



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

*Teorie della giustizia a confronto  
il liberalismo di Rawls, il pluralismo di Kukathas e i loro limiti*

Relatore:

Ch.mo Prof. Pierpaolo Cesaroni

Laureando:

Silvio Carrer

Matricola n. 2039177

ANNO ACCADEMICO 2024- 2025



# INDICE

<b>INTRODUZIONE .....</b>	<b>3</b>
<b>CAPITOLO 1 – JOHN RAWLS</b>	
1.1 - <i>Una teoria della giustizia</i> .....	4
1.2 - <i>I due principi di giustizia</i> .....	5
1.3 - <i>La posizione originaria</i> .....	7
1.4 - <i>Le teorie del bene</i> .....	8
<b>CAPITOLO 2 – LE CRITICHE A RAWLS</b>	
2.1 – <i>Critiche libertarie</i> .....	11
2.2 – <i>Critiche comunitariste</i> .....	12
2.3 – <i>L’approccio delle capacità</i> .....	15
2.4 – <i>Critiche realiste</i> .....	17
<b>CAPITOLO 3 – CHANDRAN KUKATHAS</b>	
3.1 – <i>L’analisi di Rawls</i> .....	19
3.2 – <i>Le critiche a Rawls</i> .....	20
3.3 – <i>Arcipelago liberale</i> .....	22
3.4 – <i>Obiezioni e contro-obiezioni</i> .....	25
<b>CAPITOLO 4 – I LIMITI DEL LIBERALISMO</b>	
4.1 – <i>La teoria della giustizia nell’arcipelago liberale</i> .....	27
4.2 – <i>L’identità sociale</i> .....	29
4.3 – <i>Una prospettiva esterna</i> .....	30
4.4 – <i>L’idea di giustizia necessaria</i> .....	32
<b>CONCLUSIONE .....</b>	<b>33</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>35</b>

## INTRODUZIONE

Il presente progetto di tesi si propone di analizzare criticamente due tra le più influenti concezioni contemporanee della giustizia: la giustizia come equità formulata da John Rawls e il modello pluralista dell'arcipelago liberale proposto da Chandran Kukathas. L'obiettivo centrale è quello di mettere in luce le diverse modalità con cui i due autori affrontano il problema della convivenza in società caratterizzate da pluralismo morale, culturale e identitario, valutando la coerenza interna delle loro teorie, i limiti pratici delle loro proposte e le implicazioni etico-politiche dei loro presupposti.

Per fare ciò sarà necessario ricostruire la teoria della giustizia di Rawls e comprenderne gli scopi analizzando i principi su cui si fonda. Questo sarà lo scopo del primo capitolo, dove si tenterà di presentare in modo chiaro l'architettura interna della giustizia come equità, esaminandone i presupposti teorici e le implicazioni normative. Ricostruire tali elementi non ha solo l'intento di descrivere una delle più importanti teorie politiche del secolo scorso, ma anche quello di chiarire quali fossero gli obiettivi e le ambizioni dell'autore e di verificarne l'efficacia.

Uno dei grandi meriti della teoria della giustizia è stato quello di mantenere acceso il fronte contrattualista nel dibattito filosofico-politico contemporaneo. Per questo motivo nel secondo capitolo verranno esposte le principali contestazioni mosse nei confronti della teoria di Rawls: si passerà da critiche libertarie che condividono la stessa struttura concettuale, a critiche provenienti da linee di pensiero radicalmente opposte alla teoria rawlsiana. L'obiettivo complessivo del capitolo è quello di mostrare come, da punti di vista differenti, emerga una costante tensione tra idea e pratica, in modo da avere gli strumenti per stabilire quali sono i limiti di una teoria della giustizia.

La terza parte della tesi è dedicata al pensiero di Chandran Kukathas, un pensatore che ha dedicato un'intera opera alle critiche rivolte alla teoria della giustizia, mostrando come spesso manchino il bersaglio. A seguito di tali contestazioni verrà presentata la sua teoria, che frammenta l'unità politica pensata da Rawls con lo scopo di tutelare il pluralismo intrinseco delle società contemporanee.

Nel capitolo conclusivo si potrà esaminare come la teoria di Rawls e la teoria di Kukathas, pur apparendo radicalmente opposte, mettano in luce in modo speculare un grande problema del liberalismo. Analizzando tale problematica si potrà infine stabilire quali sono i veri limiti del liberalismo e quale direzione deve seguire tale corrente per fondare una teoria della giustizia adeguata ad un mondo caratterizzato da diversità profonde e persistenti.

## CAPITOLO PRIMO: JOHN RAWLS

### 1.1 Una teoria della giustizia

La Teoria della Giustizia di John Rawls, pubblicata nel 1971, è una delle opere più significative della filosofia politica moderna. Rawls cerca di definire i principi che dovrebbero guidare la distribuzione delle risorse e delle opportunità in una società giusta, basandosi su un'idea alternativa all'utilitarismo dominante. La sua proposta si ispira alla tradizione del contratto sociale, ma con un approccio innovativo e una visione pragmatica delle disuguaglianze sociali. L'autore ammette fin da subito di non aver pretese di originalità con le sue tesi: «Il mio scopo è quello di organizzarle in una struttura generale per mezzo di alcuni esperimenti semplificatori, in modo che possano essere valutate in tutta la loro forza»<sup>1</sup>. La sua ambizione è quella di mettere in luce la teoria contrattualista e il suo potenziale per sviluppi futuri, forte di una fondazione morale più adeguata ad una società democratica.

Quest'opera ha come base alcuni suoi lavori precedenti e questa loro revisione è stata possibile anche grazie alle preziose critiche che sono state fatte ai suoi saggi già pubblicati; sebbene questo non renda la teoria di Rawls priva di critiche, ci permette comunque di effettuare un'analisi pressoché completa del suo pensiero. Essendo una rielaborazione, quest'opera è suddivisa in parti che approfondiscono lavori già editi, nello specifico: la prima parte amplia i contenuti di *Justice as Fairness* (1958) e di *Distributive Justice: Some Addenda* (1968); la seconda rielabora i temi affrontati in *Constitutional Liberty* (1963), *Distributive Justice* (1967) e *Civil Disobedience* (1966); la terza, invece, presenta materiale in gran parte inedito, anche se il secondo capitolo contiene riferimenti a *The Sense of Justice* (1968).

Il tentativo di generalizzare e di portare ad un più alto livello di astrazione la teoria del contratto si può notare già dalle prime pagine: «non dobbiamo pensare che il contratto originario dia luogo a una particolare società o istituisca una particolare forma di governo.»<sup>2</sup>. Rawls propone di pensare piuttosto a dei principi di giustizia tramite l'accordo originario, i quali sarebbero accettati da persone libere e razionali in una situazione iniziale di totale eguaglianza e regolerebbero tutti gli accordi successivi.

---

<sup>1</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano, 1982, p. 18.

<sup>2</sup> *ivi*, p. 32.

## 1.2 I due principi di giustizia

Rawls specifica di voler esaminare un aspetto particolare del problema della giustizia, tralasciando quindi le questioni relative alle istituzioni e alle pratiche sociali nel loro complesso, così come quelle della giustizia internazionale. Precisa che la giustizia oggetto della sua analisi è la giustizia sociale, considerata come il requisito primario delle istituzioni che compongono la società. Essa riguarda la struttura fondamentale della società, ossia l'insieme dei principi che regolano i rapporti sociali di base e delle istituzioni incaricate di garantirli e coordinarli secondo tali principi. Rawls descrive questa struttura fondamentale come l'insieme delle "principali istituzioni sociali", identificandole nella costituzione politica e negli assetti economici e sociali, che comprendono la libertà di pensiero e di coscienza, il mercato concorrenziale e la proprietà privata dei mezzi di produzione. Il suo interesse si concentra su una società ben ordinata, dove si presume che ogni individuo agisca correttamente e collabori al mantenimento di istituzioni giuste. Il concetto di società ben ordinata si riferisce a una comunità che non solo persegue il benessere dei propri membri, ma che è anche effettivamente guidata da una concezione pubblica e condivisa della giustizia. Ciò implica che i cittadini riconoscono determinate norme di condotta e vi si conformano, sapendo al tempo stesso che tutti gli altri accettano e rispettano gli stessi principi di giustizia. Le istituzioni fondamentali, a loro volta, operano secondo tali principi in modo da essere generalmente riconosciute come giuste. La riflessione verte dunque sui principi che disciplinano tale modello di società, illustrando il ruolo della giustizia all'interno di un sistema di cooperazione sociale attraverso due principi chiave.

Il primo principio riguarda l'uguaglianza delle libertà: «ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri»<sup>3</sup>. Con "libertà" si intende un insieme di norme sociali che garantiscono diritti quali la libertà di pensiero, di parola e la partecipazione alla vita politica, le quali dipendono dalle regole pubbliche che definiscono la struttura di base della società. Sono infatti queste regole a determinare se gli individui possano dirsi liberi o meno. Questo primo principio stabilisce che tali norme debbano valere per tutti in egual misura, assicurando la più ampia libertà che sia compatibile con una libertà analoga a tutti. L'unico limite legittimo alla libertà individuale si presenta quando diverse libertà fondamentali entrano in conflitto tra loro.

Il secondo principio invece si concentra sul fronte del potere sociale ed economico: «le inuguaglianze sociali ed economiche devono essere (a) a favore del massimo beneficio atteso dei meno avvantaggiati e (b) legate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità»<sup>4</sup>. Ogni individuo deve poter beneficiare delle disuguaglianze ammesse all'interno della struttura di base. In questo senso, per ciascun soggetto

---

<sup>3</sup> *ivi*, p. 76.

<sup>4</sup> *ivi*, p. 96.

rappresentativo delineato da tale struttura, deve risultare ragionevole preferire la propria condizione in una situazione di disuguaglianza piuttosto che in una di perfetta uguaglianza, purché la struttura operi secondo le sue funzioni ordinarie. Non è però accettabile giustificare differenze di reddito, di autorità o di responsabilità sostenendo che gli svantaggi di alcuni siano compensati dai benefici di altri. A maggior ragione, nessuna violazione della libertà può essere giustificata in questi termini.

### **1.3 La posizione originaria**

Rawls sostituisce al tradizionale stato di natura delle teorie contrattualistiche la “posizione originaria”, una condizione ipotetica pensata per fondare la sua concezione della giustizia. «Tra le caratteristiche essenziali di questa situazione vi è il fatto che nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella sua suddivisione di doti naturali, la sua intelligenza, forza e simili. Assumerò anche che le parti contraenti non fanno nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche»<sup>5</sup>. Questa situazione non ha valore storico, ma funge da strumento teorico per garantire l'imparzialità. «Dobbiamo in qualche modo azzerare gli effetti delle contingenze particolari che mettono in difficoltà gli uomini e li spingono a sfruttare a proprio vantaggio le circostanze naturali e sociali». Il tentativo di Rawls è quello di risolvere il problema della volontà generale in Rousseau, è la ricerca di una soluzione alla necessità di trovarla dentro di sé evitando il conflitto con la volontà particolare che ognuno possiede.

