

Alle origini del patto sociale. Filosofia del principio di solidarietà oltre il neocontrattualismo

Francesco Zini

1. Il *pactum unionis* e la teoria della giustizia rawlsiana

Uno degli aspetti filosofici più interessanti dello studio del principio politico del *pactum unionis* come fondamento del patto sociale della comunità politica, è costituito dal principio di solidarietà sociale, che riguarda il riconoscimento dell'adempimento di un obbligo giuridico dei singoli soggetti nei confronti di un'autorità pubblica, riconosciuta dai consociati come titolare della salvaguardia dello stato di diritto (*rule of law*) o che fornisce i servizi necessari per realizzare i fini dello stato e tutte quelle attività per realizzare i diritti dei consociati e di tutti gli appartenenti alla comunità politica (Rawls 2009). La partecipazione individuale ad una necessità collettiva, sia spontanea che obbligatoria, richiede sempre il riconoscimento di un'obbligazione politica alla partecipazione alle spese e agli oneri per i servizi generali ricevuti. Tale obbligo troverebbe origine in un patto sociale, che a sua volta trova la sua causa più profonda, in una volontà di partecipazione (e di coappartenenza alla società politica) e richiede una sostanziale condivisione dei fini sociali e politici di quella stessa comunità politica (Di Robilant 1981).

In questo senso sono molteplici le attività di promozione e condivisione del principio di solidarietà (anche fiscale), si pensi alla *compliance* (adempimento spontaneo), oltre alle sanzioni per inadempimento e la repressione dei comportamenti elusivi, tutte formule e procedimenti a sostegno di quel principio di solidarietà sociale che costituisce il fondamento di una comunità politica (Flathman

Francesco Zini, University of Siena, Italy, Francesco.zini@unisi.it, 0000-0002-7874-3985

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Francesco Zini, *Alle origini del patto sociale. Filosofia del principio di solidarietà oltre il neocontrattualismo*, © Author(s), CC BY-SA, DOI 10.36253/979-12-215-0368-5.06, in Laura Castaldi, Federico Lenzerini, Francesco Zini (edited by), *Le dimensioni del principio solidaristico nel terzo millennio*, pp. 27-44, 2024, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0368-5, DOI 10.36253/979-12-215-0368-5

1972). Il fondamento di un tale patto di solidarietà risiederebbe proprio nel contratto sociale, che rappresenta l'insieme delle convenzioni oggetto di negoziazione fra gli individui. Un tale *pactum unionis* potrebbe apparire limitato come giustificativo politico, poiché i limiti del neocontrattualismo si possono fondare proprio a partire dalla mancanza di fondamento di questo principio di comune appartenenza alla comunità politica (Burgio 2006). L'essenza del contratto sociale consisterebbe nell'accordo tra cittadino singolo e autorità pubblica sul fondamento di un corrispettivo di scambio di utilità marginali, che non bastano a giustificare la causa del contratto sociale: non solo l'obbligo giuridico, ma la stessa comunità sociale e politica richiedono ben altro approccio giustificativo¹.

Un'attenta analisi dell'isonomia del rapporto tra cittadino e sfera pubblica costituisce il punto di partenza per un tale ripensamento del patto sociale come patto solidaristico. Il patto sociale come fondamento dell'obbligo contributivo potrebbe dare una risposta partecipativa anche alla giustificazione dell'imposizione fiscale, poiché in questo contesto di rapporto pubblico, non ci sarebbe un'alternativa reale alla dimensione statuale di alcune funzioni e servizi generali, a tutela dell'interesse della sopravvivenza e dell'esistenza stessa della comunità politica. La comunità politica richiede la condivisione degli oneri pubblici con la partecipazione diffusa e l'adesione convinta al *cum-vivere* sociale. La discussione sul fondamento impositivo riguarderà allora i modelli di funzionamento di un tale patto/contratto sociale: un modello/contesto privatistico di riduzione delle attribuzioni delle competenze pubbliche o pubblicistiche, di leva promozionale di alcuni fini generali della stessa comunità sociale. In questo ultimo caso la fiducia nel singolo o la disillusione sulle capacità di autocontrollo della spesa pubblica per i servizi resi, non possono permettere che derivi individualistiche portino 'assuefazione' verso un principio eminentemente privatistico, devolvendo alla sola educazione o formazione personale la coscienza dell'obbligo morale di compartecipazione, con possibili forme implicite di *greed*, una sorta di 'avidità egolatrica', che implicherebbe un bramoso accumulo di mere ricchezze materiali o di potere di acquisto di beni di consumo, nell'indifferenza o nell'avversione dei *commons*, dei beni comuni. Nel *pactum unionis*, questa relazione virtuosa che implica un alto senso civico, obbliga alla trasparenza dell'accertamento e la condivisione della compartecipazione alla spesa pubblica: senza questa responsabilità sociale e senza la condivisione dei patrimoni e delle ricchezze individuali, rilevabili dalle diverse rendite di posizione alla nascita o derivabili dalle più diverse fortune economiche intergenerazionali, sarebbe impedita una partecipazione diffusa ed efficace alla condivisione della soddisfazione dei bisogni collettivi più indispensabili (Zamagni 2007).

