

# Replica

di Alessandro Ferrara

I contributi di Franzini, Granaglia e Marramao in merito alla giustizia sollevano importanti questioni su cui non possono darsi conclusioni, forse nemmeno risposte vere e proprie, ma solo qualche ulteriore puntualizzazione rispetto a quanto detto nella Tavola rotonda.

Un primo aspetto concerne il rapporto fra le posizioni di Rawls e di Sen. Giustamente Elena Granaglia sottolinea i due indiscussi meriti di *Una teoria della giustizia*, che rischiano nei saggi di Barca e mio di venire in ombra a motivo rispettivamente della critica di Sen e della svolta, a mio avviso ben più radicalmente innovativa, introdotta da *Liberalismo politico*. Da parte mia, ritengo che sia una questione di enfasi. Il nucleo normativo che preme a Granaglia – e cioè, per un verso, la condizione simmetrica di liberi ed eguali, posta in essere dal velo di ignoranza, fra coloro che decideranno i principi cui ispirare la struttura fondamentale della società e, per l'altro, il contenuto dei due principi che contraddistinguono la «giustizia come equità» – è preservato anche in *Liberalismo politico*, in quanto la concezione politica della giustizia che si candida a nucleo normativo del consenso per intersezione è la stessa giustizia come equità e in quanto l'idea di cittadini liberi ed eguali è al centro non solo del principio liberale di legittimità ma della domanda che ispira tutta l'opera: «come è possibile che permanga continuamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi e eguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?»<sup>1</sup>. Non si può non concordare pienamente con l'affermazione con cui Granaglia riassume il senso del suo intervento: per quanto vi siano elementi problematici nella costruzione della posizione originaria e del suo esito – dalla parzialità del *maximin* alla psicologia morale presupposta, al carattere vincolante di un contratto ipotetico, al «debito spessore» del velo d'ignoranza –, questi non possono oscurare il valore del *breakthrough* normativo contenuto nella «giustizia come equità».

1. J. Rawls, *Liberalismo politico*, nuova edizione ampliata, Einaudi, Torino 2012, p. 5.

Tuttavia la tentazione è grande di costruire un quadro *continuista* in cui vi è un passaggio senza grandi rotture fra *Una teoria della giustizia* e *Liberalismo politico*, in entrambi trattandosi in buona sostanza della «ricerca di un accordo sui criteri di giustizia procedurale» (così Marramao), e anche una continuità fra Rawls e Sen data dal fatto che il velo di ignoranza, per quanto possa sembrare «istituzionalismo trascendente», è fatto degli stessi ingredienti «che dovrebbe avere un metodo più operativo che consentisse di compiere, nella complessità del reale, scelte che possano essere considerate più giuste» (così Franzini). E dunque, sempre secondo Franzini, ci sono «filì sottili ma non invisibili che legano Rawls a Sen», anche relativamente al primo Rawls.

In questa convergenza di massima che accomuna il primo e il secondo Rawls, ed entrambi i Rawls con Sen, ciò che rischia a mio avviso di rimanere sfocato è il tratto teoricamente rivoluzionario del progetto di un liberalismo «politico» (con le iniziali minuscole in quanto nome comune), contrapposto ai liberalismi (e ai normativismi) perfezionisti che si sono succeduti fino a *Una teoria della giustizia* inclusa. Stilemi concettuali di *Liberalismo politico* (inteso come libro) sono ripresi da Sen stesso – la ragionevolezza, il pluralismo e il disaccordo ragionevoli – senza peraltro mettere a fuoco la radicale rottura che in quei termini si riflette rispetto al quadro ancora perfezionista di *Una teoria della giustizia*.

Per rendersi conto della radicalità di questa rottura basta leggere quanto scrive lo stesso Rawls nella nota 7 al capitolo su «I poteri dei cittadini e la loro rappresentanza»: «Qui devo correggere un'osservazione di *Teoria*, p. 31, cioè che la teoria della giustizia è parte di quella della decisione razionale. Stando a ciò che abbiamo appena detto [intorno ai concetti del razionale e del ragionevole], *questo è un puro e semplice errore* (corsivo mio)». Al contrario, continua Rawls, la teoria della decisione razionale «fa parte a sua volta di una concezione politica della giustizia che cerca di esporre principi di giustizia ragionevoli, e non pensa minimamente di derivare tali principi dal concetto di razionalità come unico concetto normativo»<sup>2</sup>. Rawls cerca poi di smussare la portata di quanto affermato, dicendo di ritenere che «il testo complessivo di *Teoria*» gli sembra confermare questa visione – che è invece quella antiperfezionista di *Liberalismo politico*.

Ma che la realtà sia ben altra è illustrato dal caso dell'utilitarismo, che possiamo prendere come cartina di tornasole per saggiare il divario che separa le due opere. Nel quadro normativo, perfezionista e ancora tradizionale, di *Una teoria della giustizia* l'utilitarismo è un resoconto *sbagliato* di quello che farebbero i decisori nella posizione originaria. Dentro la caverna platonica, l'utilitarismo perderebbe il confronto con il difensore

2. Ivi, p. 50.

della «giustizia come equità» nel dibattito fra vari resoconti di «quello che c'è fuori». Il popolo della caverna sceglierebbe la giustizia come equità e rigetterebbe l'utilitarismo. Nel quadro normativo radicalmente antiperfezionista di *Liberalismo politico*, l'utilitarismo non può più essere escluso dal consenso per intersezione come «resoconto sbagliato»: l'utilitarista ragionevole concorre *a pieno titolo* alla formazione del consenso per intersezione, nella caverna, e la concezione politica della giustizia che è al centro di tale consenso, *se vuole veramente essere politica*, deve essere compatibile *anche* con le sue intuizioni. Dove è la continuità fra questi due approcci?