Per risolvere la questione, viene introdotto il concetto di “velo d'ignoranza”. Le informazioni personali di un individuo non possono costituire una giustificazione legittima per sostenere un sistema di principi, e per questo è necessario che nessuno conosca né le caratteristiche proprie né quelle altrui: «gli unici fatti particolari a conoscenza delle parti sono la determinazione della loro società da parte delle circostanze di giustizia, e tutto ciò che questo implica»<sup>6</sup>. Il proprio posto nella società, la posizione di classe, lo status sociale, le proprie capacità naturali, la forza, l'intelligenza, le proprie caratteristiche psicologiche (come l'avversione al rischio), la situazione politica ed economica, la generazione a cui si appartiene. L'elenco di cose che non si devono conoscere stipulato da Rawls è molto più minuzioso rispetto alle precedenti teorie del contratto, ma la differenza non si limita a questo. L'autore non svolge questo esperimento mentale perché un dato popolo possa esprimere la propria volontà generale tramite questo meccanismo, ma per mostrare come i due principi di giustizia siano preferibili al principio di utilità media. Quest'ultimo infatti mira a massimizzare il benessere nella sua totalità, accettando l'eventualità di grandi disparità sociali, di schiavitù o in generale di violazioni della libertà. «La priorità della libertà implica che una volta che le libertà fondamentali siano

---

<sup>5</sup> *ivi*, p. 33.

<sup>6</sup> *ivi*, p. 143.

effettivamente stabilite, una libertà minore o ineguale non può essere scambiata con un miglioramento in termini di benessere economico.»<sup>7</sup>. Da questo punto di vista i principi di giustizia costituiscono la migliore ipotesi di partenza dalla posizione originaria, proprio per via della condizione di incertezza che caratterizza tale momento. Come infatti abbiamo già visto, tali principi garantiscono le libertà fondamentali per tutti e assicurano che eventuali disuguaglianze siano a beneficio dei più svantaggiati. Invece a puntare al massimo benessere sociali come fa l'utilitarismo, la giustizia come equità offre una soluzione più sicura seguendo la regola del maximin, ovvero classificando le alternative secondo il peggior risultato possibile e adottando quella il cui esito peggiore è il migliore nel complesso.

Tuttavia, se si assume che gli individui nella posizione originaria non abbiano alcuna conoscenza di sé né del mondo, come sarebbe possibile prendere una decisione? Un problema di scelta risulta ben definito soltanto se le alternative sono circoscritte da leggi naturali e da vincoli esterni, e solo se i soggetti coinvolti dispongono già di una certa propensione a preferirne una rispetto alle altre. «Per questa ragione, non dobbiamo avere alcuna esitazione nel dire che la scelta dei principi di giustizia presuppone una certa teoria delle istituzioni sociali. In realtà non è possibile fare a meno delle assunzioni sui fatti generali, più di quanto non si possa fare a meno di una concezione del bene sulla cui base le parti classificano le alternative.»<sup>8</sup> Ciò che intende far notare Rawls è che sono necessari sia fatti generali che condizioni morali nella fondazione dei principi normativi. Se da un lato gli argomenti in favore dell'utilitarismo dipendono in gran parte da fatti generali, dall'altro nella giustizia come equità le concezioni morali sono pubbliche e la scelta dei due principi rappresenta una dichiarazione in proposito.

Si può affermare che, nella posizione originaria, le persone dispongono di un sapere così limitato riguardo alla propria condizione da non poter giungere a un accordo razionale sui principi di giustizia. Non conoscendo i propri obiettivi, potrebbero infatti rendersi conto, una volta scelti i principi, che questi stessi finiscono per ostacolare i loro obiettivi. «La razionalità della scelta di una persona non dipende da quanto sa, ma soltanto da come ragiona in base all'informazione disponibile, per quanto incompleta. La nostra decisione è perfettamente razionale a condizione che affrontiamo le circostanze in cui ci troviamo, e che facciamo del nostro meglio. (...) la teoria parziale del bene, che si assume accettata dalle parti indica che esse dovrebbero cercare di assicurarsi la propria libertà e il rispetto di sé e che, per realizzare i propri obiettivi, quali che essi siano, hanno bisogno di norma di un numero maggiore piuttosto che minore di beni primari. Contraendo l'accordo originario, dunque, le parti suppongono che la loro concezione del bene abbia una certa struttura, e ciò è sufficiente per

---

<sup>7</sup> *ivi*, p. 156.

<sup>8</sup> *ivi*, p.162.

metterle in grado di scegliere dei principi su una base razionale.»<sup>9</sup> Arrivati a questo punto diventa necessaria una teoria del bene che stabilisca espressamente su quali assunzioni si basano le parti nella posizione originaria.

#### **1.4 Le teorie del bene**

Come abbiamo appena visto, la necessità di una teoria del bene nasce dal fatto che, nella posizione originaria, i soggetti chiamati a scegliere i principi di giustizia devono poter agire razionalmente pur non conoscendo nulla di sé, del proprio posto nella società o dei propri fini particolari. Tuttavia, anche dietro il velo d'ignoranza, le parti devono essere in grado di valutare razionalmente quali principi accettare, e per farlo devono disporre di una concezione generale del bene, cioè di ciò che è razionale desiderare o perseguire. Senza una teoria del bene, la posizione originaria resterebbe indeterminata, poiché non vi sarebbe alcun criterio per giudicare quale insieme di principi risulti preferibile. Rawls intende il bene non come un contenuto morale o come un valore sostantivo, ma come razionalità: un modo coerente di scegliere i mezzi e le condizioni che permettono a ciascun individuo di realizzare, una volta conosciuti, i propri fini. La teoria del bene serve dunque a definire quali sono gli interessi fondamentali di ogni persona a spiegare perché i soggetti razionali, in condizioni di incertezza, adottino una strategia prudente come quella del maximin, che li porta a preferire i principi di giustizia rispetto al principio di utilità. In questo modo la teoria del bene fornisce la base razionale per la scelta dei principi, permettendo di intendere la giustizia come l'insieme di quelle regole che garantiscono a ciascuno le condizioni necessarie per perseguire il proprio bene, qualunque esso si riveli nella vita reale.

«Dato che queste assunzioni non devono mettere a repentaglio la priorità del concetto di giusto, la teoria del bene usata nella discussione dei principi di giustizia è ristretta ai semplici elementi essenziali. Chiamo questa rappresentazione del bene teoria parziale: il suo scopo è garantire le premesse sui beni primari necessarie per ottenere i principi di giustizia.»<sup>10</sup> Come vedremo più avanti Rawls elabora infatti due teorie del bene, una per questo scopo e l'altra come bene in generale. Questo avviene poiché essendo la giustizia come equità una teoria contrattualista, il concetto di giusto è prioritario rispetto al concetto di bene. Nello specifico, la teoria parziale concepisce il bene come razionalità, riferendosi a ciò che è coerente perseguire in base ai propri scopi e valori. Tuttavia, Rawls sostiene che questa teoria sia indispensabile per formulare i principi di giustizia a partire dalla posizione originaria, sebbene in tale condizione nessuno conosca ancora i propri fini o inclinazioni individuali. La sua rilevanza dipende dal fatto che, anche dietro il velo d'ignoranza, i soggetti restano agenti razionali in senso formale: individui capaci di compiere scelte coerenti con ciò che, in qualunque situazione futura,

---

<sup>9</sup> *ivi*, p. 379.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

potrebbe risultare per loro vantaggioso o ragionevole. In questo senso, la teoria del bene parziale non fornisce contenuti specifici sul bene, ma definisce la forma della razionalità che orienta il modo stesso di deliberare degli individui. Pur non conoscendo i propri obiettivi concreti, essi sanno di voler disporre, una volta definiti, dei mezzi e delle condizioni necessarie per realizzarli. Di conseguenza, il loro ragionamento rimane volto ad assicurare le migliori opportunità di attuare qualunque piano di vita coerente, indipendentemente da quale esso si rivelerà.

«Rimane da mostrare che, date le circostanze di una società bene-ordinata, i piani di vita razionali di una persona sostengono e confermano il suo senso di giustizia.»<sup>11</sup>.

Se la teoria del bene parziale spiega come ciascun individuo agisce razionalmente in vista dei propri fini, la teoria del bene generale chiarisce come tali fini possano coesistere entro un ordine istituzionale giusto. L'importanza di questa seconda teoria sta nel suo risolvere il tipico problema contrattualista della stabilità. Questa, per Rawls, non può essere imposta dall'esterno né derivare solo da un equilibrio di forze: deve nascere dal fatto che i membri della società riconoscono come giusti i principi che regolano la loro convivenza, e che li considerano coerenti con le proprie concezioni del bene. «Il senso di giustizia di una persona non è un meccanismo psicologico costrittivo abilmente installato dai potenti allo scopo di assicurare la sua costante osservanza delle norme destinate a difendere gli interessi degli stessi potenti. Il processo educativo non è neppure una semplice sequenza causale destinata a ottenere come risultato finale i sentimenti morali adeguati. Nella misura del possibile, ciascuna fase anticipa con l'insegnamento e con le spiegazioni la concezione di giusto e della giustizia cui mira, e in riferimento alla quale riconosceremo più tardi che gli standard morali che ci sono stati presentati sono giustificati.»<sup>12</sup>. Una società è dunque stabile quando le persone non solo si conformano alle sue regole, ma le sostengono anche per ragioni morali, perché comprendono che esse garantiscono condizioni eque per tutti. La teoria del bene generale permette questo equilibrio mostrando che la giustizia come equità è vantaggiosa per ciascuno nel lungo periodo e, insieme, buona per la collettività. Essa fornisce una concezione pubblica del bene che può essere condivisa da cittadini portatori di differenti valori e concezioni di vita, purché tutti riconoscano il valore delle istituzioni giuste come base comune della cooperazione. In tal modo, la società ben ordinata non è solo efficiente o pacifica, ma anche legittima e interiormente coesa: le persone vi partecipano non per timore o per interesse immediato, ma perché comprendono razionalmente e moralmente che vivere sotto principi giusti è parte del proprio stesso bene. È quindi la teoria del bene generale che trasforma la giustizia da mero

---

<sup>11</sup> *ivi*, p. 482.

<sup>12</sup> *ivi*, p. 484.

accordo strategico a principio stabile di integrazione sociale, assicurando che la società rimanga unita e duratura nel tempo.

## CAPITOLO SECONDO: CRITICHE ALLA TEORIA DELLA GIUSTIZIA

### 2.1 Critiche libertarie

“*Anarchia, stato e utopia*” di Robert Nozick è indubbiamente la più influente risposta libertaria alla teoria della giustizia di Rawls, in quanto propone un intero modello alternativo, rendendolo l’unico libertario con una teoria completa della giustizia.