¹ Interessante notare l'etimologia del lemma «contratto», dal latino *contractus*, da *contrahère*, trarre insieme, riunire, derivato da *cum*, e da *trahère*, 'trarre' e quella del «patto» dal latino *pactum*, derivato di *pacisci* «patteggiare», che ha la stessa radice di *pax*, *pacis*: pace. Dal confronto si evince come il contratto sociale sia un patto che in questo senso *obbliga alla pac sociale*.

Per dare un significato forte all'idea di giustizia sociale come fondamento del principio solidaristico appare necessario ripercorrere e risemantizzare una delle categorie più innovative e originali del pensiero neocontrattualista di Rawls: la giustizia della posizione originaria (PO), da rileggere con una critica costruttiva alla posizione originaria all'interno del consenso per intersezione (Rawls 1993).

Uno degli aspetti innovativi della concezione politica del neocontrattualismo di Rawls è rappresentato dal 'consenso per intersezione', che esprime e sancisce l'accordo costituito delle diverse volontà sociali (soggetti e istituzioni) per raggiungere un'etica pubblica condivisa attraverso un continuo e incessante esercizio della 'ragione pubblica'. Una tale etica pubblica (minima e condivisa) risulta indispensabile non solo per mantenere una pace sociale e un equilibrato svolgimento del processo democratico e pubblico, ma va a costituirsi come l'essenza del contenuto del contratto sociale. In questo senso per Rawls la ragione pubblica appare come il fondamento della teoria della giustizia, che darà poi origine anche a tutti quei criteri e principi di ragionevolezza conseguenti, fondendosi essenzialmente con la concezione della giustizia come istanza di equità (Rawls 1971). Una tale impostazione contrattualistica sottolinea la sua principale e implicita finalità: evitare che prevalgano logiche di forza o di pre-potenza, categorie politiche cui Rawls vorrebbe impedire l'ingresso nel discorso politico:

L'etica dei politici è ancora l'etica della potenza. Colui che predica l'esistenza di una sola morale, valevole tanto per gli individui quanto per gli stati, è ancora considerato come un visionario, un utopista, un uomo sprovvisto di senso storico (Bobbio 2009, 94).

Alla base di questo riconoscimento (che vuole essere ad un tempo realista e non violento), Rawls elabora una teoria che potrebbe generare questo comportamento 'virtuoso' presupponendo un postulato a priori, astratto, formale e universale, che vada a definire una situazione pre-definita come 'posizione originaria' (PO), in cui gli individui devono scegliere i principi che saranno alla base della società futura che sta per nascere. In questa posizione gli individui non saprebbero in anticipo quale ruolo avranno e quali saranno le loro collocazioni sociali nella futura società e su questi principi si accordano, per poi decidere di rispettarli ad ogni condizione (Rawls 1999).

Questa posizione originaria potrebbe risultare sia astratta che formale, ma conoscibile e dichiarabile, poiché farebbe riferimento ad una elaborazione sostanziale della giustizia sociale. Gli individui ignorano la propria posizione sociale di partenza, la propria ricchezza, le proprie inclinazioni psicologiche, il proprio *status* o le proprie condizioni materiali, quindi sarebbero liberi da considerazioni eteronome: in questo senso la teoria rawlsiana della giustizia si configurerebbe, in effetti, come una teoria dell'equità e dell'uguaglianza sostanziale (Rawls 2002). Questa sorta di 'velo di maya' renderebbe imprevedibile il futuro assetto sociale e il ruolo che ciascuno avrà nella collocazione sociale, per cui ognuno vorrebbe accedere alle medesime opportunità, senza che nessuno abbia dei privilegi di partenza o alla nascita. Questa istanza di giustizia potrebbe affermarsi anche come una sorta di comunitarismo sociale, giustificando un continuo in-

