell'interesse personale, è inadeguata perchè la sua interpretazione del concetto di persona nega proprio ciò che è essenziale alla persona – l'interazione con i suoi simili¹⁷. Di conseguenza, l'asserto secondo cui le persone sono i soggetti dei diritti non ha una sua piena giustificazione.

In effetti, il problema che sorge con la visione liberal-individualista della relazione tra individuo e società è – secondo quanto indica MacIntyre¹⁸ – del seguente tipo. Da un lato, a partire dall'illuminismo scozzese (di cui Adam Smith è figlio illustre), si assume che gli individui "possiedono le loro identità e le loro capacità essenziali umane a prescindere da e prima della loro appartenenza ad un qualche particolare ordine sociale e politico" (p. 210). Dall'altro lato, il coordinamento di mercato di date preferenze individuali tra loro e con le possibilità tecnologiche di produzione viene considerato come un processo essenzialmente "amorale"; anche se alcuni individui – quelli dotati di un minor "potere di mercato" – possono trovarsi tagliati fuori, tanto o poco, dalla reciprocità dei benefici di tale processo.

La questione centrale della filosofia politica diviene quindi quella della legittimità: perchè mai tali individui a-sociali dovrebbero assoggettare se stessi ad un qualche ordine sociale, e allo Stato quale suo agente? Quando i principi vengono subordinati alle preferenze, alla maniera liberal-individualista, diviene necessario acquisire un qualche metodo sociale per soddisfare le preferenze sulla base del principio della mutualità del beneficio. Sebbene il mercato aggreghi le preferenze individuali in maniera agnostica rispetto ad ogni particolare nozione di "bene comune", di fatto, esso funziona solamente quando sussiste una considerevole convergenza negli ordinamenti preferenziali dei soggetti. Tanto che Inman¹⁹ ha dimostrato che il paradosso di Arrow può essere risolto solamente se si assume un grado molto elevato di convergenza tra preferenze individuali. Quanto a dire che il mercato non è in grado di riconciliare conflitti fondamentali! A tale riguardo, il punto importante da sottolineare non è però che la difficoltà di arrivare, per via democratica, a scelte sociali

¹⁷ Cfr. S. ZAMAGNI, "Razionalità pratica, etica, teoria economica", *Ragion Pratica*, 1, 1993, pp. 96-102..

¹⁸ A. MacINTYRE, *Whose justice? Which rationality?* Duckworth, London, 1988.

¹⁹ R. INMAN, "Markets, governments and the 'new' political economy", in AUERBACH A. e FELDSTEIN M., a cura di, *Handbook of Public Economics*, North Holland, Amsterdam, 1987.

coerenti risiede nel mercato in quanto tale; essa risiede piuttosto nella pretesa di fondare un processo decisionale di tipo cooperativo solamente sulla aggregazione di preferenze individualistiche, mediante l'uso di meccanismi economici o politici.

Forse, ciò che occorre per arrivare ad un'adeguata teoria dei diritti, all'altezza dei suoi compiti, è la distinzione tra personalità e individualità. Poichè la personalità, in contrapposizione all'individualità, possiede una dimensione normativa, in forza della quale ogni nostro simile è un essere libero e quindi deve essere amato e rispettato di per se' stesso, si può affermare che la persona in quanto tale ha dei diritti morali – diritti però che vanno qualificati e storicamente declinati in termini della partecipazione della persona alla vita degli altri.