

Anno X, n. 1 – 2018

---

# Storia e Politica

*Rivista quadrimestrale*



*Università degli Studi di Palermo*  
*Dipartimento di Scienze politiche e delle relazioni internazionali*  
*(D.E.M.S.)*

---

## **Anno X n. 1 Gennaio-Aprile 2018**

### **Ricerche/Articles**

- Rosamaria Alibrandi  
*Guizot, Cavour e il Quarantotto*  
*Due visioni politiche a confronto* 1
- Massimo Nardini  
*I presupposti della spedizione di Pisacane*  
*e la realtà del Regno borbonico* 30
- Vito Varricchio  
*Il pensiero costituzionale ed economico*  
*di John Stuart Mill* 54
- Corrado Malandrino  
*Alberto Cappa: un autore gobettiano tra liberalismo paretiano*  
*e analisi del Risorgimento e del fascismo* 91
- Marcela P. Ferrari  
*Recrear la República. Carlos Auyero y el proceso*  
*de democratización en Argentina* 113

### **Studi e Interpretazioni/Studies and Interpretations**

- Umberto Gulli  
*Alle radici della ragionevolezza. A partire dalle lezioni*  
*di Rawls sull'imperativo categorico ad Harvard* 150

### **Recensioni/Reviews**

- H. Kelsen, *Lo Stato in Dante* (A. Marras); L. Biasiori, *Nello scrittoio di Machiavelli. "Il Principe" e la "Ciropedia" di Senofonte* (P.D. Accendere); P. Gobetti, *Vita internazionale*, a cura di F. Somenzari (S. Lagi); S. Lagi – N. Stradaioli, *Eric Voegelin e Isaiah Berlin storici delle idee. Una riflessione sul monismo* (G. La Neve) 172

- Dalla quarta di copertina/ Back cover** 187

# *Studi e Interpretazioni* *Studies and Interpretations*

UMBERTO GULLI

ALLE RADICI DELLA RAGIONEVOLEZZA.  
A PARTIRE DALLE LEZIONI DI RAWLS  
SULL'IMPERATIVO CATEGORICO AD HARVARD

A conclusione del suo lungo percorso Rawls ritorna sui passaggi fondamentali che hanno segnato, nel loro insieme, gli sviluppi della sua teoria. È l'introduzione all'*edizione paperback* di *Liberalismo Politico* (d'ora in poi PL). Ritornando in modo autocritico sull'impostazione generale della *Teoria della giustizia* (d'ora in poi TJ) e, in particolare, sulla parte terza, Rawls sottolinea che il suo limite è dato dal fatto che «nella società bene ordinata della giustizia come equità i cittadini sostengono la stessa dottrina comprensiva, e questa include aspetti del liberalismo comprensivo di Kant» (PL 2012: XII trad. it. leggermente modificata). Autocriticamente quindi Rawls indica la difficoltà nel considerare la propria proposta teorica (la giustizia come equità) come una dottrina comprensiva. È una premessa che entra in contraddizione con la sua stessa realizzazione, dato che la sua teoria è pensata come giustificazione di un regime democratico costituzionale all'interno del quale il fatto del pluralismo è un suo risultato intrinseco (Considerazioni analoghe nell'introduzione di PL 1994).

Uno degli scopi fondamentali di PL, così continua Rawls nell'introduzione all'*edizione paperback*, è quello di affrontare questo problema. Per fare ciò, all'interno dell'introduzione stessa sarà necessario fare le opportune distinzioni da un punto di vista terminologico: il termine *dottrina* sarà usato per indicare le dottrine comprensive ragionevoli, mentre il termine *concezione* per indicare le varie concezioni politiche.

Tra le concezioni politiche presenti in una società democratica (liberali o non liberali) Rawls colloca la giustizia come equità ma questa volta adottando per questo concetto la terminologia della concezione politica, quindi chiamandola «concezione politica della giustizia». Questo allo scopo di distinguere la sua concezione da quelle che saranno le dottrine comprensive ragionevoli. Da un punto di vista teorico questa scelta è giustificata dal fatto che la sua concezione si riferisce solo all'ambito del politico (cfr. PL 1994: 125-128). È da tenere presente che Rawls pensa "l'ambito del politico" come caratterizzato da valori estremamente ampi e importanti (libertà, eguaglianza, giustizia sociale, equa eguaglianza delle opportunità, la legittimità del potere politico, le basi sociali del rispetto di sé e reciproco fra i cittadini). Egli aggiunge in questa pagina che i valori politici pur essendo un sotto-ambito del regno di tutti i valori, costituiscono, riprendendo un'espressione di J. S. Mill «l'intelaiatura stessa della nostra esistenza» (PL 1994: 127).

La novità di considerevole rilievo presente nell'*edizione paperback* è data dal fatto che Rawls, per la prima volta nella sua autocomprensione critica, indica una difficoltà, un ostacolo alla lettura di *Liberalismo Politico*: il fatto cioè che non si identificano esplicitamente le questioni filosofiche che esso affronta. Tali questioni riguardano una delle idee più importanti di tutto il libro e cioè quella di consenso per intersezione. Com'è possibile, dato il fatto del pluralismo ragionevole, che dottrine comprensive liberali e non liberali (religiose, filosofiche, morali) possano giustificare la loro adesione ad un consenso per intersezione? Ciò che distingue un consenso per intersezione da un mero *modus vivendi* è il fatto che dalle dottrine comprensive ragionevoli, all'interno della proposta teorica di Rawls, è richiesta un'adesione sulla base di motivi morali (per le giuste ragioni). Naturalmente questo sarà l'oggetto principale di *Liberalismo Politico*.

Ma quello che rileva in questo contesto è il fatto che Rawls, ancora una volta autocriticamente, individua la ragioni di queste "difficoltà di lettura" nel non avere egli esplicitato in *Liberalismo politico* la dimensione morale della sua concezione politica della giustizia. Dunque, da un lato tale concezione de-

ve limitarsi all'ambito del politico (per quanto questo possa essere pensato in termini molto ampi) per potersi differenziare dalle dottrine comprensive ragionevoli, dall'altro se non si concettualizza la sua dimensione morale, l'adesione che può essere alla base del consenso per intersezione da parte delle stesse dottrine comprensive ragionevoli non riceverà se non una scarsa motivazione da parte della concezione politica della giustizia (la stessa proposta teorica di Rawls).