tervento redistributivo statale, ma in realtà invoca solo le medesime condizioni di partenza, lasciando poi all'esercizio concreto dei diritti libertà personali l'attuazione successiva (Sandel 1994). La necessità di avere uguali condizioni di partenza, senza privilegi familiari, di rendita o clientelari, sta alla base della teoria della giustizia rawlsiana, poiché questa condizione dell'uguaglianza delle condizioni di partenza non solo non stimolerebbe il riconoscimento sociale del merito, ma eviterebbe che chi stipula i principi fondamentali cerchi di favorire la propria particolare condizione, poiché non la conosce in anticipo (Sandel 2021). Per tale motivo questa condizione viene descritta da Rawls come «velo d'ignoranza», poiché nascondendo la condizione reale impone a tutti di stabilire dei principi comuni allo status originario:

Le ragioni a favore del velo di ignoranza vanno al di là di una esigenza di pura semplicità. Vogliamo definire la posizione originaria in modo da ottenere la soluzione desiderata. Se è permessa una conoscenza dei particolari, allora il risultato è influenzato da contingenze arbitrarie (Rawls 1971,144).

Il primo elemento critico (o debole) della teoria della giustizia rawlsiana sembra costituito proprio dal fondamento giustificativo, che Rawls rimanda ad una sorta di contratto originario fondato su delle categorie a priori, formalizzate secondo uno schema del costruttivismo kantiano, che permettono di fatto un riconoscimento sociale dell'accettazione individuale, attraverso un'esplicitazione del 'consenso per convenienza'. Può essere la sola mera convenienza (convergenza di interessi) a definire i principi etici su cui si costituisce una società politica? Certamente la leva della scelta per convenienza aiuta e costringe tutti ad adottare un principio di ragionevolezza comune, poiché non conviene a nessuno sbagliare o abusare delle condizioni materiali di partenza, attribuendo speciali preferenze e ingiustificati privilegi, sul presupposto (questa volta de-ontologico), che alla nascita nessuno sa dove e da quali genitori nascerà. Una società politica 'stabile non si può reggere o sostenere solo sul mero riconoscimento in futuro nella società. L'obiettivo neocontrattualista di Rawls sembra quello di trovare un 'accordo civile' all'interno di una società pluralista e multiculturale, e individuare attraverso un principio di tolleranza 'laico' dei principi di giustizia condivisibili e argomentabili, differendosi dal contrattualismo classico di Hobbes, Locke², Kant o Rousseau³, che avevano invece come fine la giustificazione del potere di chi governa lo stato di diritto (Bobbio 2004). Il neocontrattualismo rawlsiano appare certamente più democratico e 'liberale', in quanto prevede la libera adesione e richiede una partecipazione di una cittadinanza attiva, mentre ad esempio per Hobbes il fine del contratto era costituito principalmente dalla difesa della vita dai soprusi e dalle violenze, ritenendo che solo l'autorità pubblica (che si identifica col sovrano-Leviatano), debba decidere sugli individui

² Per comprendere il ruolo del contrattualismo nella filosofia politica di Locke si veda lo studio di Euchner 1995.

³ Cfr. lo studio sociologico di Durkheim 1972.

e in caso di mancanza della loro difesa, possa decadere se viola questo unico compito a cui sarebbe vincolata⁴. Per Rawls il risultato del contratto sociale deriverebbe invece dalla sua azione realizzatrice della giustizia che si ottiene con il concreto sistema di regole su cui ci si è accordati e dipende interamente dalla distribuzione delle idee di uguaglianza sostanziale fra i contraenti presente anche nell'ottica comunitaria (Dodaro 2011). Il metodo rawlsiano ambisce ad essere uno strumento neutrale per attuare quella società liberal-democratica (laica), che riconosca certamente un ruolo propositivo (e redistributivo) allo stato, ma con l'adesione diretta dei consociati e il riconoscimento del valore dei singoli cittadini che partecipano attivamente alle istanze di realizzazione della giustizia sociale: senza precludere un *maximum* nell'intervento pubblico nella vita pubblica per riequilibrare le disuguaglianze iniziali (Zolo 1984). Naturalmente l'impostazione della teoria di Rawls prevederebbe che ci fosse un'oggettiva decisione morale all'inizio e che fosse conosciuta e condivisa da tutti, ma al tempo stesso cerca di mostrare come sia possibile pervenire alla scelta di un determinato ordine sociale e politico, non dimostrando quale struttura di regole verrebbe scelta da individui che vogliono assecondare i propri interessi soggettivi, sotto specificate condizioni. I principi fondamentali della teoria della giustizia di Rawls prevedono che le regole legittime nascano dall'accordo, cioè da impegni volontariamente presi e non dagli obblighi di una (presunta) moralità oggettiva: così che le regole che sorgono da contesti non-morali, dovrebbero essere vagliate attraverso un processo di negoziazione e riconoscimento attuale e continuo (Schiavello 2010).

