

Pare che il mondo vada sempre in una direzione, quella del conflitto. Opportunismo, irregolarità, cecità e violenza sembrano elementi ineliminabili. Non bastano parole magiche o religiose, né guerre o colpi di spugna per risolvere il problema. Sembra più che mai illusorio perseverare verso un sogno di pace. Non perché *vitiis nemo sine nascitur*, come scriveva Orazio significativamente citato da Immanuel Kant.¹ Non c'entra il male radicale. Se l'uomo non è cattivo per natura, è probabile che per natura l'uomo non sia nemmeno buono. La natura non entra nelle vicende morali. Non ha la competenza né la possibilità di esprimersi sulle nostre o sulle vostre concezioni del bene, sulle nostre o sulle vostre aspettative di giustizia, sulle nostre o sulle vostre visioni del mondo. Rimane estranea alle questioni artificiali degli esseri umani, salvo a subirne gli indesiderati effetti.

In questo saggio difenderò l'idea secondo la quale il paradigma del liberalismo politico dei diritti può essere uno strumento per mettere insieme concezioni del bene differenti, ma non per realizzare la pretesa, a mio parere non sostenibile, che i diritti contengano in sé valori assoluti di verità. Situerei questo problema nello sfondo della società europea, tenendo presenti fattori di rischio e delineando possibili obiettivi.

1.

La Comunità Europea è una strana *forma politica*. Michael Walzer ha non senza ragione detto che non è né un impero né una confederazione, ma qualcosa di altro e per certi versi di inedito.² Peraltro, non possiamo nemmeno con esattezza dire di *cosa* si tratti, dato che la sua fisionomia costituzionale è ancora in fase di definizione. Nel Trattato di Roma esiste ben poco che faccia espressamente pensare a un'integrazione multiculturale, a parte alcuni passaggi sporadici. La stessa parola *identità* non ricorre mai al riguardo (solo una volta, all'art. 18.3 TCE, quando si parla di *carta di identità*). Eppure, l'Europa è la matrice della tradizione del liberalismo giuridico e politico occidentale. Storicamente, è il luogo dell'origine della concezione della modernità e dei diritti della democrazia rappresentativa e dell'idea dei diritti umani: con l'espressione rievocata da Otfried Hoffe, della *morale giuridica europea*³, ereditaria della tradizione razionalista e illuminista.

Si tratta di una concezione dei diritti *formale* e *comprensiva*: formalizzata in documenti normativi a carattere prescrittivo e destinata a tutti gli individui che abbracciano concezioni del bene differenti purché reciprocamente compatibili. In buona sostanza, riconoscere la possibilità di coltivare una vita buona, secondo la tradizione della morale giuridica europea, un *diritto fondamentale*. Questo è un dato tutt'altro che scontato, anche se a noi europei per lo meno, alla maggior parte degli europei suona del tutto familiare. Non a caso, avere la capacità di coltivare una concezione del bene è proprio una delle due competenze morali della persona liberale suggerite da John Rawls nella sua opera più nota, *A Theory of Justice* (l'altra competenza morale è la capacità di avere un senso del diritto e della giustizia). A me pare che in tempi piuttosto difficili come questi una teoria del liberalismo politico permetta di tutelare meglio di altre le libertà costituzionali, come le libertà di religione, la libertà di parola, la libertà di manifestazione del pensiero. In questo tipo di teoria, occorre che gli stati si mantengano neutrali e non scendano in campo per suggerire una strategia perfezionistica circa quale sia la migliore concezione del bene che i cittadini devono scegliere. Se le pubbliche istituzioni di governo dei paesi europei si astengono dal promuovere una determinata concezione del bene, lo fanno perché adottano una strategia compatibile con il neutralismo liberale. In parole povere, la vita è migliore se una teoria politica informa le istituzioni in senso neutralistico. Ma in realtà, forse nemmeno la questione sulla neutralità/non neutralità è decisiva per la teoria del liberalismo politico. Il punto qui non è suggerire se il liberalismo sia la migliore concezione del bene o meno, quanto garantire il primato della costituzione sul potere legislativo. In ogni caso, personalmente propendo per una teoria non perfezionistica del liberalismo, cioè indifferente alle concezioni del bene dei cittadini. Difendo il liberalismo dei

¹[1] Orazio, *Saturae*, I, III, 68, ripreso da I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione* [1793], I, § 3, trad. di G. Durante, riv. da G. Riconda, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a c. di G. Riconda, Mursia, Milano 1989, pp. 65-216, sp. p. 87.

²[2] M. Walzer, *Sulla tolleranza* [1997], trad. di R. Rini, Laterza, Roma-Bari 2003², p. 67.