Ciò sembra inequivocabile se si pone attenzione alle seguenti osservazioni di Rawls, presenti nella ricostruzione del suo stesso impianto teorico. «Come si spiega in IV, 3, l'idea di un consenso per intersezione è *morale nel suo oggetto e nella sua motivazione* poiché rende il consenso stabile rispetto al modo in cui si distribuiscono le dottrine. Quest'idea dà stabilità per le giuste ragioni (143 e seguenti) e distingue un simile consenso da un *modus vivendi*» (PL 2012: XIV trad. it. leggermente modificata). E poco prima aveva sottolineato, sempre nello stesso contesto: «Si tratta di problematiche da tempo universalmente riconosciute, anche se, per alcuni, possono sembrare più politiche che filosofiche. Non importa di quali delle due parliamo, fintanto che riconosciamo la natura di tali problematiche. Io le considero come filosofiche *perché una concezione politica della giustizia è una concezione morale e normativa*, e così è l'ambito del politico, così come per tutte le altre concezioni politiche» (PL 2012: XII-III trad. it. leggermente modificata, corsivo mio). Qui siamo in presenza, come sembra chiaro, della rivendicazione da parte di Rawls della dimensione morale e normativa della stessa concezione politica della giustizia come equità.

È una delle prime volte che Rawls si esprime in termini così chiari e su un problema così centrale per l'insieme della sua teoria. Mi si consenta di riportare questa citazione. Poco oltre Rawls scrive:

Il fatto di trasformare la giustizia come equità in una concezione politica della giustizia richiede di riformulare in concezioni politiche le idee costituenti che compongono la dottrina comprensiva della

giustizia come equità<sup>1</sup> [...]. Questa trasformazione avviene in tutta la prima parte di PL e nella lezione V della seconda parte. Una concezione politica della giustizia è ciò che io chiamo autonoma (*freestanding*) quando non è concepita come derivante da una dottrina comprensiva, o come parte di essa. Una simile concezione della giustizia, per essere morale, deve contenere la sua intrinseca normativa e il suo *ideale morale*. Tale ideale può essere esposto come segue. I cittadini sono ragionevoli quando, considerandosi reciprocamente liberi e uguali in un sistema di cooperazione sociale che dura attraverso le generazioni, sono preparati a offrire l'uno all'altro termini equi di collaborazione sociale (definiti da principi e da ideali) e si accordano ad agire secondo questi termini, in talune situazioni anche a scapito dei propri interessi, a condizione che anche gli altri accettino questi termini. Affinché questi termini siano equi, i cittadini che li propongono devono ragionevolmente pensare che coloro a cui li prospettano, possano anch'essi ragionevolmente accettarli. Si osservi che la parola "ragionevolmente" si trova in entrambe le proposizioni di questa frase: offrendo termini equi, dobbiamo ragionevolmente pensare che cittadini che li offrono, possono anche ragionevolmente accettarli. E devono essere in grado di farlo come esseri liberi ed eguali, e non dominati o manipolati, o sotto la pressione di una posizione politica o sociale inferiore. Si tratta del criterio di reciprocità. (PL 2012: XV corsivo mio).

E in nota aggiunge: «Sottolineando che "ragionevolmente" si trova in entrambe le proposizioni della frase, il criterio di reciprocità è affermato con più forza rispetto a PL come è giusto che sia» (ivi).

Qui siamo di fronte alla rivendicazione da parte di Rawls del fatto che la concezione politica della giustizia ha alla sua base un proprio *ideale normativo e morale* e che questo ideale è quello della ragionevolezza-reciprocità. Proprio perché si individua questo ideale in quanto intrinseco allora è possibile giustificare la autonomia della concezione stessa (*freestanding*) e dato il contenuto dell'ideale (la ragionevolezza) questo, in quanto pensato da entrambi i lati, coinvolge la concezione delle persone come cittadini rendendo tale ideale e tale concezione, sia pure soltanto all'interno di una democrazia costituzionale, un ideale e una concezione di tipo universalistico.

---

<sup>1</sup> Qui Rawls si riferisce al linguaggio ancora presente nella *Teoria della giustizia*.

La centralità della nozione di ragionevolezza-reciprocità è ribadita da Rawls: in riferimento ad essa, in quanto *ideale morale*, sulla base della sua forza normativa, si potrà ripensare il rapporto tra concezione politica della giustizia e le dottrine comprensive ragionevoli, nella possibilità tendenziale e dinamica di costruzione di una democrazia sempre più qualificata: nel passaggio storico-politico da un *modus videndi*, ad un consenso puramente costituzionale, e, nelle speranze teoriche di Rawls, ad un consenso per intersezione.

Nella parte conclusiva dell'*edizione paperback*, si può qui solo accennare, possiamo trovare un primo esempio dell'importanza del ruolo del principio di ragionevolezza. Riconsiderando il concetto di ragione pubblica Rawls ne presenta un modello molto più inclusivo, aperto e appunto ragionevole rispetto a quello da lui precedentemente proposto. (cfr. Maffettone 2016) .

Questi sono tutti temi a cui qui si può soltanto accennare. Finora, questo ripercorrere l'*edizione paperback* ha voluto avere soltanto una funzione introduttiva.

L'importanza della ragionevolezza nell'ultimo Rawls spinge a ritornare su questo tema. Nel presente lavoro si sceglie di ritornare alle origini di questo concetto all'interno delle *Lectures* di Rawls su Kant sia pure limitatamente alle sue riflessioni sul nesso ragionevolezza-imperativo categorico. Da una parte infatti è noto come Rawls abbia sempre rivendicato l'origine kantiana di aspetti rilevanti della sua teoria (a partire dal costruttivismo o dalla posizione originaria intesa come proceduralizzazione dell'imperativo categorico (cfr. Rawls 1984: 219) ma dall'altra abbiamo visto all'inizio la precisa indicazione di Rawls sulla necessità di distinguere la propria concezione politica della giustizia dal pensiero di Kant inteso come una dottrina comprensiva, sia pure ragionevole.