«Lo stato minimo è lo stato più esteso che possa essere giustificato. Qualsiasi stato più esteso viola i diritti delle persone»<sup>13</sup>, così esordisce la critica di Nozick alla giustizia distributiva. Infatti, il principio di differenza pensato da Rawls serve sì a redistribuire le ricchezze per raggiungere uno stato più giusto, ma nel farlo viola i diritti delle persone sui propri beni legittimamente acquisiti. Seguendo coerentemente la logica di Rawls si rischia di andare anche oltre, in due direzioni differenti: l’ammontare del costo previsto da questo principio può essere minimo, purché ci sia qualche beneficio per chi è svantaggiato (mantenendo disuguaglianze sociali); oppure ragionando in senso opposto è pensabile persino la redistribuzione delle proprie “parti naturali”. Massimizzare chi sta peggio può infatti significare dover cedere parti del proprio corpo per salvare la vita di chi altrimenti morirebbe giovane. Può sembrare una visione estremizzata del pensiero Rawlsiano, ma uno dei punti di Nozick sta proprio nel fatto che ci è possibile pensarlo.

Il vero problema sta infatti nell’esclusione dei casi individuali dalla teoria della giustizia, la quale si concentra solamente sulla struttura istituzionale complessiva. «Ciò si connette con l’insistenza di Rawls che i principi da lui formulati vanno applicati solo alla macrostruttura fondamentale dell’intera società, e che nessun controesempio micro è ammissibile nei loro confronti. (...) Rawls, tuttavia, procede come se principi distinti si applicassero ai contesti macro e micro, alla struttura fondamentale della società e alle situazioni che possiamo valutare e comprendere. (...) Non si può semplicemente dire che si sta parlando di principi applicabili solo alla struttura fondamentale, così che i controesempi micro non siano significativi»<sup>14</sup>. Non è possibile pensare una macro-giustizia separata da una micro-giustizia che riguarda solo i casi individuali, se ciò che è giusto non è valido universalmente, allora non si può nemmeno definire giusto. Per sostenere questa tesi Nozick fa riferimento a Platone e al fatto che per raggiungere l’equilibrio riflessivo necessario nella posizione originaria di cui parla Rawls, occorre effettuare degli esperimenti mentali in cui si mettono alla prova queste microsituazioni ipotetiche.

---

<sup>13</sup> R. Nozick, *Anarchia, stato e utopia*, trad. it. di G. Ferranti, ilSaggiatore, Milano, 2024, p. 187.

<sup>14</sup> Ivi, p. 251.

Nozick contrappone alla teoria della giustizia la sua teoria del titolo valido, la quale si fonda sull'idea che la giustizia non dipende da come le risorse sono distribuite in un certo momento (come nel caso di Rawls), ma da come esse sono state acquisite e trasferite nel tempo.

«La teoria di Rawls perviene a un processo P per generare principi di giustizia. (...) P deve generare principi a stato finale o a risultato finale. (...) La struttura della teoria di Rawls presenta quindi un dilemma. Se i processi sono così importanti, la teoria è carente perché incapace di fornire principi di giustizia processuali. Se i processi non sono così importanti, allora è stato fornito un sostegno insufficiente per i principi generati dal processo P di Rawls»<sup>15</sup>. Questo problema identificato da Nozick è riconducibile alle teorie contrattualiste in generale, queste infatti tendono pensare al come organizzare una società sulla base di come dovrebbe essere idealmente. Così facendo diventa necessario pensare un processo che giustifichi come questa società ideale si formi, senza però poter giustificare tale processo; infatti, la base del pensiero contrattualista è tendenzialmente una situazione immaginaria in cui lo stato non esiste. Il problema identificato da Nozick sta quindi nel fatto che la teoria di Rawls si fonda su un'astrazione tale da renderla impraticabile, è un modello ideale che non ha modo di identificarsi in un processo reale. Non solo, se ci si basa solo sui risultati da ottenere, diventerà inevitabile violare i diritti individuali al fine di mantenere i risultati previsti dal modello stesso, il quale dovrebbe paradossalmente garantire la loro libertà.

Se lo scopo della teoria della giustizia è quello di garantire i due principi, allora occorrerà impedire agli individui di trasferire le risorse secondo i propri desideri e anche prelevare le risorse che magari sono state donate a chi prima era svantaggiato. «Quando persone private scelgono di trasferire risorse in aiuto di altri, ciò è compatibile con la concezione della giustizia del titolo valido»<sup>16</sup>. La teoria della giustizia prevede una redistribuzione coercitiva che Nozick rifiuta categoricamente in quanto nega la libertà degli individui, l'unica forma di redistribuzione accettabile, è quella volontaria.

## 2.2 Critiche comunitariste

Nel suo libro *“Dopo la virtù”* Alasdair MacIntyre immagina una discussione fra due individui che incarnano diversi ideali: “A” che ha lottato per risparmiare dei suoi guadagni abbastanza da comprare una casa, da mandare i figli al college e da permettere ai genitori un'assistenza medica speciale; “B” che invece vive di una ricchezza ereditata ed è impressionato dall'arbitrarietà delle diseguaglianze nella distribuzione dei redditi, delle opportunità e dall'incapacità dei poveri di fare un gran che per mutare la propria condizione. “A” vorrebbe fondare l'idea di giustizia su una qualche interpretazione dei diritti che una determinata persona possiede in virtù di ciò che ha acquisito e guadagnato, “B” vorrebbe fondare l'idea di

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 255

<sup>16</sup> Ivi, p. 418.

giustizia su una qualche interpretazione dell'uguaglianza dei diritti di ciascuna persona rispetto ai bisogni essenziali e ai mezzi per soddisfare tali bisogni. MacIntyre ci mostra poi come la posizione del cittadino A sia un'articolazione razionale della visione di Nozick e quella del cittadino B allo stesso modo può rappresentare la visione di Rawls. Confrontando gli ideali dei due cittadini immaginari, l'autore ci mostra come le loro posizioni siano fundamentalmente incompatibili e lo scopo del parallelismo con i due filosofi a cui si ispirano è quello di dimostrare l'esistenza di un elemento cruciale ignorato da entrambi.

Secondo MacIntyre senza una concezione del bene comune, parole come merito, virtù o giustizia non sono altro che strumenti retorici. «In una società dove non esiste più una concezione condivisa da tutti del bene della comunità in quanto determinato dal bene per l'uomo, non può più esistere neppure un qualsiasi concetto sostanziale di cosa significhi contribuire in misura maggiore o minore al raggiungimento di tale bene. Perciò le idee di merito e di onore vengono ad essere separate dal contesto che costituiva il loro ambiente originario»<sup>17</sup>. Sebbene il fatto che A e B ricavano i loro ideali da una questione di merito (A perché ritiene di meritare quanto ha ottenuto con il lavoro e B perché pensa che la povertà sia una forma di privazione immeritata), denoti la loro incoerenza sostanziale, non si può dire lo stesso dei due filosofi. «Né l'interpretazione di Rawls né quella di Nozick concedono un qualsiasi ruolo al merito nelle tesi sulla giustizia e l'ingiustizia, ma nessuno dei due è incoerente nel farlo. Il loro punto di partenza è tale che non può esserci spazio per il merito»<sup>18</sup>. Ed è proprio questo il punto secondo MacIntyre, entrambe le teorie sono salde e coerenti; tuttavia, pagano questa coerenza con una perdita di sostanza morale, rendendo impossibile la giustificazione razionale di qualsiasi giudizio morale che dovrebbe essere fondamentale nella formulazione di una teoria della giustizia, la quale è impossibile da fondare senza un riferimento comune al bene.

Questa posizione è condivisa da Michael Sandel, secondo cui lo Stato non solo non dovrebbe avere una posizione neutrale in mezzo ad una moltitudine di concezioni del bene, ma ne sarebbe in realtà logicamente impossibilitato: «Although political liberalism upholds the right to freedom of speech, it severely limits the kinds of arguments that are legitimate contributions to political debate, especially debate about constitutional essentials and basic justice. This limitation reflects the priority of the right over the good. (...) Since citizens of democratic societies do not share comprehensive moral and religious conceptions, public reason should not refer to such conceptions»<sup>19</sup>. Il paradossale prodotto di questo sistema è quindi una politica basata sulla negoziazione degli interessi individuali, la quale ignora ogni tipo di ragione etica o religiosa in difesa della neutralità. Un'imparzialità che già dal principio non

---

<sup>17</sup> Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, trad. it. di P. Capriolo, Armando Editore, Roma, 1988, p. 279.

<sup>18</sup> Ivi, p. 299.

<sup>19</sup> Michael Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982, p. 225

possiede, dato che incorpora necessariamente dei valori essenziali, come i due principi di giustizia nel caso della teoria di Rawls.

«Those who disputed the priority of the right took issue with Rawls' conception of the person as a free and independent self, unencumbered by prior moral ties. (...) Obligations of solidarity or religious duties may claim us for reasons unrelated to a choice»<sup>20</sup>. Sandel riconosce in questa concezione degli individui i limiti strutturali del liberalismo moderno: da una parte c'è il sé morale che rappresenta la persona nella sua interezza, dall'altra il sé politico che incarna il cittadino in quanto soggetto capace di ragionare secondo i principi di giustizia neutrali. Questo meccanismo di suddivisione del sé tipico del contrattualismo rende la vita politica una mera pratica procedurale fondata su decisioni politiche che gli individui avrebbero dovuto stabilire ignorando la propria concezione del bene, ma senza poterlo effettivamente fare. Non solo questa distinzione è qualcosa di illusorio, ma la sua pretesa porta alla totale eliminazione di una funzione formativa sulla morale all'interno del dibattito politico.

Un altro esponente comunitarista che riconosce questo problema è Charles Taylor in *“Radici dell'io”*, dove critica aspramente le teorie politiche che trascurano in questo modo la moralità: «Esse mistificano completamente la priorità della morale identificandola non con la sostanza del ragionamento, ma con una forma di esso, tracciando attorno a quest'ultima una netta linea di demarcazione»<sup>21</sup>. Questa forma è chiamata da Taylor concezione poceduralista della moralità e consiste in un modello in cui la giustizia non è altro che un insieme di regole formali di imparzialità indipendenti dai contenuti assiologici che animano le scelte degli individui. Quest'impoverimento etico deriva dalla crisi dell'ontologia morale moderna, causata appunto dalla perdita di un quadro di riferimento condiviso sul significato del bene, della natura umana e della vita buona. Ciò che fa anche Rawls tentando di essere neutrale è proprio questo, assume implicitamente un quadro ontologico povero, in cui la ragione rifiuta di assumere una realtà del valore. La sua teoria cercando di essere inclusiva ed universale diventa eticamente vuota, non può stabilire perché la giustizia ha valore e nemmeno da dove possa provenire il senso morale, i due principi derivano infatti da ciò che Rawls definisce una teoria parziale del bene.

Quello che fa notare Taylor è l'incoerenza di tale procedimento: «Noi riconosciamo l'accettabilità dei principi di giustizia perché essi quadrano con le nostre intuizioni. Se dovessimo sviluppare ciò che sta alle radici di queste intuizioni, dovremmo incominciare col mettere a punto una teoria del bene decisamente completa. (...) Dove il termine “bene” indica ciò che spicca sulle altre cose in virtù di una distinzione qualitativa, possiamo dire che, in un certo senso, il bene ha la priorità sul giusto, perché il bene fornisce la ragion d'essere delle

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 205

<sup>21</sup> Charles Taylor, *Radici dell'io*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano, 1993, p. 121

regole che definiscono il giusto»<sup>22</sup>; questo ragionamento ci mostra la contraddizione di Rawls nel dire che il giusto ha la priorità sul bene: se la giustizia avesse davvero la priorità i due principi non avrebbero ragione d'essere posti e l'intero processo dietro al velo d'ignoranza sarebbe impraticabile, se invece si accetta che è il bene ad avere la priorità, la dimensione qualitativa dell'esperienza morale viene eliminata.