³[3] O. Hoffe, *Globalizzazione e diritto penale* [1999], trad. di S. Dellavalle, Comunità, Milano 2001, pp. 58-66 e 102-115.

diritti nel senso che i diritti sono, con Ronald Dworkin, questioni di principio e non faccende parlamentari.⁴[4] La sede della garanzia dei diritti non è la camera dei deputati, ma la costituzione. I diritti fondamentali sono tali non perché sono chiamati così, ma perché non servono gli interessi contingenti della politica.

I diritti fondamentali *non hanno un valore strumentale*. In tal senso, la giustizia politica è *giustizia della costituzione*. Questa è una delle risorse più utilmente promettenti della morale giuridica europea. La giustizia politica come giustizia della costituzione è radicata in un sistema di libertà eguale⁵[5]. L'idea è quella di costruire una concezione della giustizia per un regime costituzionale tale che coloro che sostengono quel tipo di regime o potrebbero essere indotti a sostenerlo possano fare propria anche quella concezione politica, pur avendo visioni comprensive diverse. In tal modo, arriviamo a pensare una concezione politica della giustizia che parta dalle idee fondamentali di una società democratica e non presupponga alcuna dottrina più ampia; e non frapponiamo ostacoli dottrinari alla possibilità che una simile concezione si guadagni il sostegno di un consenso per intersezione ragionevole e duratura.⁶[6]

Una conseguenza controfattuale del concetto di giustizia politica è che i problemi di disegualianza sono determinati da disfunzioni distributive. In quanto giustizia della costituzione, la giustizia politica è relata a due elementi, uno *strumentale* e uno *finale*. L'elemento strumentale implica che la costituzione sia descritta come una *procedura giusta* (una procedura si dice giusta quando è in grado di soddisfare i requisiti di eguale libertà); l'elemento finale implica che la costituzione, tra tutti gli assetti giusti praticabili sia quello più in grado di raggiungere il risultato più probabile. La costituzione giusta è un esempio di giustizia procedurale imperfetta (una giustizia procedurale si dice imperfetta quando garantisce il raggiungimento di un risultato p , ma senza che ci autorizzi a considerare le norme giuridiche capaci di conseguire sempre un risultato corretto q).

Il cuore di una siffatta giustizia politica è il nucleo dei diritti fondamentali all'esercizio della libertà individuale. Per questo le ragioni della discussione pubblica dovrebbero essere neutrali. Dovrebbero, cioè essere fondate sull'idea dell'eguale rispetto dopo l'accettazione della premessa secondo la quale la c.d. verità delle concezioni del mondo è nella migliore delle ipotesi un tipo di verità parziale, e non affatto desiderabile che venga imposta a tutti. Questo che propongo in sintesi è, naturalmente, un discorso normativo che non viene intaccato dalle asimmetrie della vita reale.

2.

Come si concilia questo discorso valido sul piano normativo con il piano personale? La morale personale presuppone la realizzazione di sé attraverso l'atto. Così, il significato di compiere un atto non si identifica con la sua operatività. È indubbiamente qualcosa di collegato all'autodeterminazione, come ha sostenuto diverse volte Georg Henrik von Wright: qualcosa che interconnette determinazione, azione e libertà. Di solito gli enunciati normativi sono espressioni di prescrizioni (si deve fare p), permessi (si può fare p), divieti (non si deve fare p). Da un certo punto di vista, si può dire che questi enunciati non sono né veri né falsi. Se, possono essere strumentali a certi obiettivi o scopi; ma non dicono nulla sulla verità di questi, né sul loro oggetto.

Per alcuni, la morale personale rinvia non a torto al problema dei valori. Ma se la teoria dei valori ha uno statuto chiaro, il suo oggetto è filosoficamente opaco: per alcuni sono valori i diritti, la democrazia, le libertà; per altri esistono valori europei, valori

⁴[4] Oltre alle classiche e note opere del filosofo del diritto americano, da ultimo cfr. R. Dworkin, *La democrazia possibile. Principi per un nuovo dibattito politico*, trad. it. di L. Cornalba, a c. di M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano 2007, pp. 45-50.

⁵[5] J. Rawls, *Una teoria della giustizia* [1971], trad. it. di U. Santini, a c. di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 1997⁶, 36, pp. 191-192. Per uno studio approfondito sull'argomento della libertà eguale, I. Carter, *La libertà eguale*, Feltrinelli, Milano 2005.