Le *Lectures* possono essere considerate come un'occasione per mettere a fuoco, o per misurare, sia la vicinanza di Rawls a Kant ma anche le sue discontinuità.

## 1. Le Lectures

A partire dagli anni '80, come è noto, Rawls pubblica una serie di saggi, in particolare tre: *L'indipendenza della teoria morale*, *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale*, *Temi della filosofia morale di Kant*. Questi sono generalmente considerati dalla critica i saggi della “svolta kantiana”, preparatori di liberalismo politico (cfr. Freeman 2007: cap VII)

I corsi tenuti ad Harvard sono alla base dei due volumi: *Lezioni di storia della filosofia morale* e *Lezioni di storia della filosofia politica*. È nel primo che affronta direttamente il pensiero di Kant e la sua teoria morale.

Dopo avere analizzato il concetto di “volontà buona” nella prima lezione, Rawls affronta il problema dell'imperativo categorico all'interno della distinzione, nella seconda lezione, tra legge morale (in quanto idea della ragione) (cfr. Landucci 1994: cap I), imperativo categorico e «procedura dell'imperativo categorico». Quest'ultima come proposta espositiva del pensiero di Kant su questo punto, in quanto applicazione dell'imperativo categorico entro un mondo sociale (Rawls 2004: 175).

Un'altra distinzione iniziale, questa volta terminologica, è data, in Rawls, dalla differenza tra razionale e ragionevole nella traduzione del termine tedesco “*Vernunft*”/ “*vernunftig*”. All'interno delle sue lezioni su Kant, Rawls utilizza questa distinzione per indicare rispettivamente il “razionale” e il “ragionevole” in quanto riferiti prevalentemente, in questo contesto, il primo alla ragion pratica empirica e all'imperativo ipotetico il secondo alla ragion pratica pura e all'imperativo categorico.

La procedura dell'imperativo categorico è suddivisa in quattro passaggi, che si possono così riassumere:

1) nelle circostanze C, al fine di produrre Y, devo fare X, salvo che Z (dove X è un'azione, e Y un fine o uno stato di cose).

2) nelle circostanze C, ognuno deve fare X al fine di produrre Y, salvo che Z.

3) nelle circostanze C, ognuno fa sempre X al fine di produrre Y, come se accadesse in virtù di una legge della natura



(come se questa legge fosse posta in noi attraverso un istinto naturale)

4) dobbiamo aggiungere il «come se accadesse in virtù di una legge della natura» (del terzo passaggio) alle leggi della natura già esistenti (per come noi la intendiamo), e quindi determinare nel modo più preciso possibile quale ordine della natura si produrrebbe nel caso in cui gli effetti della legge della natura appena aggiunta avessero tempo sufficiente per farsi sentire (cfr. Rawls 2004: 182 trad. it. leggermente mod. Si segnala un'*errata corrige*).

Risulta così un nuovo ordine della natura, con uno stato di equilibrio stabile, comprensibile, nelle sue caratteristiche rilevanti, agli agenti ragionevoli ideali. Rawls chiama questo nuovo ordine della natura «mondo sociale alterato».

Così conclude Rawls, nel completare queste definizioni iniziali.

L'imperativo categorico di Kant può essere formulato a questo punto, nel modo seguente: ci è consentito di agire sulla base della nostra massima razionale e sincera al primo passaggio solo se risultano soddisfatte due condizioni: in primo luogo, dobbiamo poter mantenere l'intenzione, in quanto agenti sinceri ragionevoli e razionali, di agire sulla base di quella massima anche quando consideriamo noi stessi come membri del mondo sociale alterato a essa associato, e perciò come intenti ad agire all'interno di questo mondo e soggetti alle sue condizioni; e in secondo luogo dobbiamo poter volere questo stesso mondo sociale alterato e difenderlo essendone parte (ivi).

Seguendo Kant, Rawls si riferisce ai quattro esempi, presenti nella *Fondazione della metafisica dei costumi* volti a verificare la plausibilità della procedura dell'imperativo categorico. Rawls si concentra su quello che riguarda la «massima dell'indifferenza», relativa all'aiuto reciproco. (Dopo avere affrontato brevemente quello che riguarda la promessa falsa). Così lo definisce: «Non devo fare nulla per aiutare gli altri quando sono in condizione di bisogno o per soccorrerli nella miseria, a meno che in quel momento, dati i miei personali interessi, aiutarli non sia per me razionale» (ivi: 186).

È una massima dell'agente relativo al primo passaggio della procedura, e in termini kantiani si dovrà sottoporre al test dell'universalizzabilità, in questo caso superandolo.

Il punto ha una sua delicatezza e importanza, va visto da vicino. Si riportano quindi le parole di Rawls:

Riusciamo a vedere la difficoltà che ho annunciato non appena notiamo che il test applicato da Kant alla massima dell'indifferenza è troppo forte: esso respinge, infatti, anche qualsiasi massima che conduca a una qualche versione del precetto dell'aiuto reciproco. La ragione sta in questo: qualsiasi precetto di questo tipo ci imporrà di tanto in tanto di aiutare gli altri in condizione di bisogno. Ma in qualsiasi mondo sociale alterato che sia associato a un tale precetto, possono prodursi situazioni in cui ciò che massimamente vogliamo è non aiutare gli altri. [...] Perciò, anche in questo caso, avremmo impedito a noi stessi, attraverso una legge che ha origine dalla nostra stessa volontà di fare ciò che intensamente vogliamo (ivi).

Si può qui osservare, generalizzando, che, sulla base dell'imperativo categorico, sarebbe astrattamente possibile un "mondo sociale alterato" basato su principi puramente egoistici o su quello dell'utile (la contrapposizione all'utilitarismo in Rawls è centrale, com'è noto) che conducano a una massima dell'indifferenza. Poche pagine più avanti, Rawls affronta l'obiezione di Sidgwick, citandolo direttamente, relativa all'"uomo forte":

"Possiamo immaginare un uomo in cui lo spirito di indipendenza e la riluttanza a contrarre obblighi sono così forti da preferire di subire qualsiasi privazione piuttosto di accettare l'aiuto di altri. Ma anche concedendo che nel momento attuale della difficoltà ciascuno necessariamente desideri l'aiuto degli altri, può ancora darsi che un uomo forte, dopo aver bilanciato le probabilità della vita, sia facilmente portato a pensare che lui e quelli come lui nel complesso abbiano più da guadagnare adottando in generale la massima egoistica, in quanto è probabile che la benevolenza porti loro più oneri che guadagni" (cit. in Rawls 2004: 188-189 in nota).