Le regole appropriate emergono quindi attraverso un metodo di astrazione, attraverso il quale individui razionali le scelgono e non facendo riferimento alle circostanze concrete in cui si trovano. Per Rawls il contratto sociale non si configura come un'indagine sugli accordi (frutto delle profonde convinzioni personali e valoriali) che le persone avrebbero veramente convenuto, ma come una discussione su ciò che persone ragionevoli concorderebbero se fosse data loro la possibilità di stipulare un accordo. Se non si ipotizzasse questo processo di astrazione (non assiologica), molti individui, conoscendo la propria condizione personale, non avrebbero l'incentivo a generare le norme, che sono invece nel loro interesse di lungo periodo, generando un formalismo politico a giustificazione del patto sociale. Secondo Rawls una giustizia utilitarista si manifesta 'per accettazione' e funziona solo sul presupposto razionalista, non sul piano della condivisione dei valori fondamentali: questa formalizzazione potrebbe non essere sufficiente ad affrontare questioni ancora più profonde come quelle ontologi-

⁴ Si veda il celebre passo hobbesiano: «Io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso a quest'uomo o a questa assemblea di uomini, a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una persona viene chiamata uno stato, in latino civitas. Questa è la generazione di quel grande Leviatano o piuttosto – per parlare con più riverenza – di quel Dio mortale, al quale noi dobbiamo, sotto il Dio immortale, la nostra pace e la nostra difesa [...]» (Hobbes 2011, 167).

che sul fondamento della società politica e sulle quali sarebbe troppo complesso trovare un consenso per intersezione (*overlapping consensus*)⁵.

In generale il modello/metodo contrattualista di Rawls avrebbe una nuova impostazione kantiana e universalista, poiché razionalizza le volontà dei contraenti sul presupposto essenziale che i singoli individui razionali massimizzano i loro diritti per convenienza (nella versione utilitarista) o per convinzione (nella versione non utilitarista): in questo senso gli individui potrebbero costruire, attraverso l'uso della loro ragione, istituzioni appropriate e ordinate raggiungendo quella pace sociale, preconditione necessaria per ogni comunità politica (Comanducci 1991).

Il rischio immanente che si possa manipolare questo patto iniziale persiste ogni volta che ognuno cercherà in termini di convenienza materiale di sottoscrivere un patto sociale che gli consenta di conseguire nella misura più estesa i propri scopi e allo stesso tempo riduca il più possibile i propri obblighi sociali. Le convenzioni oggetto del patto sociale incorporano bisogni e interessi, non valori morali. In questa nuova condizione la scelta cooperativa *vs* quella competitiva, diventerebbe solo quella più razionale e conveniente, poiché appare sufficiente per risolvere i problemi e le controversie (Bagnoli 2010). Infatti, i 'massimizzatori vincolati' conseguiranno un risultato migliore dei non cooperativi quando interagiranno con i 'massimizzatori vincolati'. Ma la *constrained maximization* potrebbe apparire una soluzione solo conveniente, perché il risultato sarebbe reciprocamente vantaggioso e raggiunto attraverso costrizioni che i soggetti si autoimpongono per ottenere un'efficace pace sociale. Dunque diventerebbe razionale assumere il comportamento corretto poiché conveniente *erga omnes*, non esistendo uno 'status morale intrinseco' degli individui: il rispetto dei diritti non sarebbe più considerato un dovere naturale, ma discenderebbe dal vantaggio reciproco (Mathieu 1962). Imporre costrizioni agli altri, rischiando al tempo stesso di essere sottoposti a coercizione, comporterebbe costi elevati e benefici limitati⁶.

⁵ Si veda l'esauritivo contributo di Pisanò 2014.