⁶[6] J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione* [2001], trad. di G. Rigamonti, a cura di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 210-211.

asiatici e così via; per altri ancora, sono valori le opere d'arte, le religioni o le squadre di calcio. Non è privo di senso, al proposito, considerare che qui non si sta proprio parlando di *valori*, ma di *valutazioni*: un atteggiamento di approvazione o di disapprovazione da parte di un soggetto *s* rispetto a un oggetto *o*.^{7[7]} Si ha a che fare, in particolare, con atteggiamenti di approvazione o di disapprovazione che possono essere condivisi e duraturi, ma sempre soggettivamente: non possiedono una validità universale. Al massimo, possono avere una validità (non oggettiva, ma) *oggettivizzata* di tipo storico, cioè in un determinato tempo $t_1...t_2$. In tal senso, non esistono valori universali, e nemmeno, a rigore, valori come entità, ma enunciati linguistici che descrivono atteggiamenti emotivi soggettivi o condivisi (a *Y* piace *p*, a *Z* non piace *p*: vuol dire solo che può esser vero che a *Y* piaccia *p*, ma non vuol dire che ci sia anche *moralmente vero*, cioè buono).

Se non esistono fondamenti universali nell'ambito della giustizia politica, come facciamo a elaborare valutazioni dotate di un qualche senso di giustizia? Rawls adopera il concetto di equilibrio riflessivo, avvalendosi, non a caso, della teoria di un filosofo che non ha mai creduto nell'esistenza di fondamenti, né ha mai pensato che ci fosse un tema filosoficamente rilevante: Nelson Goodman. Rawls osserva: si tratta di una nozione che caratterizza lo studio dei principi che regolano le azioni in cui l'introspezione ha particolare rilievo [8]. La conoscenza di questi principi può suggerire ulteriori riflessioni che ci inducono a riconsiderare i nostri giudizi.^{8[8]} Equilibrio riflessivo in Rawls uno stato di cose, non necessariamente duraturo, per il quale i principi individuali coincidono con i giudizi ponderati: la miglior rappresentazione del senso di giustizia di una persona non è quella che si adatta ai suoi giudizi prima che una qualunque concezione della giustizia sia presa in esame, ma piuttosto quella che corrisponde ai suoi giudizi in un equilibrio riflessivo. Il giudizio riflessivo non comprende tutti i giudizi esistenti di un individuo, ma solo il caso in cui si considerano tutte le possibili espressioni a cui potrebbero realisticamente uniformarsi i giudizi di un individuo.^{9[9]}

Rawls perfeziona l'argomento di Goodman sull'equilibrio riflessivo nella sua riformulazione dell'idea di giustizia come equità, sostenendo che questo si applica ai giudizi sulla *giustizia politica* e in particolare a proposito di quei giudizi che sono il prodotto di *selezioni meditate*: giudizi, in altri termini, formulati in condizioni nelle quali è massima la probabilità che abbiamo pienamente esercitato la nostra capacità di giudizio, senza che influenze esterne abbiano distorta. I giudizi meditati sono ponderazioni, cioè valutazioni formulate quando le condizioni sono favorevoli all'esercizio della facoltà della ragione e del senso di giustizia; in altre parole, in condizioni nelle quali abbiamo la capacità, la possibilità e il desiderio di arrivare a un giudizio ben fondato, o almeno non abbiamo mancando le tentazioni più ovvie interessi evidenti per non farlo.^{10[10]} Non è privo di rilevanza, inoltre, che la prospettiva di Rawls permetta, anzi contenga, un uso frequente del concetto di cooperazione sociale: l'equilibrio riflessivo è anche una sorta di equilibrio cooperativo.

L'esito controintuitivo della posizione dell'equilibrio rawlsiano ha un considerevole impatto anche dal punto di vista della percezione del senso di ingiustizia, e quindi anche delle differenze. Alla base di ciò risiede proprio il concetto di *reciprocità*, che permette la simmetria tra ciò che viene inflitto agli altri e ciò che viene inflitto a noi stessi, eguali solo in quanto persone, quindi per ciò che concerne la nostra attitudine a essere reciprocamente differenti. Il risentimento e l'indignazione presentano una familiarità con i concetti di giusto/ingiusto: noi esprimiamo valutazioni di approvazione o disapprovazione nei confronti di *p*.

Rawls nota anche che nei confronti di *p* possiamo anche provare disprezzo, ma in questo caso il referente non è più l'opposizione giusto/ingiusto, ma buono/cattivo. In sostanza, Rawls non mira

^{7[7]} G.H. von Wright, *Valutazioni, o come dire l'indicibile* [2003], trad. it. di M. Mastroddi, in Id., *Mente, azione, libertà. Saggi 1983-2003*, a cura di R. Egidi, Quodlibet, Macerata 2007, pp. 159-169, sp. p. 161.

^{8[8]} J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., 9, p. 56.

^{9[9]} Ivi, p. 57.