### 2.3 L'approccio delle capacità

Anche Ronald Dworkin critica l'apparente neutralità a cui la teoria di Rawls ambisce: «Liberalism pays too much attention to the right, by which is meant principles of justice, and too little to the good, by which is meant the quality and value of the lives people lead. (...) It cannot and should not be neutral at the more abstract levels at which we puzzle, (...) about the character, force, and standing of the very question of how to live.»<sup>23</sup>. Il punto su cui riflette è che una teoria della giustizia non può evitare di rispondere alla domanda su come si conduce una vita buona, al massimo può farlo in modo implicito. La soluzione a questo problema secondo Dworkin sta nel reintegrare un fondamento morale unitario nel liberalismo, fondando i propri principi sul valore della vita umana e il riconoscimento del proprio valore individuale.

Infatti, un altro dei punti deboli presenti in Rawls sta nel fatto che l'uguaglianza fornita dal secondo principio risulta efficiente solamente se vengono ignorati gli interessi individuali delle persone. Pensare una redistribuzione delle ricchezze basata sull'avvantaggiare chi è più povero significa bilanciare economicamente chi desidera incentrare la propria vita sulla carriera e chi invece preferisce basarla sul tempo libero. Senza contare il fatto che identificare i meno avvantaggiati solo in termini economici, sebbene aiuti anche chi è soggetto a disabilità, non lo fa sulla base di un principio di compensazione per le disuguaglianze naturali o accidentali. Il principio di differenza non compensa realmente l'arbitrarietà della sorte come ritiene Rawls, si limita a distribuirla collettivamente. È un'altra sfaccettatura del problema macro/micro identificato da Nozick: il principio di differenza è pensato per aiutare determinati gruppi, per questo non può compensare le disuguaglianze individuali.

Il cuore del problema secondo Dworkin sta nel fatto che Rawls attribuisce tutto alle istituzioni e niente alla responsabilità personale. In questo senso possiamo notare come il focus della critica torni anche in questo caso ai meriti individuali, la differenza sta nella soluzione che ci viene proposta in questo caso: una teoria della giustizia che articoli una distinzione tra scelte e circostanze, così da riconoscere il ruolo delle preferenze da una parte e bilanciare gli svantaggi naturali dall'altra.

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 120.

<sup>23</sup> Ronald Dworkin, *Sovereign virtue*, Harvard University Press, Cambridge, 2000, p. 238.

C'è però un'altra prospettiva che è possibile assumere nei confronti di questo problema e lo possiamo fare analizzando i presupposti che Rawls assume per fondare la sua teoria della giustizia. Sappiamo infatti che questa si basa sulla tutela e l'equa distribuzione dei beni primari, quali diritti, libertà fondamentali, pari opportunità, reddito e ricchezza in generale; la domanda che ci dobbiamo porre è: questi beni primari possono essere convertiti in libertà effettive per chiunque? Secondo Amartya Sen no: «Non basta (...) estendere l'insieme dei dati di cui tener conto dai redditi ai beni principali per dominare tutte le varianti significative della relazione fra reddito più risorse, da una parte, e benessere più libertà dall'altra. Infatti, i beni principali stessi sono soprattutto risorse generali di vario tipo, e quando usiamo tali risorse per metterci in grado di fare cose cui diamo valore, questo uso è soggetto a variazioni»<sup>24</sup>. In altre parole, avere lo stesso reddito o gli stessi diritti non implica le stesse reali possibilità di vivere bene.

Una persona con disabilità, per esempio, necessita di più risorse materiali per ottenere la stessa libertà di movimento di una persona sana; una donna può avere formalmente gli stessi diritti di un uomo, ma non la stessa libertà di esercitarli; due individui con lo stesso reddito ma che vivono in ambienti sociali diversi hanno capacità radicalmente differenti di realizzare i propri progetti di vita. Per questo Sen propone di valutare la giustizia sulla base di ciò che le persone possono realmente fare, piuttosto che su ciò che possiedono o che dovrebbero possedere. Quest'approccio alla giustizia attraverso le capacità è fortemente condiviso da Martha Nussbaum: «Thus even the Rawlsian approach, in the end, doesn't sufficiently respect the struggle of each and every individual for flourishing. To treat A and B as equally well-off because they command the same amount of resources is, in a crucial way, to neglect A's separate and distinct life, to pretend that A's circumstances are interchangeable with B's, which may not be the case»<sup>25</sup>.

La novità che possiamo però trovare nel suo pensiero sta in un'altra critica che è sempre rivolta anche a John Rawls, una critica al modo in cui viene posta la famiglia nella teoria della giustizia. Dicendo che questa fa parte della struttura di base della società la si pone come un qualcosa di pre-politico, qualcosa che non ha nulla a che fare con i principi di giustizia e che non ne è minimamente intaccata. Nussbaum contesta quest'impostazione sostenendo che la famiglia è sempre un prodotto dell'azione pubblica e giuridica, è lo stato che la costruisce attraverso il diritto di proprietà e le leggi. Pensare la famiglia come qualcosa di privato ed esclusivo rispetto ai principi di giustizia significa legittimare le più profonde disuguaglianze di genere che si formano al suo interno (come le forme patriarcali). «Rawls maintains that we should allow traditional gendered division of labor within families, 'provided it is fully voluntary and does not result from or lead to injustice'—words that are honorable but difficult to apply to

---

<sup>24</sup> Amartya Sen, *Lo sviluppo è libertà*, trad. it. di G. Rigamonti, Mondadori, Milano, 2000, p.78.

<sup>25</sup> Martha Nussbaum, *Woman and human development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p.

reality»<sup>26</sup>, ciò a cui si riferisce Nussbaum sono le situazioni in cui una delle due parti è socialmente o economicamente dipendente dall'altra, situazioni nelle quali è quindi difficile stabilire la volontarietà dell'appartenenza al proprio ruolo.

## 2.4 Critiche realiste

In "Philosophy and real politics" Raymond Geuss critica l'idealismo dominante nella teoria politica contemporanea e John Rawls è il principale punto d'aggancio tramite il quale critica l'eccessiva astrazione di tale corrente e i problemi dei suoi tipici punti di partenza. Dopo aver analizzato quale dovrebbe essere l'approccio adeguato alla politica in modo generale, Geuss critica la totale assenza delle questioni fondamentali della politica nel pensiero rawlsiano: «The most serious general line of criticism of Rawls as a political philosopher. If one looks at the body of his work against the background of the general approach (...), one is immediately struck by the complete absence of any discussion of the basic issues of politics. The topic of "power," in particular, is simply one he never explicitly discusses at all»<sup>27</sup>. Il velo d'ignoranza pensato da Rawls, infatti, non fa altro che coprire i rapporti di potere con lo scopo di comprendere meglio la società; una visione assurda dal punto di vista di Geuss, dato che sono tali rapporti a definire la politica e i conflitti che si generano al suo interno.

Non esiste scelta senza identità, storia, interessi o relazioni. Come potrebbe mai scegliere i giusti principi di una società un individuo privato di tutte queste cose? Se la politica riguarda la vita in società, perché i soggetti che ne fanno parte dovrebbero saperla organizzare sulla base di disposizione interne a loro stessi ignorando il dialogo? Pensare la politica con queste basi significa generare un dispotismo illuminato, significa imporre un'idea su tutte le altre. La teoria di Rawls non è affatto neutra, è una teoria ideologicamente riconciliatoria: è il tentativo di Rawls di legittimare una versione idealizzata della democrazia liberale americana presentandola come razionale ed universalmente giusta.

Anche Bernard Williams ritiene che la politica dovrebbe partire dalla partita e dalle condizioni reali della vita, non dall'elaborazione di un ideale astratto di giustizia, ma dal comprendere come garantire stabilità, libertà e rispetto reciproco in una società. Egli ritiene che Rawls faccia l'errore di derivare la politica dalla morale, trasformandola in una morale applicata ed ignorando quindi la dimensione del conflitto e della storia. Parte da una società ben ordinata già data, senza provare a capire com'è nato l'ordine politico già presente e giustificando arbitrariamente il potere coercitivo dello stato, come se fosse legittimo per sua stessa natura.

«I identify the "first" political question in Hobbesian terms as the securing of order, protection, safety, trust, and the conditions of cooperation. It is "first" because solving it is the condition of

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 273.

<sup>27</sup> Raymond Geuss, *Philosophy and real politics*, Princeton University Press, Princeton, 2008, p. 90.

solving, indeed posing, any others»<sup>28</sup>, ed è proprio questo ciò che manca nel liberalismo pensato da Rawls. Come potrebbe prendere piede una teoria politica giusnaturalista che non spiega in che modo i cittadini autorizzino lo stato che li rappresenta? La teoria di Rawls non presenta alternative, accetta a priori un meccanismo in cui i cittadini sono limitati da un potere che esiste già da prima, un potere che accettano senza giustificare. Ma se la situazione di partenza della posizione originaria è un semplice esperimento mentale e se non c'è né un momento, né un motivo per cui il potere viene giustificato, allora non può esistere nemmeno un ordine politico.

Rawls ritiene che i principi di giustizia siano ciò che chiunque sceglierebbe se fosse assolutamente razionale e imparziale, ma se così fosse allora qualsiasi società liberale dovrebbe accettarli. Non solo, questi principi dovrebbero essere sorti anche nelle menti dei grandi pensatori che lo hanno preceduto se provengono realmente da razionalità e imparzialità "pura". «If there were to be a theoretical justification of liberalism, it would have also theoretically to explain why no one before liberalism could see that reason demanded it. But there is no such explanation»<sup>29</sup>. Quando si afferma che determinati principi morali sono razionali e universali, occorre anche spiegare perché non sono stati riconosciuti prima e perché vengono tutt'ora ignorati da altre culture; se non è possibile stabilire perché in passato tali principi non sono mai stati riconosciuti, non è nemmeno possibile stabilire che sono validi universalmente.

---

<sup>28</sup> Bernard Williams, *In the beginning was the deed*, Princeton University Press, Princeton, 2005, p. 22.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 12.

## CAPITOLO TERZO: CHANDRAN KUKATHAS

### 3.1 L'analisi di Rawls

Nel suo libro *Rawls, a theory of justice and its critics* Chandran Kukathas ha analizzato la teoria della giustizia e le sue critiche, riconoscendone i meriti e valutando la forza delle sue opposizioni. Considerato il contesto intellettuale in cui Rawls ha elaborato la sua opera, la sua importanza è innegabile. «To understand the state of political theory prior to Rawls's work (...) it is necessary to appreciate that there are two aspects to political theory, traditionally conceived. It involves the analysis of what is politically feasible on the one hand, and of what is desirable on the other.»<sup>30</sup> Per decenni, infatti, la filosofia politica è stata soggetta ad una scissione: da una parte la filosofia morale si era chiusa nell'analisi concettuale di ideali astratti, dall'altra la scienza politica ed economica si era concentrata su modelli tecnici di efficienza e utilità. L'opera di Rawls è emersa in questo scisma, fungendo da ponte tra ciò che è desiderabile e ciò che è praticabile e rompendo la tradizione dei filosofi del Novecento, che preferivano evitare le questioni sostantive concentrandosi sull'analisi del linguaggio morale.