⁶ Il contratto sociale diventerebbe innanzitutto un *pactum unionis*, attraverso il quale gli individui di una comunità (popolo) scelgono di vivere in collettività e determinano il passaggio allo stato sociale: nasce così il popolo come unità sociale e giuridica, distinto dalla massa indifferenziata e a questo primo contratto corrisponde la nascita del diritto; ma nella forma del contratto come *pactum subjectionis*, stipulato tra il popolo nel suo complesso e i governanti, con il quale si instaura il potere politico. Quando il popolo si assoggetta volontariamente al potere dei governanti questo secondo contratto segna la nascita del diritto pubblico. Hobbes unifica i due contratti in uno, con un unico e medesimo atto in cui gli uomini naturali si costituiscono in società politica e si sottomettono a un sovrano; ma il *pactum subjectionis* fra sudditi e governanti non potrebbe aver luogo, dato che il popolo prima della sottomissione alla sovranità non potrebbe diventare parte contraente, perché sarebbe solo un aggregato di individui (Bobbio 2009). Di conseguenza il sovrano sarebbe solo il beneficiario del contratto, non parte di esso. Il modello sarebbe costruito sulla base di due elementi fondamentali: lo stato (o società) di natura e lo stato (o società) civile. Tuttavia, mancando ogni garanzia esterna a tutela di questi diritti individuali, sarebbe necessario uscire dallo stato di natura e istituire un potere capace di garantire la

2. Una critica della posizione originaria (OP)

La soluzione proposta da Rawls nell'*original position* (OP), la posizione originale, che viene indicata anche come «velo dell'ignoranza», appare una sorta di simulazione o 'esperimento sociale' utilizzato per costruire dei principi condivisibili e ragionevoli, che dovrebbero strutturare una società basata sulla dipendenza reciproca:

L'idea della posizione originaria è quella di stabilire una procedura equa di modo che, qualunque siano i principi su cui si accorda, essi saranno giusti. L'obiettivo è usare la nozione di giustizia procedurale pura come base della teoria. 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. A questo scopo, assumo che le parti sono situate dietro un velo di ignoranza. Le parti non sanno in che modo le alternative influiranno sul loro caso particolare, e sono quindi obbligate a valutare i principi soltanto i principi soltanto in base a considerazioni generali. Si assume quindi che le parti non conoscano alcuni tipi di fatti particolari. Innanzitutto, nessuno conosce il proprio posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale; lo stesso vale per la sua fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la sua forza, intelligenza e simili. Inoltre, nessuno conosce la propria concezione del bene, né i particolari dei propri piani razionali di vita e neppure le proprie caratteristiche psicologiche particolari, come l'avversione al rischio o la tendenza al pessimismo o all'ottimismo. Oltre a ciò, assumo che le parti non conoscono le circostanze specifiche della loro società. Le parti sono all'oscuro anche della situazione politica ed economica, o del livello di civilizzazione o cultura che la società è stata in grado di raggiungere. Le persone nella posizione originaria non hanno informazione riguardo alla generazione cui appartengono (Rawls 1971, 142).

Nella posizione originale viene chiesto al futuro cittadino attivo di considerare quali principi sceglierebbe per la struttura di base della società futura, ma deve selezionarli come se non sapesse in anticipo quale posizione finirà per ricoprire in quella società. Questa scelta sarà fatta dietro un «velo di ignoranza», che gli impedisce di conoscere la sua condizione, personale, patrimoniale, la sua etnia, il suo stato sociale, il genere e soprattutto l'idea su come condurre una 'vita buona' (Albasini 2007).

In questo modo sospendendo ogni giudizio etico e morale sulla concezione della giustizia sociale si arriverebbe ad un esito inevitabile circa l'incommensurabilità dei valori. Da un lato si richiamerebbe la giustizia come uguaglianza

civile convivenza e rendere così sicuri i diritti naturali, istituendo norme e pene per le trasgressioni. Questo potere sovrano che potrebbe diventare illimitato e pervasivo (quindi totalitario) anche se nasce attraverso un patto tra gli uomini, dovrebbe essere rappresentato proprio dal principio di legittimazione della società politica che dovrebbe essere il consenso individuale e non l'imposizione dell'autorità sovrana (Nozick 1974).

sostanziale, ma dall'altro bisognerebbe identificare e selezionare i principi ideali in modo imparziale e razionale, poiché nessuno conoscerebbe in anticipo la sua condizione futura: per cui ognuno indicherebbe quella più favorevole per tutti e la migliore per tutti (Ricciardi 2010). In questo senso nella teoria rawlsiana la posizione originaria svolgerebbe lo stesso ruolo dello 'stato di natura' nell'interpretazione del contratto sociale di Rousseau, andando a confermare la condizione naturale dello stato di natura primigenio, che precede il contratto sociale (Starobinski 1994). Con notevoli conseguenze politiche, poiché questa impalcatura neocontrattualista non previene l'antigarantismo di Rousseau, in cui i cittadini sono portatori di interessi particolari che possono entrare in conflitto con quello generale (Pulcini 2012).