^{10[10]} J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, cit., p. 34.

semplicemente a descrivere stati d'animo, ma ad affermare come i sentimenti morali possono essere indicatori di codici morali di riferimento, vale a dire di principi che appartengono a parti diverse della moralità.^{11[11]}

3.

Non è facile porre le basi del principio comprensivo dei diritti alla luce del puzzle delle diverse concezioni del bene e quindi della diversità culturale della società europea. In quest'ultima parte descrivo sinteticamente uno scenario minimo del problema e prospetto tre obiettivi possibili in riferimento al problema della sicurezza, dal momento che il mondo occidentale, nondimeno quello europeo, ha negli ultimi anni assistito alla crescita della rilevanza del concetto di sicurezza.

Dalla mia prospettiva di analisi, osservo che nelle democrazie liberali europee tale problema ha acquistato sempre maggior rilievo anche in relazione all'aumento di dimensioni di fattori di rischio nell'ambito della stabilità dei sistemi sociali (terrorismo, sfaldamento dell'equilibrio eco-ambientale del pianeta, indebolimento della capacità di controllo da parte dell'individuo dei dispositivi tecnologici dei mezzi di accesso e di informazione, etc.). In tal senso, considero interessante l'ipotesi di verificare come anche le nuove tecnologie siano, paradossalmente, tanto un elemento di supporto quanto un fattore di disturbo delle istituzioni sociali. Per restare all'Europa, gli stati europei sembrano essere legittimati ad agire tanto a partire dal bisogno di sicurezza dei singoli individui quanto dal dovere di garantire un sufficiente livello di sicurezza sociale.^{12[12]} Il problema stringente e interessante per la filosofia politica è quindi il pericolo dello spostamento dell'asse che sostiene l'equilibrio tra le cure istituzionali e le minacce sociali che l'impresa strategica mira a neutralizzare.

Occorrerebbe, dal mio punto di vista, tenere presenti almeno tre principali obiettivi, che qui mi limito solo a profilare:

(i) indagare quale impatto l'enforcement delle tecnologie di controllo sociale sia in grado di produrre sul livello di disponibilità dei diritti e delle libertà fondamentali degli individui, tenuto conto del fatto che lo scopo finale della sicurezza sociale appare intrinsecamente incapace di rinunciare alla priorità verso un concetto olistico e non atomistico della società, intesa cioè come una collettività piuttosto che come un insieme di individualità aggregate;

(ii) valutare se le strategie istituzionali di sicurezza sociale determinino, nel lungo periodo, una effettiva realizzazione dei diritti e delle libertà fondamentali a vantaggio di un progetto sociale coerente con i modelli welfaristici e le teorie utilitaristiche, ma probabilmente non compatibile con le teorie modellate liberali dell'egualitarismo semplice (Rawls),^{13[13]} dell'equaglianza complessa (Walzer),^{14[14]} dell'eguaglianza di risorse (Dworkin),^{15[15]} della misurazione della libertà (Carter),^{16[16]} della teoria della giustizia distributiva in un senso più generale;

(iii) ponderare l'impatto effettivo delle strategie politiche e legislative della sicurezza nella misurazione delle relazioni concettuali tra democrazia e costituzionalismo nei sistemi liberali, vale a dire rispetto all'idea di morale giuridica europea. Le strategie di sicurezza, adottate con provvedimenti determinati da decisioni politiche del potere esecutivo o legislativo, potrebbero effettivamente rendere molto complicata la disposizione da parte degli individui del set di libertà e diritti fondamentali garantiti dalle costituzioni. A meno che i provvedimenti di sicurezza non riescano (come dovrebbe essere nella loro strumentale natura concettuale) ad

^{11[11]} J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., 74, pp. 396-397.

^{12[12]} Cfr. ad es. J. Solana, *Un'Europa sicura in un mondo migliore. Strategia europea in materia di sicurezza*, in appendice a A. Missiroli-A. Pansa, *La difesa europea*, il Melangolo, Genova 2007, pp. 183-205.

^{13[13]} J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., parte I.

assumere un ruolo precario o transitorio, il rischio di una loro cristallizzazione finirebbe infatti per destabilizzare il delicato equilibrio istituzionale tra libert  e legalit , generando buchi neri costituzionali e standardizzando l'errore di una pratica restrittiva dei diritti.

I problemi sulla sicurezza profilati sono un esempio di come le questioni sui valori di verit  dei diritti siano *al di l * delle valutazioni che la teoria della giustizia politica   chiamata a compiere. I diritti sono in buona sostanza fattori di equilibrio delle societ  bene ordinate e risultano essenziali alla sopravvivenza della rispettabile idea di giustizia politica come giustizia della costituzione: un concetto comprensivo e *morally based*, sebbene irrimediabilmente senza verit .