Rawls torna a discutere direttamente su ciò che rende una società giusta senza però rinunciare ad un metodo rigoroso che permetta il dialogo tra principi astratti e intuizioni morali, evitando dogmatismi e relativismi. Sebbene l'autore stesso non riconoscesse alcuna novità nel suo metodo dell'equilibrio riflessivo (dato che rappresentava il suo tentativo di far riemergere il processo argomentativo del giusnaturalismo), Kukathas ritiene che tale svolta sia stata rivoluzionaria. Questo perché grazie a tale metodo non si limita a stabilire quali dovrebbero essere i principi di una società, ma anche quali potrebbero fondarne una duratura. «Rawls is not content simply to mark the conditions required to secure stability. He ranges widely into the realms of psychology, economics, sociology and political science, in the attempt to argue that the conditions are in fact likely to be satisfied by his two-principles proposal»<sup>31</sup>. Un progetto di tale portata non potrebbe certo essere immune a forti critiche, ma è anche in questo che viene riconosciuto il suo valore, dato che è proprio questo che ha permesso al dibattito contemporaneo di non dimenticarsi del contrattualismo e dei suoi problemi che in parte ci accompagnano ancora oggi.

Secondo Kukathas la parte più sorprendente e innovativa del progetto rawlsiano, al momento della pubblicazione, non fu tanto il contenuto dei principi, quanto il metodo ipotetico che li

---

<sup>30</sup> Chandran Kukathas, *Rawls a theory of justice and its critics*, Polity press, Cambridge, 1990, p. 2.

<sup>31</sup> Ivi, p. 10.

giustificava. La posizione originaria non era altro un modo di proporre il contratto sociale in modo innovativo, un modello teorico che apparteneva a Hobbes, Locke e Rousseau, una teoria che apparteneva ad un'altra epoca quindi e che non aveva motivo di essere presa in considerazione nel vent'esimo secolo. Eppure, l'impatto che ha avuto non è stato indifferente, Kukathas ci fa notare in che modo l'approccio di Rawls è diverso da quello tipicamente contrattualista: invece di partire dai valori da bilanciare, ci si deve chiedere che istituzioni sceglieremmo se fossimo in una situazione imparziale. «We are to ask rather about which socio-political arrangement we would choose, were we able to decide which we could have. We are to introduce considerations of eligibility — considerations of what we would choose — as proxies for considerations of desirability»<sup>32</sup>.

Dall'altra parte nemmeno il velo d'ignoranza rappresenta a pieno la volontà generale pensata da Rousseau, non è una semplice ignoranza statistica. Gli individui non conoscono infatti qual è la probabilità oggettiva di trovarsi in una determinata posizione sociale, anzi, non conoscono nemmeno le proprie capacità o caratteristiche generali. Questa posizione di partenza garantisce un'imparzialità come non era stata mai pensata e favorisce scelte più avverse al rischio.

Ma la differenza più importante sta probabilmente nel concetto stesso di contratto, il quale non viene usato per legittimare lo stato, ma rappresenta uno strumento valutativo. Non definisce la giustizia, fornisce piuttosto una procedura che aiuta a individuare ciò che è giusto: «The heuristic aspect of his contractarian theory (...) lets us see what is wrong with any objection that the original position is unsuitably characterized, say because it is not sufficiently realistic»<sup>33</sup>. Tale critica non colpisce la teoria Rawlsiana perché la posizione originaria non cerca di essere realistica. Non è un modello sociologico che spiega come le persone negozierebbero realmente, è uno strumento euristico che ha lo scopo di palesare le condizioni che qualsiasi principio di giustizia dovrebbe soddisfare.

Non avrebbe alcun senso giustificare tutte le proprie teorie con argomenti di fattibilità (come la stabilità, la psicologia morale o l'autostima) se fosse la posizione originaria a fondare il tutto. Il contratto generato sotto il velo d'ignoranza non serve a dedurre i principi, il suo scopo è quello di rendere visibile le condizioni fondamentali di una teoria della giustizia. Non è ciò che genera una verità morale, è ciò che serve per averne una rappresentazione mentale a priori.

### **3.2 I critici di Rawls**

Le critiche che Nozick rivolge alla teoria della giustizia rappresentano più una prospettiva politica alternativa che una confutazione. Kukathas ritiene infatti che la differenza tra i due

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 18.

<sup>33</sup> Ivi, p. 30.

filosofi sia la stessa differenza che c'è tra un liberale moderno (Rawls) e un libertario (Nozick). Per quest'ultimo, infatti, lo stato deve limitarsi a proteggere i diritti negativi di libertà e proprietà e non può permettersi di promuovere schemi di giustizia distributiva. La giustizia si basa su diritti inviolabili individuali e non sui risultati che dall'esterno risultino più equi in una comunità. Già da questa prospettiva diventa chiaro come le critiche libertarie non siano un vero e proprio attacco alla teoria Rawlsiana, ma più una negazione generale del quadro normativo su cui si fonda la teoria stessa.

«Nozick identifies two points of vulnerability in Rawls's theory. One is in the basic assumptions of the theory, the other in the area of its practical implications»<sup>34</sup>. La prima vulnerabilità è chiamata da Kukathas "basic objection" e riguarda il modo in cui Rawls tratta la distribuzione dei beni, come se fossero risorse slegate da qualsiasi tipo di diritto di proprietà nel momento della redistribuzione. La seconda viene invece chiamata "practical objection" e verte sulla necessità dello stato di interferire continuamente nella vita delle persone al fine di rispettare il principio di differenza.

Entrambe queste critiche risultano deboli secondo Kukathas. La prima perché nella posizione originaria non si pensa ad una redistribuzione di beni esistenti, ma a quali regole dovrebbero stabilire la produzione e distribuzione in futuro. La seconda invece perché lo stato non interverrebbe in modo arbitrario come ritiene Nozick, tasse e redistribuzione risulterebbero "prevedibili" poiché fondati su una struttura stabile che si conosce in anticipo. Una volta riconosciuto il fatto che tali critiche sorgono da delle incomprensioni riguardo la posizione originaria pensata da Rawls, occorre convenire che il pensiero libertario rappresenti una semplice alternativa alla teoria della giustizia e non una sua negazione o impossibilità.

Un'altra questione è invece la critica comunitarista, la quale mette in discussione l'intero progetto liberale, accusando sia Rawls che Nozick di partire da presupposti astratti e filosoficamente fuorvianti. Il loro errore non starebbe infatti nelle risposte che danno riguardo la forma della giustizia, ma nelle domande stesse che non porterebbero da nessuna parte. Nello specifico, il punto cieco del liberalismo consiste nell'idea stessa che esistano dei principi morali universali. «It is all very well to stipulate abstract first premises and then deduce conclusions about what practices are legitimate. But practice precedes theory; and it is hard to see why persons in actual societies should take any notice of such abstract principles or their deductive implications»<sup>35</sup>. Secondo i comunitaristi la filosofia dovrebbe partire dalle pratiche e tradizioni morali concrete di una comunità e non da un principio astratto.

L'attacco principale a Rawls è rivolto da Sandel, il quale critica fortemente la concezione del soggetto autonomo e separato dai suoi fini (nella posizione originaria). Egli ritiene che pensare

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 84.

<sup>35</sup> Ivi, p. 93.

un individuo in maniera così astratta sia un grave errore filosofico: «In the real world, we cannot detach ourselves from the interests and the loyalties which not only determine our obligations but also establish our identities»<sup>36</sup>. Questo risulta assurdo perché presuppone la capacità di formare o anche solo scegliere dei principi morali senza basarsi su esperienze morali. Anche Taylor appoggia la critica sostenendo che partendo da un individuo “disincarnato” non si tiene conto della natura sociale dell’uomo; l’identità sociale è infatti strettamente legata alla comunità e non è possibile immaginarla al di fuori.

MacIntyre spinge la critica ancora più lontano dato che ritiene l’intero progetto liberale responsabile della disintegrazione della razionalità morale occidentale. La tradizione morale delle virtù che rendeva possibile la vita comunitaria e la deliberazione etica sono state distrutte dai presupposti che ci siamo costretti ad adottare a causa del liberalismo. Senza una tradizione condivisa le discussioni morali diventano conflitti privi di fondamento, il tentativo di fondare la giustizia in termini liberali svolto da Rawls non fa altro che dimostrare l’assenza di un terreno morale comune in una società che si appoggia su basi di questo tipo.

Dopo aver analizzato tutte queste critiche comunitariste Kukathas ci rassicura con tre contro-obiezioni principali. Prima di tutto, come abbiamo già visto, Rawls non pretende di costruire principi al di fuori della società, la posizione originaria rappresenta uno strumento in realtà interno. In secondo luogo, Kukathas ci fa notare che non esiste una teoria politica priva di distacco critico, senza prendere distanza dalle pratiche non è possibile valutare criticamente qualcosa. Per finire, la terza contro-obiezione è rivolta in modo diretto ai comunitaristi, i quali non fanno altro che presentare teorie liberali sotto mentite spoglie. Nello specifico la conclusione provvisoria raggiunta da MacIntyre è fin troppo vicina al pluralismo liberale: «La vita buona per l’uomo è la vita consacrata alla ricerca della vita buona per l’uomo, e le virtù necessarie per tale ricerca sono quelle che ci consentono di capire che cosa ancora e che cos’altro sia la vita buona per l’uomo»<sup>37</sup>.

### **3.3 Arcipelago liberale**

Riconoscendo tutti i problemi presenti nella teoria della giustizia, ma volendo mantenere una base liberale, Kukathas ha elaborato una sua teoria partendo da domande differenti. Le critiche dei comunitaristi fanno notare come la modernità abbia intensificato il pluralismo morale e culturale. Anche senza assumere un approccio filosofico è possibile notare come i conflitti etnici, le differenze religiose o culturali e i nazionalismi sono dilagati dopo la fine delle grandi ideologie del Novecento. La filosofia contemporanea è ormai dominata dal tentativo di gestire queste diversità, e anche se il tipico approccio liberale prevede la loro unificazione sotto una concezione condivisa della giustizia, Kukathas ritiene che sia necessaria una strada diversa. «La

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 96.

<sup>37</sup> Alasdair MacIntyre, *Dopo la virtù*, trad. it. di P. Capriolo, Armando Editore, Roma, 2007, p. 266.

società buona non è qualcosa racchiuso nei confini che servono a unificarla. L'autorità politica è necessaria in qualsiasi società buona, ma detta autorità andrebbe intesa come elemento che trova posto all'interno di essa, piuttosto come qualcosa che la circonda»<sup>38</sup>. Occorre quindi pensare molte autorità diverse, tutte indipendenti.