Rawls non affronta, diciamo così "tecnicamente", queste obiezioni a difesa di Kant (dal punto di vista della procedura dell'imperativo categorico) ma propone una via d'uscita dalle difficoltà introducendo due nuove nozioni interpretative che

richiamano molto da vicino il “velo di ignoranza” e i “beni primari”.<sup>2</sup> Riprendendo la nozione di “bisogni umani veri” presenti nella *Metafisica dei costumi*, ma non elaborata sistematicamente da Kant, Rawls scrive:

Alla luce di quanto precede, è chiaro che, tra il mondo sociale alterato associato al precetto dell'indifferenza e il mondo sociale associato al precetto del soccorso reciproco possiamo volere, in quanto agenti ideali, solo il secondo. Solo questo mondo garantisce la soddisfazione dei nostri bisogni umani veri, una garanzia cui un agente razionale prudente dà la priorità. [...] A mio avviso Kant sostiene che abbiamo “bisogni umani veri” (o bisogni fondamentali) non solo di cibo, bevande e riposo, ma anche di istruzione e cultura, e delle varie condizioni che sono essenziali per lo sviluppo e l'esercizio della nostra sensibilità, coscienza morale, e per i poteri della ragione, del pensiero e del giudizio. Ma è un'indicazione che qui non intendo approfondire ulteriormente (Rawls 2004: 188).

Rispondendo all'obiezione di Sidgwick, Rawls si propone di interpretare Kant (al quarto passaggio) in base all'idea di sottoporre a limiti sull'informazione la decisione sul “mondo sociale alterato”. Ciò per evitare interpretazioni banalmente formalistiche dell'imperativo categorico:

È chiaro che la risposta non può che dipendere da ciò che sappiamo sul posto che occuperemmo in esso. [...]. Non è lecito sapere, per esempio, se si è o non un uomo forte nel senso di Sidgwick (ivi).

Continuando, il richiamo al “velo di ignoranza” è qui evidente e la sua plausibilità deriva facilmente, dal punto di vista di Rawls, dall'esemplificazione basata sulla differenza nobiltà/servo:

E in una società in cui ciascuno sia o nobile o servo, i nobili non possono ragionare sulla base di una massima di soccorso reciproco che limiti questo aiuto ai membri della loro stessa classe sociale. Una tale massima si basa su un'*informazione illecita*. Ciò che innanzitutto devono fare è piuttosto garantire la soddisfazione dei bisogni veri di tutti gli esseri umani, dei loro e di quelli degli altri (ivi, corsivo mio).

---

<sup>2</sup> Per una interpretazione a difesa di Kant cfr. Budde (2007).

Lasciamo in sospenso il problema. Rawls vi ritorna in *Costruttivismo kantiano nella teoria morale*. Ma qui sarà necessario fare un ampio *détour*, perché il modo in cui lui l'affronta è centrale ai fini del presente lavoro.

## 2. La “svolta kantiana”

Intanto si può richiamare che in TJ già Rawls poneva in un rapporto stretto posizione originaria e imperativo categorico sia pure in pagine che risentivano di una terminologia in parte ambigua perché basata ancora sul linguaggio della “scelta razionale” (è l'autocritica di Rawls richiamata, anche in riferimento alle parti 8 e 9 di TJ, ad apertura del presente lavoro).

In TJ Rawls è esplicito nel rivendicare il suo rapporto con il Kant morale. Il velo di ignoranza infatti è presentato come un metodo che priva le parti, in posizione originaria, della possibilità di scegliere principi eteronomi e quindi Rawls in queste pagine può rivendicare che «i principi di giustizia sono anche imperativi categorici nel senso di Kant» (Rawls 1984: 217).

Richiamandosi alla possibilità di interpretare il Kant morale alla luce della nozione di autonomia, conclude che

Lo scopo principale di Kant è di approfondire e giustificare l'idea di Rousseau che libertà è agire in accordo con la legge che noi stessi ci diamo. E ciò conduce non tanto a una moralità di comando austero, quanto a un'etica del mutuo rispetto e della stima di sé. La posizione originaria può essere quindi vista come un'interpretazione procedurale della concezione kantiana dell'autonomia e dell'imperativo categorico (Rawls 1984: 219-20).

Se la posizione originaria, come qui si vede, può essere considerata come un'interpretazione procedurale della concezione kantiana dell'autonomia e dell'imperativo categorico, allora può essere interessante vedere come Rawls ancora una volta affronti questo stesso problema all'interno del suo nuovo modello di posizione originaria esposto in *Costruttivismo kantiano nella teoria morale*, in cui la nuova tematizzazione del rapporto tra ragionevolezza e razionalità consente una reinterpretazione dell'imperativo categorico.

Sarà necessario quindi ripercorrere dettagliatamente le tappe essenziali dell'esposizione di Rawls relative a questo suo nuovo modello, dato che la cosiddetta "svolta kantiana" costituisce uno dei luoghi più importanti a questo proposito.

Daremo per presupposto, in quanto segue, una conoscenza di carattere generale sia della terminologia che della concettualità di Rawls in riferimento alla posizione originaria, al velo di ignoranza, e ai due principi di giustizia. D'altra parte però la delicatezza del tema impone un'analisi delle pagine di Rawls in cui presenta il suo nuovo modello di posizione originaria e quindi ci scusiamo fin d'ora per la presenza forse eccessiva di citazioni. Consideriamo però preferibile una vicinanza al testo che consenta di recepire il più possibile anche le sfumature delle riflessioni di Rawls su questi punti decisivi. Questi luoghi teorici costituiscono dei veri e propri crocevia interpretativi e d'altro lato le indicazioni autocritiche di Rawls da cui siamo partiti spingono ad una riconsiderazione che ne rispetti la direzione.