Quanto a Sen, ovviamente vi è un *utilizzo* da parte sua del termine «ragionevole», come alternativo al cosiddetto «istituzionalismo trascendente», ma non si capisce da quale parte di questo crinale fra perfezionismo e antiperfezionismo si colloca la sua proposta. Inoltre, sia che si collochi sul primo, sia che si collochi sul secondo, non se ne vede l'alternatività.

Infine, nel suo intervento Giacomo Marramao, dopo aver giustamente identificato il pluralismo radicale delle società contemporanee come la sfida più importante che il paradigma di *Liberalismo politico* si trova di fronte<sup>3</sup>, propone una interessante *pars construens* volta a ovviare alla crisi del paradigma contrattualista. Si tratta di un universalismo della differenza, che vuol essere «nettamente demarcato per un verso dall'universalismo (neutralizzante e suprematista) dell'identità, per l'altro dall'antiuniversalismo (contestualista e relativista) delle cosiddette "differenze culturali"» (p. 59). Questo universalismo della differenza, che non può neppure risolversi nel reciproco riconoscimento, né nella comparazione, né nel mero dialogo, comporta una «politica della traduzione». Nelle parole di Marramao,

l'universale va ricostruito come istanza di traduzione delle spinte universalizzanti presenti nelle diverse culture [...] Non vi è altra strada che tradursi. Sapendo che la comunità universale del genere umano di cui parlava Kant resta irriducibilmente multipla e che ogni sua sintesi sarà comunque destinata a restare una "formula insatura". O una totalità, fortunatamente, incompiuta (pp. 60-1).

Mi sento molto vicino a questo modo di porre il problema ma, riguardo alla soluzione, rimango con il dubbio che non tutte le traduzioni siano egualmente buone, non tutte le immagini sintetiche dell'umanità siano egualmente buone, non tutte le totalizzazioni provvisorie siano egualmen-

3. Concordo pienamente su queste considerazioni, ma a differenza di Marramao considero il liberalismo politico come il paradigma ancor oggi più promettente a patto che lo si emendi ed espanda per metterlo meglio in grado di rispondere all'iperpluralismo contemporaneo. Su questo punto, rimando a A. Ferrara, *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, New York 2014.

te buone e dunque alla fine si rimanga al punto di prima, con la domanda intorno a cosa renda l'una migliore – qualsiasi cosa intendiamo per “migliore” – o più meritevole di accettazione di un'altra, e con la pluralità delle traduzioni (alcune buone, altre meno) come sola risposta. Per questa ragione, muovendo dalla stessa esigenza teorica di Marramao e volendo andare al di là della pura constatazione della pluralità, negli anni ho provato a rispondere a questa domanda in termini *radicalmente internalisti*: la forza normativa, il meritare, e non solo fattualmente ricevere consenso, di una configurazione simbolica emana in ultima analisi dalla sua esemplare congruenza con se stessa. Possiamo parlare di *autenticità* su scala del sè individuale, oppure di *esemplarità* per configurazioni simboliche sovraindividuali o addirittura puramente ideali. Questo spostamento verso un universalismo esemplare è già in atto nel liberalismo contemporaneo.

Tornando al secondo Rawls, infatti, la forza normativa della giustizia come equità proviene per lui non «dall'esterno» – dal suo rispecchiare una qualche idea fuori dalla caverna (né tale forza esisterebbe se la giustizia come equità si limitasse a registrare la pluralità di idee del giusto e a tradurle l'una nei termini dell'altra) – ma «dall'interno», dal suo essere, «data la nostra storia e le tradizioni proprie della nostra vita pubblica», la concezione «più ragionevole per noi»<sup>4</sup>.

Ora di concezioni ragionevoli ce ne sono sicuramente diverse, ma «la più ragionevole» è una. Rimane da chiarire cosa può voler dire essere quell'una. L'universalismo della differenza non ha risposto. L'universalismo esemplare risponde che la più ragionevole è quella che se *non* venisse sottoscritta ci metterebbe fuori linea con noi stessi. Nel caso specifico, non saremmo più chi noi siamo se abbracciassimo una concezione della giustizia non basata sul presupposto che siamo liberi ed eguali. Tante concezioni della giustizia ci metterebbero fuori linea con noi stessi, ci trasformerebbero in altro da noi, accettandole. Ma solo la più ragionevole per noi farebbe altrettanto se *non* l'accettassimo. Le fonti di questo universalismo esemplare o dell'esemplarità, da Rousseau al Kant della *Critica della facoltà di giudizio*, ad Hannah Arendt, sono molte e negli anni ho provato a ricostruirle<sup>5</sup>, ma il punto qui pertinente è che la normatività del *ragionevole*, in quanto diversa dalla normatività del *razionale*, può essere intesa soltanto in questi termini se vogliamo salvare la distinzione fra questi due concetti che sono indispensabili per pensare un'idea di giustizia nel nostro orizzonte filosofico.

4. J. Rawls, *Kantian Constructivism in Moral Theory*, in “Journal of Philosophy”, 1980, 88, pp. 512-72. Lo stesso punto è ripreso in *Liberalismo politico*, cit., p. 28.

5. Rimando soltanto a A. Ferrara, *La forza dell'esempio. Il paradigma del giudizio*, Feltrinelli, Milano 2008.