Il liberalismo nasce dalle idee di Locke e di Bayle non come teoria della giustizia, né come dottrina dell'eguaglianza; sorge durante le guerre di religione ed è quindi un progetto che si fonda sulla tolleranza. Per questo Kukathas ritiene che la libertà non possa sorgere dall'unità statale, ciò di cui c'è bisogno sono spazi dove diversi gruppi possano convivere senza doversi fondere o riconoscere reciprocamente. La società libera è costituita da una costellazione di comunità diverse che coesistono grazie alla tolleranza e alla libertà di associazione.

Prima di poter parlare di istituzioni politiche e di capire come vivere in comunità pacificamente, è necessario quali sono i principi universali della diversità dato che questa risulta ineliminabile. «La differenza culturale non è una caratteristica essenziale degli esseri umani, ma solo fortuita e transitoria»<sup>39</sup>, a sostegno delle parole di John Gray viene tirato in ballo Hume: gli esseri umani sono esseri razionali mossi da interessi personali e da principio, ovvero dalla coscienza. Quest'ultima è secondo Kukathas la caratteristica decisiva della natura umana, dato che talvolta arriva a superare persino gli interessi personali. Essa può provenire dalla religione, dalla tradizione o dall'educazione, ma rimane qualcosa di universale perché è ciò che ci permette di stabilire cosa riteniamo giusto, anche se lo facciamo individualmente.

Dopo aver stabilito la priorità della coscienza, Kukathas esprime il rifiuto per l'idea liberalista che pone alla base degli interessi umani l'autonomia o la possibilità di rivedere i propri fini. Ciò che conta realmente non è vivere la vita scelta, ma evitare di essere costretti ad abbracciare fini che riteniamo ripugnanti, cosa che il liberalismo comune non impedisce. «Ogni individuo vuole vivere bene e per farlo occorre che la sua vita sia almeno accettabile per la coscienza»<sup>40</sup>, l'interesse umano universale consisterà dunque in questo tipo di vita; la domanda sarà allora se e come la si può ricondurre ad una teoria politica liberale.

Sebbene la maggior parte delle teorie politiche partano da un concetto forte di società come entità organica, unitaria e moralmente significativa, questo quadro viene ribaltato da Kukathas: la società non è altro che un insieme di gruppi che le persone formano o a cui si uniscono seguendo la propria coscienza. L'unità fondamentale non è quindi la nazione ma la coscienza stessa. Se ciò che è stato stabilito nelle ultime righe viene accettato, allora i requisiti fondamentali della società buona saranno quelli di garantire la libertà di coscienza permettendo sia la libera associazione (la possibilità di unirsi a gruppi che riflettano i propri

---

<sup>38</sup> Chandran Kukathas, *Arcipelago liberale*, trad. it. di S. Pisauri, liberilibri, Macerata, 2011, p. 37.

<sup>39</sup> John Gray, *Agnostic liberalism*, Social philosophy and policy, Cambridge, 1995, p. 111.

<sup>40</sup> Chandran Kukathas, *Arcipelago liberale*, trad. it. di S. Pisauri, liberilibri, Macerata, 2011, p. 130.

valori), che la possibilità di uscire da aggregati che violano la propria coscienza. «Il principio fondamentale che descrive una società libera è perciò il principio della libertà di associazione. Un primo corollario di questo è il principio della libertà di dissociazione»<sup>41</sup>. Forzare qualcuno a restare in un gruppo che viola la sua coscienza non differisce da una diretta violazione di quest'ultima.

Le principali obiezioni da cui si difende Kukathas riguardano l'impossibilità del sistema di proteggere i più deboli, il condizionamento dalla cultura e la priorità dell'autonomia sulla coscienza. La prima questione non viene negata, viene solamente giustificata dal fatto che nessun sistema è ancora stato capace di difendere i più deboli, sarebbe contraddittorio favorirne un altro sulla base di tale critica. Per quanto riguarda il condizionamento dalla cultura Kukathas sottolinea come ogni scelta sia in realtà condizionata, la questione rilevante verte più sul forzare che sull'influenzare. Infine, blocca l'argomento della priorità dell'autonomia facendo notare come questa non sia in realtà un interesse umano universale, a differenza della coscienza.

«La tolleranza (...) costituisce il nucleo fondamentale della società buona in un mondo di diversità. (...) Essa occupa una posizione primaria in una teoria fondata sulla libertà di associazione e su quella di coscienza»<sup>42</sup>.

Tutti i filosofi che abbiamo preso in considerazione finora hanno posto in primo piano i principi morali fondamentali e solo successivamente hanno stabilito cosa è possibile tollerare. Quest'arbitrarietà è ciò che Kukathas cerca di sopprimere; il mondo sociale è infatti segnato dal dissenso, soprattutto per quanto concerne il concetto di giustizia, la tolleranza è quindi l'unico modo per convivere senza imporre i propri valori. Questa è definita dall'autore come una virtù non esigente: non richiede rispetto, dialogo o empatia, è sufficiente rinunciare alla coercizione contro ciò che si disapprova.

Ed è qui che si giunge al punto più delicato della teoria di Kukathas. Infatti, impedire ad un gruppo illiberale di vivere secondo le sue coscienze sarebbe un'ingerenza statale che costringerebbe alcune persone ad agire contro coscienza. Un liberale coerente non può costringere altre persone a vivere sotto valori che non condividono e deve dunque accettare che si formino comunità che non riconoscano l'uguaglianza, che presentino forme gerarchiche o persino comunità autoritarie. Il tutto ovviamente a patto che tali comunità rispettino il principio di uscita, ovvero la possibilità da parte di qualsiasi membro di uscire liberamente dal gruppo senza ostacoli o punizioni. Questo implica il fatto che la libertà di uscire dalla comunità è più importante della giustizia interna a qualsiasi comunità.

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 142.

<sup>42</sup> Ivi, p. 212.

A questo punto, dopo aver constatato che l'autorità dev'essere necessariamente frammentata nelle varie comunità, la domanda sorge spontanea: che cos'è lo Stato in questa prospettiva? Kukathas ci offre una concezione minimalista dello Stato, persino più di quella di Nozick: «Lo Stato è solo una comunità, una giurisdizione o un'associazione tra le tante. Potrebbe contenere molti enti minori, ma non li sottomette. Non costituisce un corpo politico; emerge dal mare ma non è un leviatano, non essendo né terribile, né onnipotente, né eterno»<sup>43</sup>.

### 3.4 Obiezioni e contro-obiezioni

Gran parte delle critiche rivolte alla teoria kukathasiana sono rivolte all'impossibilità di accettare ingiustizie interne ad eventuali gruppi illiberali. Per esempio, Dworkin ritiene che lo Stato debba garantire a tutti una base di eguaglianza morale tale da impedire discriminazioni o gerarchie interne. Tuttavia, Kukathas è fermo su tale questione dato che costringere una maggioranza ad agire contro coscienza sarebbe tanto illiberale quanto costringere i dissidenti ad essere puniti ingiustamente. L'unica soluzione coerente consiste nel garantire il principio d'uscita.

Un altro problema sul fronte della tolleranza è da ricondurre al fatto che mina la coesione morale, ma questo non rappresenta un difetto, ma un tratto caratteristico della libertà politica. Questo è reso chiaro dalle critiche che Kukathas rivolge all'approccio delle capacità di Sen e Nussbaum: sebbene l'autore riconosca che vengano messi in luce i limiti delle metriche tradizionali dell'uguaglianza, non giustifica la metrica da loro adottata. Valutare le capacità richiede l'espressione di giudizi controversi su ciò che conta come vita "accettabile", rendendo quindi lo Stato un arbitro morale.

Altre critiche vertono invece sul fatto che la tolleranza non è sufficiente come principio di una società giusta: «La tolleranza, sostiene Adeno Addis, è spesso una sorta di falsa carità. (...) Per le minoranze questa tolleranza paternalistica, afferma Addis, si ottiene spesso al prezzo di non essere riconosciuti come eguali. (...) Essere tollerati come strano "altro" significa essere emarginati»<sup>44</sup>, Kukathas non obietta direttamente questa critica ma si limita a sminuirla: non tutte le minoranze aspirano infatti al riconoscimento e per quelle che lo fanno invece lo scenario migliore le vede in una comunità più piccola dove rappresentano la totalità, piuttosto che una minoranza emarginata.

Kukathas si oppone anche alla politica del riconoscimento di Taylor, secondo la quale le persone necessitano che lo Stato riconosca la loro identità, facendo in modo che vengano supportate e rispettate pubblicamente. Tale proposta rischia però di aumentare il conflitto piuttosto che l'integrazione, l'identità non può essere assunta come un bene pubblico e

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 435.

<sup>44</sup> Ivi, p. 74.

pretendere che lo Stato la definisca perché si tratta di qualcosa di mutevole e non determinabile a causa del suo carattere molteplice.

La questione dell'identità viene criticata anche nell'ottica di MacIntyre, che, come abbiamo già visto, ritiene sia strettamente legata alla comunità e alle tradizioni morali condivise. Nello specifico persino le comunità sono tali solo in vista del loro orizzonte normativo comune. Tuttavia, MacIntyre riconosce anche che a causa della fine della tradizione morale delle virtù, tale orizzonte non può essere posto dallo Stato. «I comunitari cercano gruppi definiti da una concezione condivisa di bene, e vogliono promuoverne una politica; ma ammettono anche che essa non può essere applicata a livello nazionale»<sup>45</sup>. La tesi di MacIntyre risulta dunque irrealistica e soprattutto incompatibile con la libertà di coscienza.

In definitiva, il confronto tra Kukathas e i filosofi a cui si oppone ci mostra come l'idea dell'arcipelago liberale sia sorta dalla consapevolezza che un'unità nazionale è insostenibile sotto ogni fronte e che persino i sostenitori dello Stato minimo si sono ingannati offrendo un concetto di giustizia involontariamente arbitrario. La teoria liberale nasce dal concetto di tolleranza, quindi l'unico vincolo di una società di questo tipo dovrebbe consistere nella libertà di coscienza e in tutto ciò che a questo consegue. Il dissenso non deve essere percepito come un problema da risolvere, ma come la struttura ordinaria e permanente di una società veramente libera.

---

<sup>45</sup> Ivi, p. 312.

## CAPITOLO QUARTO: I LIMITI LIBERALI

### 4.1 La teoria della giustizia nell'arcipelago liberale

Mettendo a confronto la teoria della giustizia con l'arcipelago liberale possiamo identificare tre principali basi che le rendono del tutto inconciliabili. Innanzitutto, il pluralismo che secondo Rawls è un esito fisiologico della libertà problematico ma gestibile tramite un piano politico neutrale, dal punto di vista di Kukathas non risulta essere un problema ma un punto di partenza, la diversità umana non è solamente ingestibile, è essenziale per il benessere comunitario. In secondo luogo, i valori primari delle due teorie sono in contrapposizione: Rawls fonda la giustizia sull'autonomia razionale e la capacità di scegliere i propri fini; Kukathas prende distanza dalla necessità di autonomia dando priorità alla coscienza, alla possibilità di seguire i propri valori. Infine, l'unità politica dello Stato indispensabile nella teoria rawlsiana viene severamente criticata in *Arcipelago liberale*, dove viene evidenziato come gli Stati moderni siano entità eterogenee attraversate da culture concorrenti, tradizioni divergenti e idee incompatibili.