Il contesto teorico nella prima lezione del *Costruttivismo kantiano nella teoria morale* è definito dal rapporto tra la concezione-modello della persona morale, la concezione-modello della posizione originaria e la concezione-modello della società bene ordinata. Entro tale contesto la posizione originaria svolge un ruolo di anello di congiunzione.

1) le restrizioni imposte alle parti nella posizione originaria, e il modo in cui le parti stesse sono descritte devono rappresentare la libertà e l'eguaglianza delle persone morali nel modo in cui tali valori sarebbero intesi nella società da realizzare (cfr. Rawls 2001: 70).

2) Le parti vengono definite come "agenti di costruzione razionalmente autonomi".

L'autonomia *razionale* delle parti nella posizione originaria non deve essere confusa con l'autonomia piena dei cittadini che vivono in società. L'autonomia razionale è quella delle parti in quanto agenti di costruzione: è una nozione relativamente ristretta, equivalente grosso modo alla nozione di imperativo ipotetico proposta da Kant (o alla nozione di razionalità che troviamo nell'economia neoclassica); l'autonomia piena è quella dei cittadini che, nel vivere la loro concreta esistenza, pensano a se stessi in un certo modo e affermano e se-

guono i principi primi della giustizia che sarebbero accolti (Rawls 2001: 70-71).

3) I membri di una società bene ordinata sono persone morali in quanto a) possiedono un senso di giustizia, e b) hanno la capacità di formarsi una concezione del bene. Sono eguali in quanto hanno il diritto a determinare e valutare i principi primi della giustizia. Sono libere in quanto «si pensano non come legati una volta per tutte al perseguimento di particolari scopi finali [...] Ma come capaci di rivedere e cambiare tali scopi sulla base di argomenti sia ragionevoli che razionali» (Rawls 2001: 71-72).

4) sul ruolo di mediazione della posizione originaria Rawls scrive che essa deve rispecchiare la concezione delle persone:

In particolare è necessario che quest'ultima [La posizione originaria] rispecchi nella sua forma la concezione delle persone morali come libere ed eguali, e la distinzione tra autonomia razionale e piena. In caso contrario, essa non potrebbe assolvere al ruolo di mediazione, ossia non riuscirebbe a collegare una certa concezione della persona ai principi primi specifici per mezzo di una procedura, una procedura in cui le parti, in quanto agenti di costruzione razionalmente autonomi, adottano quella concezione della giustizia affermando pubblicamente la quale i cittadini di una società bene ordinata realizzano, nella vita quotidiana, la loro piena autonomia. [...] Come ho già detto, la giustizia come equità prende le mosse dall'idea che la concezione di giustizia più appropriata alla struttura di base di una società democratica sia quella che i cittadini di tale società adotterebbero in una situazione che li collochi in posizioni eque e in cui essi siano rappresentati solo come persone morali libere ed eguali. Questa situazione è la posizione originaria: la nostra ipotesi è che l'equità delle circostanze in cui l'accordo è raggiunto si trasmetta ai principi di giustizia accolti; poiché la posizione originaria colloca persone morali libere ed eguali in modo equo l'una rispetto all'altra, la concezione di giustizia che essi adottano è allo stesso modo equa. Di qui l'espressione «giustizia come equità» (Rawls 2001: 72-73).

5) Le parti sono sottoposte al “velo di ignoranza”, ossia poste in una situazione ideale di scelta caratterizzata da limiti sulle informazioni. In particolare, scrive Rawls,

Si assume, inoltre, che ignorino la propria concezione del bene, [...] queste e altre limitazioni sulle informazioni sono necessarie a stabilire l'equità tra le parti in quanto persone morali libere ed eguali, e in tal modo a garantire che ad accordarsi sui principi di giustizia di base della società siano proprio tali persone (Rawls 2001: 73).

6) La posizione originaria esemplifica la giustizia procedurale pura: quali che siano gli esiti (i principi) che le parti selezioneranno essi saranno comunque giusti. (cfr. Rawls 2001: 73). Ciò, in opposizione alla giustizia procedurale perfetta: qui la procedura determina un risultato già dato e indipendente dalla procedura stessa (ivi). Il primo modello, si può qui aggiungere, è relativo al costruttivismo rawlsiano, il secondo è caratteristico dell'intuizionismo razionale. Rawls ha sempre caratterizzato la sua posizione costruttivistica in opposizione a quest'ultimo (ad esempio in *Temi della filosofia morale di Kant* in Rawls 2001: 251-9).

7) A questo punto della sua esposizione, Rawls introduce un importante chiarimento sull'autonomia delle parti in posizione originaria. Ai fini del presente lavoro tale chiarimento è centrale, perché consente di tematizzare un'interpretazione complessiva della "svolta kantiana" (ne siamo al centro) e la possibilità di pensare la ragionevolezza in quanto capace di subordinare il razionale. Anche qui sarà quindi necessario vedere partitamente e con precisione il testo di Rawls.

Una ragione per descrivere la posizione originaria nei termini della giustizia procedurale pura è che tale descrizione ci consente di spiegare in che senso le parti, in quanto agenti di costruzione razionali, siano anche autonome (in quanto agenti di questo tipo). [...] L'autonomia delle parti di cui abbiamo parlato fin qui consiste solo nel loro essere libere di accogliere una qualche concezione di giustizia [...]. Esse devono decidere in base a ciò che, data la loro situazione, i principi della razionalità impongono. Ma se riferito alle parti, l'appropriatezza del termine "autonomia" dipende anche dal tipo di interessi che esse perseguono e dalla *natura dei vincoli* cui sono soggette (ivi: 75 corsivo mio).

Dunque qui si può notare che tale autonomia deve essere pensata sia come portatrice di interessi ma anche come qualificata dalla *natura dei vincoli* cui sono soggette. (Il lato norma-

tivo della posizione originaria: simmetria ed equità o ragionevolezza, come si è visto sopra al punto 4).

8) [...] Nella posizione originaria possiamo descrivere le parti o come rappresentanti (o amministratori fiduciari) delle persone che hanno certi interessi o come esse stesse mosse da tali interessi. Non c'è differenza tra queste due descrizioni ma la seconda è più semplice e in ciò che segue mi esprimerò in genere nei suoi termini (ivi).

Le parti dunque all'interno della loro situazione di scelta sono portatrici di interessi. Ma di quali interessi si tratta? Rawls li definisce di "ordine sommo".

9) Assumiamo che le persone morali siano caratterizzate da due poteri morali, e di conseguenza da due corrispondenti interessi di ordine sommo, relativi all'esercizio di tali poteri. Il primo potere consiste nella capacità di sviluppare un senso di giustizia efficace, ossia nella capacità di comprendere, applicare e *agire sulla base dei* (e non solo in *conformità con*) principi di giustizia. Il secondo potere morale è rappresentato dalla capacità di formarsi, *rivedere* e razionalmente perseguire una concezione del bene. In rapporto a questi poteri morali, le persone morali sono considerate mosse da due interessi di ordine sommo, il cui oggetto è costituito appunto dalla realizzazione dall'esercizio di quei poteri. Definisco questi interessi come di "ordine sommo" perché, nella descrizione dettagliata della concezione-modello della persona morale essi sono presentati come sia *supremamente regolativi* sia effettivi. Ciò significa che, dove le circostanze sono tali per cui a essere in gioco è la loro soddisfazione, *tali interessi governano le deliberazioni* e la condotta. E poiché le parti rappresentano appunto persone morali, sono anch'esse mosse da tali interessi: esse desiderano assicurarsi la possibilità di sviluppare ed esercitare i loro poteri morali (ivi corsivo mio).

Si può qui notare che da una parte gli agenti della deliberazione (le parti) sono portatrici di interessi di ordine sommo (determinati dal "velo di ignoranza" a volere una concezione del bene che però a loro è ignota, e in base a ciò a rivendicare la libertà di rivederla) e dall'altra che tali interessi di ordine sommo sono, come scrive Rawls, "*supremamente regolativi*" e capaci di "*governare le deliberazioni*". E ciò è tanto più significativo perché è pensato da Rawls stesso all'interno della posizione originaria come procedura appunto deliberativa.



10) A garanzia di questa esigenza (un'esigenza simultaneamente di libertà e delle sue condizioni concrete di esercizio e realizzazione) le parti allora per Rawls scelgono i beni primari (si ricordi qui la garanzia dei "bisogni umani veri", la nozione kantiana tratta da Rawls dalla *Metafisica dei costumi* a proposito della necessità di interpretare l'imperativo categorico in termini non banali, solo formalisticamente).

11) Come è noto i beni primari sono sempre caratterizzati da una lista di libertà, diritti, poteri, reddito e ricchezza, e come basi sociali del rispetto di sé. Qui vengono presentati da Rawls in una lista dettagliata. Ma ciò che interessa ai nostri fini è come Rawls caratterizza le prime. Si noti l'insistenza di Rawls sulla possibilità di rivedere le concezioni del bene come giustificazione anche istituzionale di una società bene ordinata:

Le libertà di base (la libertà di pensiero, di coscienza, eccetera) sono le istituzioni di sfondo necessarie allo sviluppo e all'esercizio della capacità di decidere, *rivedere* e razionalmente perseguire una concezione del bene. Allo stesso modo, tali libertà consentono anche lo sviluppo e l'esercizio del senso del giusto e della giustizia in condizioni sociali che sono libere (ivi: 77 corsivo mio).

A questo punto le conseguenze sono importanti: è su questo passaggio, all'interno di questo nodo teorico, che infatti Rawls può ritornare su punti centrali e decisivi della sua teoria (ma centrali anche all'interno del presente lavoro): sulla superiorità del ragionevole sul razionale (qui il razionale è il luogo dell'eteronomia e degli interessi), su come interpretare l'autonomia delle parti, sull'idea di personalità libera come centrale per tutte le società democratiche, e, attraverso ancora una volta le critiche all'imperativo categorico di Kant (questa volta di Schopenhauer), sulla possibilità di difendere l'impostazione kantiana ma qui sulla base dei "bisogni umani veri" in quanto reinterpretati come beni primari.

Si può vedere partitamente lo sviluppo espositivo di Rawls. Qui sarà sufficiente un semplice elenco di citazioni. L'individuazione di queste posizioni teoriche di Rawls ci consentirà di giungere alle conclusioni. Lasciamo a lui la parola.

Sull'autonomia delle parti:

Quale relazione c'è tra queste osservazioni sui beni primari e la questione dell'autonomia razionale da cui siamo partiti? Abbiamo osservato che, in una certa misura, tale autonomia dipende certamente anche dagli interessi che muovono le parti, e non solo dal loro non essere vincolate al rispetto di qualche principio del giusto antecedente e indipendente. Se le parti fossero mosse esclusivamente da stimoli di basso livello, dalla fame o la sete, per esempio, o da certi particolari sentimenti di amicizia per questo o quel gruppo di persone, associazione o comunità, nulla ci impedirebbe di considerarle *eteronome*, anziché autonome. Ma alla base del desiderio dei beni primari stanno gli interessi di ordine sommo della personalità morale e il bisogno di riuscire a realizzare la propria concezione del bene (di qualunque tipo sia) (ivi: 78- 79 corsivo mio).

Si noti qui che l'autonomia è pensata, in contrapposizione all'eteronomia, come non comunitaristica. Rawls ha sempre messo in guardia contro le interpretazioni comunitaristiche di PL. (Su questo cfr. O'Neill 2003).

Rawls prosegue concludendo su questo punto:

Perciò, le parti stanno semplicemente cercando di garantirsi e di favorire le condizioni necessarie all'esercizio dei poteri che le caratterizzano in quanto persone morali. E tale motivazione non è certamente né eteronoma né egoistica [...]. Perciò, l'idea che le parti siano l'una disinteressata all'altra e pertanto preoccupate di assicurarsi la realizzazione dei loro stessi interessi di ordine sommo, (o degli interessi delle persone che rappresentano), *non dovrebbe essere confusa con l'idea che esse siano egoiste*. [...] Dato il velo di ignoranza, le parti possono essere mosse solo dagli interessi di ordine sommo, interessi che esse rendono specifici attraverso la preferenza per i beni primari (Rawls 2001: 79 corsivo mio).