Grazie alla teoria di Kukathas siamo capaci di identificare problemi che non erano stati toccati nelle critiche classiche rivolte a Rawls. Tuttavia, le difficoltà interne alla teoria kukathasiana non sono da meno, anzi. «Ci deve essere, almeno in via di principio, la possibilità di un'uscita individuale dalle comunità o dalle associazioni illiberali»<sup>46</sup>, ma esiste un modo per garantire tale possibilità? Le comunità non liberali possono permettere l'uscita ma contemporaneamente renderla non concepibile attraverso la costruzione di identità socioeconomiche fondata su reti di sostegno interne al gruppo.

Ma nemmeno le comunità liberali sarebbero capaci di garantire il diritto di uscita: possono per esempio presentarsi dei casi di dipendenza economica e la teoria di Kukathas non sembra prenderli in considerazione. Le necessità economiche possono costringere quindi un individuo a vivere contro coscienza, andando a minare i principi per cui viene costruita la teoria stessa. Lo stesso si può dire per le dipendenze affettive, essenziali per l'identità personale ma secondario per quanto riguarda la coscienza. Infine, il principio d'uscita è sintomo degli stessi errori che Kukathas critica aspramente nei liberali perché presuppone che sia sempre possibile associarsi ad altre comunità già esistenti, quando in realtà non è possibile garantirlo. Il principio d'uscita

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 63

può quindi esistere solamente in condizioni altamente idealizzate e per questo motivo risulta essere solamente una finzione normativa.

L'impossibilità di garantire tale principio porta però ad altre gravi incongruenze nella teoria dell'arcipelago liberale. Per esempio, l'idea di tollerare qualsiasi comunità assume la necessità di accettare l'esistenza di comunità che negano libertà fondamentali, e ciò viene giustificato da Kukathas con il diritto di uscita che tutela la libertà individuale. Ma se, come abbiamo visto, non è possibile garantire la possibilità di uscire dalle comunità, questo pensiero porta inevitabilmente ad un relativismo morale che è incompatibile con lo stesso liberalismo.

Un'altra vulnerabilità del pensiero kukathasiano si può individuare nell'assenza di un meccanismo di tutela analogo al principio di differenza di Rawls. Se da un lato Kukathas è molto esplicito sull'impossibilità e sull'inconsistenza dell'equità come valore politico, dall'altro lato non giustifica mai la totale assenza di protezione ai più svantaggiati che nell'arcipelago liberale sono abbandonati ad una logica darwiniana. La risposta a tale quesito è in realtà implicita nel pensiero espresso dall'autore: ciò che conta è evitare la possibilità di interferire con l'autorità interna delle comunità, perché la coercizione da parte dello Stato ha effetti peggiori della coercizione da parte di comunità più piccole. Tuttavia, analizzando gli effetti prodotti dalla messa in atto di tale ragionamento potremo notarne l'incoerenza.

Infatti, sebbene Kukathas esprima in modo ricorrente la sua aversità verso l'idea che lo Stato imponga un modello morale, elabora comunque una teoria che prevede giudizi e punizioni da parte dello Stato. Da un lato denuncia l'idea di una giustizia universale: «La giustizia non è una giustificazione sufficiente all'esercizio di un'autorità legittima. La giustizia non è nemmeno necessaria»<sup>47</sup>; ma dall'altro lato riconosce la necessità di una giustizia minimale: «L'assenza di un potere comunemente riconosciuto significa quasi sempre una condizione di competizione distruttiva per il potere stesso»<sup>48</sup>. L'incongruenza di tali affermazioni nasce dalla struttura problematica della teoria kukathasiana. Questa poggia, infatti, sulla possibilità da parte degli individui di uscire da una comunità in qualsiasi momento, ma per assicurare tale privilegio occorre che ci sia un garante. Questo significa che ci dev'essere un'istituzione, o un insieme di istituzioni, che valichi l'autorità interna di qualsiasi comunità nel momento in cui una persona decide di non farvene più parte. Ciò fa del diritto d'uscita un diritto fondamentale, e proteggere un diritto fondamentale rappresenta un modo di fare giustizia.

Rifiutando l'idea di giustizia proposta da Rawls, Kukathas non fa altro che introdurla implicitamente nell'arcipelago liberale. Se lo Stato deve solo garantire l'ordine e la libertà d'uscita allora non può essere una comunità tra le altre, non può occupare solo lo "spazio vuoto" tra i vari gruppi, perché tale autorità prevede di dare una definizione pubblica di danno,

---

<sup>47</sup> Ivi, p. 426-427.

<sup>48</sup> Ivi, p. 353.

sanzioni specifiche, tribunali e anche una polizia “minima”. Una teoria della giustizia risulta quindi inevitabile anche per Kukathas.

## 4.2 Identità sociale

L'arcipelago liberale pone il pluralismo come condizione naturale della società. In questa prospettiva la stabilità sociale dovrebbe dipendere unicamente dalla capacità delle varie comunità di convivere senza imporre la propria visione del bene le une sulle altre. Tuttavia, un modello normativo di questo tipo si fonda su una concezione reale senza considerarne alcune caratteristiche fondamentali.

Gli studi di Henri Tajfel rappresentano un punto di riferimento imprescindibile per comprendere i limiti empirici della coesistenza fra gruppi autonomi. La categorizzazione sociale è infatti un processo essenziale nell'organizzazione da parte delle persone della propria identità. In *Social categorization and intergroup behaviour* viene mostrato che la sola esistenza di confini identitari stabiliti arbitrariamente è sufficiente a generare comportamenti discriminatori.

Tali studi hanno dimostrato che individui appartenenti a gruppi differenti sono disposti a sacrificare il benessere complessivo pur di aumentare il distacco tra i membri e chi non appartiene al gruppo. «There were no utilitarian grounds why they should do so since their own individual interest was not engaged; and no 'rational' grounds since other, 'better', strategies were available to them»<sup>49</sup>. Ciò testimonia come la categoria sociale rappresenti una struttura cognitiva potente, capace di influenzare la scelta delle persone più di concezioni utilitaristiche o morali. Ma questo conduce a un pericolo nella visione di Kukathas: se è vero che le persone tendono a costruire spontaneamente confini identitari e a difenderli attraverso forme di favoritismo e chiusura, la semplice coesistenza pacifica delle comunità non risulterebbe possibile.

La divisione in comunità con autorità interna porterebbe inevitabilmente a rafforzare i meccanismi psicologici che portano gli individui a percepire il proprio gruppo come superiore agli altri, i quali verrebbero percepiti come concorrenti o come minacce, non come qualcosa di indifferente. Alla luce di tali dati, la proposta di tolleranza reciproca offerta da Kukathas risulta fin troppo ottimistica.

La tesi centrale dell'arcipelago liberale secondo cui le comunità, se lasciate libere di organizzarsi autonomamente senza l'intervento statale, sarebbero capaci di convivere pacificamente senza generare dinamiche di dominio risulta essere priva di fondamento. Non è il contenuto delle varie differenze a risultare problematico, è la loro stessa esistenza strutturata. La teoria di Kukathas non fa altro che istituzionalizzare la categorizzazione sociale, rafforzando gli effetti di

---

<sup>49</sup> Micheal Billing, Henri Tajfel, *Social Categorization and Inter-Group Behaviour*, European Journal of Social Psychology, Loughborough, 1971, p. 50.

conflittualità che questa porta a produrre. Il modello che è stato pensato per neutralizzare la polarizzazione porterebbe quindi paradossalmente ad intensificarla.

### 4.3 Una prospettiva esterna

Fino a questo momento abbiamo esaminato le principali tensioni che emergono quando si tenta di conciliare pluralismo, diritti individuali e coesistenza tra comunità differenti. I modelli proposti da Rawls e Kukathas costituiscono due poli che concorrono per il medesimo obiettivo: offrire una soluzione normativa al problema del pluralismo e del disaccordo morale intrinseco alla società contemporanea. Tuttavia, l'uno sembra ignorare le questioni dell'altro, lasciando senza risposta la domanda che ci si potrebbe porre facendo conglomere le basi delle due teorie: che cosa tiene unita una società giusta?

Le critiche dei comunitaristi fanno emergere una mancanza costante del liberalismo, ovvero la sua incapacità di integrare universalità e particolarità in un quadro unitario. Se da una parte Rawls privilegia l'universalità formale basando la sua teoria su diritti naturali e principi astratti, dall'altra parte Kukathas predilige la particolarità empirica fondando la sua teoria su pratiche e comunità concrete. Le critiche contemporanee esaminate finora rimangono sempre su questo orizzonte concettuale liberale, e per questo motivo, per poter andare in fondo alla questione sarà necessario un differente riferimento teorico. Non una teoria alternativa, ma uno sguardo esterno che ci aiuti a comprendere perché Rawls e Kukathas non possano che generare modelli incompleti.

Nel saggio del 1803 *Maniere di trattare scientificamente il diritto naturale* Hegel critica due modi di approcciare la filosofia del diritto che sono concettualmente riconducibili anche alla teoria della giustizia e all'arcipelago liberale. La prima è da ricondurre al formalismo, perché privilegia l'universale a scapito del particolare: la posizione originaria produce infatti dei principi astratti e li assolutizza. La teoria kukathasiana è da ricondurre invece all'empirismo, perché tratta un contenuto empirico come se fosse un dato normativo, e fonda la sua teoria sulle diverse comunità esistenti senza fornire una reale spiegazione razionale. Nonostante l'approccio radicalmente diverso entrambe queste teorie presentano dei limiti nel loro tentativo di garantire coesione sociale in un mondo pluralista.

«Così è stata stabilita una specifica differenza tra le due maniere inautentiche di trattare scientificamente il diritto naturale, (...) tuttavia risulta chiaro che entrambe hanno gli stessi ingredienti (intuizione empirica e concetto)»<sup>50</sup>. Sebbene questi due approcci possano apparire contrastanti, Hegel denota come tale contrapposizione sia solo apparente: entrambi partono da un contenuto immediato ed entrambi sono organizzati da un concetto astratto. Rawls, per esempio, pretende di partire da un concetto puramente formale come la posizione originaria,

---

<sup>50</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, trad. it. di C. Sabbatini, Bompiani, Milano, 2016, p. 229.

ma, come abbiamo già constatato, assume implicitamente dei contenuti presi dall'esperienza (rispetto, cooperazione, la società stessa). Kukathas al contrario sembra partire solamente da fatti sociali, ma in verità non può rinunciare ad un concetto astratto che li organizza (la tolleranza).

La teoria della giustizia si fonda su un formalismo etico che cerca di fondare il principio di giustizia sul concetto astratto della posizione originaria. Tuttavia, un approccio che parte da una forma pura non sarà mai capace di cogliere la totalità organica di una società realmente giusta. Rawls cerca di evitare l'arbitrarietà causata dal condizionamento delle condizioni concrete della società; tuttavia, così facendo assolutizza l'universalità eliminando il suo elemento di particolarità. La giustizia come equità risulta quindi una costruzione vuota, incapace di tenere insieme le diverse concezioni del bene che effettivamente caratterizzano la vita sociale. Il problema di Rawls è da ricondurre quindi al fondare la sua teoria su di una base puramente formale, rendendo impossibile la connessione degli individui alla collettività. Ignorando contesto storico, sociale ed etico in cui sono immersi gli individui tramite la posizione originaria, non sarà mai possibile stabilire in cosa consista la giustizia.