Sull'idea di personalità libera.

È in accordo con l'idea di personalità libera *difesa da tutte le società democratiche* che i cittadini debbano assicurarsi sia le condizioni per realizzare ed esercitare i loro poteri morali, sia le basi sociali e gli strumenti del loro rispetto di sé (ivi: 84 corsivo mio).

Su questo torneremo tra breve.

Sul rapporto tra ragionevolezza e razionalità. In riferimento alla posizione originaria:

A rappresentare *il ragionevole sono essenzialmente i vincoli* entro cui le parti compiono le loro deliberazioni e che definiscono le circostanze dell'una rispetto all'altra. Il ragionevole è incorporato nell'impianto di sfondo della posizione originaria che fa da cornice alle discussioni tra le parti e le colloca in posizioni simmetriche [...]. Consentitemi di collegare l'una all'altra queste osservazioni nel modo seguente: il ragionevole presuppone e subordina il razionale. Esso definisce i termini di cooperazione equi accettabili per tutti. [...] Il ragionevole presuppone il razionale perché, senza concezioni del bene che muovono i membri del gruppo, l'idea di cooperazione sociale è priva di senso, come del resto le nozioni di giusto e di giustizia [...]. Il ragionevole subordina il razionale nel senso che i suoi principi limitano, e all'interno di una dottrina kantiana limitano in modo assoluto, gli scopi finali che è ammesso siano perseguiti (ivi: 82 corsivo mio).

Questo riferimento alla dottrina kantiana ci consente di ritornare al problema dell'imperativo categorico. Rawls, poche pagine dopo, per chiarire il rapporto che così si configura tra ragionevole e razionale si riferisce alle critiche di Schopenhauer relative al quarto esempio della *Fondazione* sull'aiuto reciproco.

Schopenhauer interpreta Kant su questo punto sostenendo che per Kant il nostro bisogno di amore e simpatia (almeno in certe occasioni) giustifica la nostra preferenza per un mondo sociale in cui gli altri non si mostrino, sempre e immancabilmente, indifferenti alle nostre richieste. Su questa base Schopenhauer pensa che in Kant vi sia una concezione dell'imperativo categorico di tipo egoistico, basato sull'eteronomia. Rawls qui non difende Kant da questa critica ma si pone il problema se quest'obiezione possa essere altrettanto pregnante nei confronti della "giustizia come equità".

Rawls ricostruisce la posizione di Schopenhauer sottolineando in primo luogo come questi attribuisca a Kant la verifica delle massime in quanto sottoposte alla legge universale «alla luce delle conseguenze generali che esse avrebbero sulle nostre inclinazioni e i nostri bisogni naturali, inclinazioni e bi-

sogni cui noi guarderemmo da un punto di vista egoistico» (ivi: 83).

In secondo luogo, anche qui lasciamo la parola Rawls,

Schopenhauer interpreta le regole che definiscono la procedura di verifica delle massime non come regole che derivano dalle nostre caratteristiche essenziali in quanto persone morali, ma come restrizioni esterne, imposta per così dire dal di fuori, dai limiti della situazione di svantaggio in cui ci troviamo e che desideriamo superare. Queste due convinzioni conducono Schopenhauer a sostenere che l'imperativo categorico è un principio di reciprocità che l'egoismo astutamente accetta come compromesso; [...]. (ivi).

Rawls riporta in parallelo le obiezioni di Schopenhauer a Kant in quanto rivolte alla giustizia come equità. Risponde nel seguente modo punto per punto. Anche qui vediamo prima partitamente le considerazioni di Rawls a difesa della giustizia come equità e sulla loro base potremo avanzare le nostre considerazioni conclusive.

Riguardo al primo, possiamo osservare che, se è vero, in effetti, che le parti in posizione originaria sono l'una disinteressata all'altra e intenzionate a valutare i principi di giustizia in termini di beni primari, a muoverle sono tuttavia in prima istanza i loro interessi di *ordine sommo* per lo sviluppo e l'esercizio dei loro poteri morali, interessi cui, per quanto è possibile, deve rimandare anche la spiegazione dell'elenco degli stessi beni primari e del loro indice. E poiché tali interessi possono essere considerati come la specificazione dei bisogni delle parti in *quanto persone morali*, vediamo bene che gli obiettivi di tali parti non sono egoistici, ma assolutamente appropriati e pertinenti. È in accordo con l'idea di personalità libera difesa da tutte le società democratiche che i cittadini debbano assicurarsi sia le condizioni per realizzare ed esercitare i loro poteri morali, sia le basi sociali e gli strumenti del loro rispetto di sé. L'idea di Schopenhauer che nella dottrina di Kant le massime siano verificate guardando le loro conseguenze per la soddisfazione delle inclinazioni dei bisogni naturali dell'agente ne esce smentita (ivi: 84 corsivo mio).

Abbiamo preferito riportare ancora una volta questo passaggio sulla "idea di personalità libera" perché è centrale nel costruire un punto di vista non egoistico come giustificazione di una procedura corretta dell'imperativo categorico su basi

appunto non egoistiche. Sottolineiamo anche la portata normativa della presupposizione dell'idea di "personalità libera" in quanto base appropriata di un'interpretazione della ragionevolezza come condizione di possibilità di un uso corretto della procedura dell'imperativo categorico.

In questo senso è significativo il modo in cui Rawls risponde alla seconda obiezione di Schopenhauer a Kant, per noi particolarmente decisivo perché è da lì che siamo partiti, dal principio di reciprocità-ragionevolezza che Rawls rivendica come ideale normativo e morale

La seconda supposizione di Schopenhauer è, dunque, anch'essa smentita: *le condizioni* dell'imperativo categorico non derivano dai limiti della nostra natura finita, dai limiti che, sotto la spinta delle nostre inclinazioni naturali, vorremmo superare. Nella giustizia come equità, il ragionevole fa da cornice al razionale, ed è derivato da una concezione delle persone morali come libere ed eguali. Non appena lo si comprende, le restrizioni della posizione originaria smettono di apparire come esterne. Le basi dell'obiezione di Schopenhauer cadono dunque entrambe (ivi corsivo mio).