Al contrario, l'approccio di Kukathas che assume che le comunità possano essere trattate come entità prepolitiche, senza un principio unificatore che le colleghi. Non essendoci un'unità le varie parti non avranno modo di risolvere le divergenze reciproche in modo costruttivo, generando una situazione di conflitto continuo. L'errore di Kukathas consiste nell'offrire una visione che mantiene il pluralismo di comunità; il suo totale rifiuto verso la possibilità di pensare una morale comune è ciò che gli impedisce di accettare l'idea di un ordine etico organico. Non basta frammentare la realtà sociale per garantire coesione, ma occorre legare le varie comunità tramite un principio superiore: ignorare questo legame significa considerare l'universalità come semplice somma delle sue particolarità.

Il formalismo di Rawls e l'empirismo di Kukathas rappresentano dunque due limiti opposti al raggiungimento di una soluzione che possa effettivamente unificare il pluralismo moderno. «Nell'idea (...) l'infinità è autentica, la singolarità come tale non è niente, ed è tutt'uno con l'assoluta maestà etica. Solo questo autentico, vitale e non sottomesso essere uno è la vera eticità del singolo»<sup>51</sup>. La soluzione hegeliana prevede il concepimento di un'unità organica che riconcili le particolarità in una totalità che tiene uniti sia gli individui che le comunità in una relazione di interdipendenza. Il vero pluralismo è quello che riesce a riconoscere le differenze all'interno di un orizzonte comune, in cui individuo e collettività sono legati da un'idea superiore di giustizia.

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 251.

#### 4.4 L'idea di giustizia necessaria

Kukathas commette una fallacia di derivazione quando assume che la capacità di autogestione delle comunità osservata nelle società contemporanee sia una proprietà intrinseca delle comunità stesse. Tale capacità non è che un effetto dato della cornice statale in cui le comunità si trovano. Kukathas abbandona l'idea di una teoria della giustizia proprio perché ritiene che la tolleranza possa rappresentare lo strumento atto a garantire l'autosufficienza della società nell'arcipelago. Tuttavia, tale prospettiva ignora completamente la natura conflittuale e competitiva di una vita sociale non regolata.

Formulare una teoria della giustizia non significa però progettare un ordine sociale capace di eliminare il conflitto. Significa al contrario elaborare un quadro istituzionale entro cui il conflitto è previsto e gestito. La giustizia è la struttura che consente la coesistenza di dissensi profondi. La teoria di Rawls cerca di eliminare tali dissensi, mentre quella di Kukathas vuole mostrare che il pluralismo non dev'essere sacrificato a favore di un bene comune imposto dall'alto. Nessuno dei due risulta in alcun modo soddisfacente.

Analizzare i limiti di Rawls e Kukathas attraverso la lente hegeliana ci ha permesso di delineare ciò che manca ad entrambe le teorie, così come al paradigma liberale contemporaneo in generale. Questa prospettiva dimostra che il fallimento dei filosofi liberali è sistematico poiché deriva dall'incapacità di integrare forma e contenuto all'interno di una struttura concettuale armoniosa. Rawls per garantire l'imparzialità rinuncia al legame con l'esperienza etica dei singoli individui, Kukathas assume le comunità concrete come base normativa senza razionalizzarle come fondamento. Nessuno dei due offre un principio che possa mediare tra individuo, comunità e totalità sociale.

Il vero problema non consiste dunque su quale strada scegliere tra Rawls e Kukathas, ma nel capire come far conciliare universalità e particolarità senza schiacciare l'una sull'altra. Occorre ripensare i termini stessi con cui il liberalismo ha posto il problema del pluralismo, non è necessario abbandonare il fronte liberale, ma capire come superare i suoi stessi limiti interni accettando che la coesione sociale non può essere ottenuta da una mera procedura normativa, o tutelando la libertà di coscienza.

La giustizia, nella sua forma più autentica, si realizza in un ordine etico che non solo riconosce la pluralità delle forme di vita, ma le integra in una totalità che è più di una semplice somma delle parti. Non può essere né un concetto astratto, né esclusivamente relativo, emerge solamente nel momento in cui l'individuo si riconosce parte di una comunità che lo accoglie, ma che allo stesso tempo rispetta la sua libertà e la sua capacità di autodeterminazione.

## CONCLUSIONE

Il percorso sviluppato in questa tesi ha mostrato come il dibattito contemporaneo sulla giustizia sia attraversato da tensioni profonde. La ricostruzione della teoria rawlsiana ha evidenziato la forza innovativa del contrattualismo moderno: attraverso la posizione originaria, il velo d'ignoranza e i due principi di giustizia, Rawls tenta di individuare i criteri imparziali capaci di regolare la cooperazione sociale in modo equo e stabile. La giustizia come equità rappresenta uno sforzo sistematico per offrire una base normativa condivisibile, in un contesto in cui nessuna concezione del bene può più essere assunta come fondamento comune.

Tuttavia, l'analisi delle critiche è servita a mettere in luce i punti di tensione del progetto rawlsiano. Le obiezioni libertarie ne contestano l'intervento redistributivo e l'indifferenza verso i diritti di proprietà; quelle comunitariste evidenziano i limiti della concezione del sé e il rischio di un formalismo morale svincolato dai contesti di vita; l'approccio delle capacità denuncia l'insufficienza della centralità dei beni primari per cogliere le reali possibilità di fioritura individuale; il realismo politico, infine, critica l'astrazione del contrattualismo e la marginalizzazione del potere, del conflitto e della storia. Nel loro insieme, queste critiche non distruggono la teoria, ma ne mostrano la difficoltà di rispondere alle esigenze di società segnate da differenze profonde e persistenti.

In questo contesto si inserisce la proposta di Kukathas, la quale rappresenta non un semplice correttivo ma un'alternativa teorica radicale. Con l'arcipelago liberale, Kukathas invita a riconsiderare la giustizia non come fondazione unitaria dell'ordine politico, ma come rispetto della libertà di coscienza e delle forme associative che da essa derivano. La sua teoria valorizza il pluralismo nella sua forma più estrema, accettando anche comunità illiberali purché rispettino il principio di uscita. Tuttavia, l'analisi condotta ha mostrato come questo modello, pur cogliendo alcuni limiti del liberalismo rawlsiano, incorra a sua volta in difficoltà teoriche e pratiche: l'impossibilità di garantire realmente la libertà di uscita, il rischio di abbandono dei più vulnerabili, l'assenza di una cornice di giustizia condivisa e la scarsa considerazione per le dinamiche identitarie e psicologiche che strutturano la vita sociale.

Dal confronto tra Rawls e Kukathas emerge dunque una doppia consapevolezza. Da un lato, la necessità di riconoscere che la giustizia come equità non può essere applicata senza tener conto della pluralità dei contesti sociali e dei limiti della razionalità contrattuale; dall'altro, l'impossibilità di concepire una società libera come mera coesistenza di comunità separate, prive di un nucleo minimo di principi pubblici condivisi. Ciò che si delinea è un panorama teorico in cui né l'unità morale forte né il pluralismo radicale risultano in grado di fornire una soluzione soddisfacente alla questione della giustizia.

Lo scopo di questa tesi non era quello di identificare la teoria migliore tra Rawls e Kukathas, ma di mostrare come le loro posizioni, poste in confronto, rivelino ciò che è indispensabile per un progetto politico capace di affrontare le sfide del pluralismo contemporaneo. Una concezione della giustizia adeguata alle società odierne deve infatti saper coniugare tre esigenze: il riconoscimento delle differenze, la tutela delle libertà individuali e la garanzia di condizioni minime di eguaglianza. Nessuna delle due teorie, presa isolatamente, riesce a soddisfarle pienamente; ma il dialogo tra esse permette di individuare i punti attraverso cui ripensare la filosofia politica in una direzione più realistica, più sensibile alla varietà delle identità sociali e più attenta alle condizioni concrete della convivenza democratica.

In questo senso, il contributo finale di questa tesi consiste nel mostrare che la giustizia non può essere né il prodotto di un contratto ideale totalmente avulso dalla realtà sociale, né la semplice accettazione del pluralismo come dato ineliminabile. Essa deve invece emergere da una riflessione continua sulle istituzioni, sulle forme di vita e sulle relazioni che rendono possibile, per ciascuno, non solo di vivere insieme, ma di farlo in modo libero, dignitoso e giustificabile.

## BIBLIOGRAFIA

- Albasini Daniele, *Leggere Una teoria della giustizia di Rawls*. Ibis, 2007.
- Daniels Norman, *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Theory of Justice*. Basil Blackwell, 1975.
- Duso Giuseppe, *Il potere, per la storia della filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999.
- Dworkin Ronald, *Sovereign Virtue*, Harvard University Press, Cambridge, 2000.
- Geuss Raymond, *Philosophy and Real Politics*, 2008.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich, *Le maniere scientifiche di trattare il diritto naturale*, trad. it. di C. Sabbatini, Bompiani, Milano, 2016
- Kukathas Chandran, *Rawls: A Theory of Justice and Its Critics*, Ploity press, Cambridge, 1990.
- Kukathas Chandran, *Arcipelago liberale, una teoria della diversità e della libertà*, trad. it. di S. Pisauri, liberilibri, Macerata, 2011.
- MacIntyre Alasdair, *Dopo la virtù*, trad. it. di P. Capriolo, Armando Editore, Roma, 1988.
- Maffettone Sebastiano, *Introduzione a Rawls*, Edizioni Laterza, 2010.
- Mandle Jon, *Rawls's A Theory of Justice: An Introduction*. Cambridge University Press, 2009.
- Marrone Paolo, *Un'introduzione alle teorie della giustizia*, Mimesis, 2003.
- Nozick Robert, *Anarchia, stato e utopia* trad. it. di Gianpaolo Ferranti, ilSaggiatore, Milano, 2024.
- Nussbaum Martha, *Women and Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001
- Rawls John, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Feltrinelli, Milano, 1982.
- Rawls John, *Liberalismo politico*, trad. it. di G. Rigamonti, Feltrinelli, Milano, 1994.
- Rawls John, *Il diritto dei popoli*, trad. it. di S. Maffettone, Società Aperta, Milano, 2024.
- Rawls John, Veca Salvatore, *Saggi: dalla giustizia come equità al liberalismo politico*. Edizioni di Comunità, 2001.
- Sen Amartya, *Lo sviluppo è libertà*, trad. it. di G. Rigamonti, Mondadori. Milano, 2000
- Sandel Micheal, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.
- Taylor Charles, *Radici dell'io*, trad. it. di R. Rini, Feltrinelli, Milano, 1993.
- Veca Salvatore, *La società giusta*, 1990.
- Villani Andrea, *La giustizia secondo John Rawls: da «A theory of justice» a «An idea of the overlapping consensus»*. I.S.U. Università cattolica, 1991.
- Williams Bernard, *In the Beginning Was the Deed*, 2005.
- Wolff Robert Paul, *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theory of Justice*. Princeton University Press, 1977.