E subito dopo:

In termini kantiani, la ragione pratica *empirica* è rappresentata dalle deliberazioni razionali delle parti; la ragione pratica *pura* dalle restrizioni all'interno delle quali quelle deliberazioni hanno luogo (ivi: 84-85 corsivo mio).

Si può allora osservare che qui il principio di reciprocità-ragionevolezza, nella sua connessione con l'imperativo categorico smette di essere pensato come qualcosa che "l'egoismo astutamente accetta come compromesso", o soltanto come una "restrizione esterna imposta per così dire dal di fuori". Si ricordi qui come Rawls sottolineava questa differenza proprio nel momento in cui presentava gli interessi di ordine sommo come «capacità di comprendere, applicare e agire sulla base dei (e non solo in conformità con) i principi di giustizia» (vedi sopra al punto 9).

Dunque anche qui, il ragionevole giustifica l'adozione dell'imperativo categorico al suo interno, in quanto sua "condizione". È la condizione del suo non essere un punto di vista

egoistico, ma appunto adeguato. Per quanto riguarda il contenuto, il riferimento necessario di Rawls per giustificare questa adeguatezza del punto di vista morale è alla “idea di personalità libera” sia come presupposto della giustificazione normativa della democrazia sia come sua qualificazione interna: infatti la democrazia “difende” da un punto di vista istituzionale “l’idea di personalità libera”. Questo dunque è un lato della ragionevolezza come ideale normativo e morale, da cui siamo partiti, all’interno dell’edizione *paperback*, che ha una portata di tipo universalistico: infatti qui Rawls può tranquillamente evidenziare che questa difesa è garantita da “tutte le società democratiche”.

Non appena lo si comprende infatti, come scriveva Rawls, i vincoli ragionevoli della posizione originaria non sono più esterni, ma interni.

Questo a nostro avviso il modo con cui si può recuperare la forza morale dell’imperativo categorico in quanto reinterpretato in termini rawlsiani.

Si può allora osservare conclusivamente che questa interpretazione della legge morale e dell’imperativo categorico consentono di rileggere il rapporto Kant-Rousseau alla luce del principio di reciprocità-ragionevolezza. Nella *Teoria della giustizia* infatti Rawls così ne indicava la possibilità:

Lo scopo principale di Kant è di approfondire e giustificare l’idea di Rousseau che libertà è agire in accordo con la legge che noi stessi ci diamo. E ciò conduce non tanto a una moralità di comando austero, quanto a un’etica del mutuo rispetto e della stima di sé (TJ 1984: 219).

Ma in Rawls, come abbiamo appena visto, in un “mondo sociale alterato”, la posizione originaria consente di interpretare questa “legge che diamo a noi stessi” (l’imperativo categorico in quanto ha a sua condizione la ragionevolezza come modo per uscire da interpretazioni banalmente formalistiche o viceversa comunitaristiche) come giustificazione di una democrazia costituzionale che abbia a sua volta nei beni primari le condizioni reali della sua ragionevolezza.

*Bibliografia*

- BUDDE KERSTIN, 2007, "Rawls on Kant. Is Rawls a Kantian or Kant a Rawlsian?", *European Journal of Political Theory*.
- FREEMAN SAMUEL, 2007, *Rawls*, London and New York: Routledge.
- GRIC, JOSEPH M., 1983, *Kant and Rawls: contrasting conceptions of moral theory*, in *J. Value Inquiry* 17.235-240 (1983).
- LANDUCCI SERGIO, 1994, *Sull'etica di Kant*, Milano: Guerini e associati.
- MAFFETTONE SEBASTIANO, 2010, *Rawls, An Introduction*, Cambridge UK: Polity Press.
- \_\_\_\_\_, 2010, *Introduzione a Rawls*, Roma-Bari: Editori Laterza.
- \_\_\_\_\_, 2016, *Liberalismo e pluralismo politico*, in L. Cedroni – M. Calloni (a cura di) *Filosofia politica contemporanea*, Firenze: Le Monnier Università.
- O'NEILL ONORA, 2003, *Constructivism in Rawls e Kant*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, CambridgeUK:Cambridge University Press.
- RAWLS JOHN, 1984, *Una Teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli.
- \_\_\_\_\_, 1994, *Liberalismo Politico*, Roma:Edizioni di Comunità.
- \_\_\_\_\_, 2012, *Liberalismo Politico*, Torino: Einaudi (per la trad. it. dell'edizione paperback).
- \_\_\_\_\_, 2005, *Political Liberalism*, expanded edition, New York:Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_, 2001, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Roma: Edizioni di Comunità.
- \_\_\_\_\_, 2000, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge, Mass.and London:Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_, 2004, *Lezioni di storia della filosofia morale*, Milano: Feltrinelli.

*Abstract*

ALLE RADICI DELLA RAGIONEVOLEZZA. A PARTIRE DALLE LEZIONI DI RAWLS SULL'IMPERATIVO CATEGORICO AD HARVARD

(TOWARD THE ROOTS OF THE REASONABLE. BEGINNING WITH RAWLS' TEACHING ON CATEGORICAL IMPERATIVE AT HARVARD)

*Keywords:* Rawls – Reasonable - original position - categorical imperative - Highest-order interests

Re-reading Rawls' Introduction to the paperback edition of *Political Liberalism* for an understanding of the "kantian turn". Difference between the "political conception of justice" and the pluralism of reasonable comprehensive doctrines. The relation between the criterion of reciprocity, reasonable (as intrinsic normative and moral ideal) and categorical imperative. This problem refers to the possibility of an interpretation of the original position in light of the reasonable. Primary goods and the "conception of free personality" as normative connotations of a constitutional democracy. Beginning with Rawls' teaching on categorical imperative in the *Lectures* at Harvard University.

UMBERTO GULLI  
Università degli Studi di Palermo  
Dipartimento di Scienze politiche  
e delle relazioni internazionali  
umberto.gulli@unipa.it

EISSN 2037-0520