Nella sua teoria della giustizia, Rawls introduce un neocontrattualismo fondato su una giustizia sociale più solida di quella del contratto sociale rousseauiano, che delega alla volontà generale della maggioranza l'ultima decisione per la collettività, poiché la concezione democratica di Rawls si fonda su una filosofia del principio di solidarietà sociale che, per poter essere implementato, dovrebbe attribuire efficacia al criterio distributivo delle risorse, che dovrebbe quindi essere ritenuto razionale e giusto da ogni cittadino ed essere il frutto di un processo attuale di contrattazione sempre rinnovata (Silvestrini 2010). Questo approccio condiviso attraverso un continuo processo di comunione 'intersecata' di libere volontà individuali, si fonderebbe sul presupposto della scelta razionale, in cui i principi dovrebbero conformarsi alle istituzioni per essere considerate giuste, con la conseguenza che un assetto sociale equo costituirebbe non solo un ideale etico-politico, ma anche il risultato di una strategia ottimale per la salvaguardia dei diritti fondamentali di ciascun individuo, per offrire le medesime opportunità a ogni membro di una collettività in termini di 'beni principali', quali i diritti e la libertà (Audard 2007).

In assenza di tale uguaglianza di opportunità, un assetto sociale risponderebbe a principi di giustizia distributiva se i suoi meccanismi decisionali permettono di ripartire le risorse disponibili in modo da favorire i gruppi più svantaggiati, in linea con il principio del *maximin* (massimizzare il benessere di chi sta peggio). Il rischio di una tale impostazione sarebbe l'intervento continuo e preponderante dello Stato nella sfera dell'autonomia individuale, andando a influenzare il merito, le capacità e lo sviluppo delle doti dei singoli individui. In questo senso l'ipotesi contrattualista in Rawls acquista un valore fondativo relativo, poiché riduce la giustizia al consenso per intersezione, senza raccogliere le istanze ontologiche che rimandano ad un'idea forte di comunità politica. Mentre in Hobbes il problema della delega allo Stato sarebbe la protezione del corpo dei cittadini (estrinsecazione dell'*habeas corpus*), da indebite lesioni o invasioni del pre-potente che voglia imporre con la forza il suo potere di vita o di morte. Il diritto alla vita spingerebbe gli uomini verso il contratto sociale e perciò lo stato/sovrano/Leviatano da lui teorizzato avrebbe (e dovrebbe avere) un potere assoluto, poiché sarebbe l'unico modo per garantire una condizione differente dallo stato di natura. Infatti quest'ultimo l'uomo avrebbe una dimensione pari a quella delle bestie, dove vige la legge del più forte e vi sarebbe una perenne guerra di tutti contro tutti. Da questo punto di vista non rileva se il presupposto antropologico sia un uomo 'lupo e

cattivo' o 'buono e generoso': la sottomissione e l'assoggettamento statale costituirebbe un esito necessario e ineluttabile sia per la convenienza, che per garantire i diritti fondamentali ai consociati: in alternativa prevarrebbe la sopraffazione, la paura, il terrore e la violenza e infine l'ingiustizia (Milanovic 2007). In questo senso la riflessione di Rawls sulla giustizia, come giusto metro di misura, costituisce proprio un tentativo di stabilire una *recta ratio politica*⁷: un criterio quanto più oggettivo possibile (o almeno riconosciuto e condiviso), che tuteli i soggetti più deboli e punisca i soggetti che creano un danno alle persone e alle cose. Così in questa prospettiva che vuole essere realista e pragmatica gli individui cedono i propri diritti, per riceverli in qualità di cittadini nella comunità politica. Ma la questione del fondamento del contrattualismo pone un limite all'ottimismo (utopico) della teoria della giustizia rawlsiana, poiché storicamente tutti i governi statuali fino ad allora esistiti sarebbero emersi proprio da 'usurpazioni o atti forza', come guerre di liberazione, di annessione o civili e non per un presunto consenso volontario (Zolo 1984). Il paradosso di non presumere una violenza come condizione precedente alla formazione di un governo statale, significherebbe che alla base dell'ordine politico esistente potrebbe esserci sempre una *imprevedibile* (e ingestibile) sopraffazione, una guerra, uno stato di eccezione, un conflitto civile e fraticida, un'invasione o una rivoluzione, come ricorda Hume:

La faccia della terra muta in continuazione grazie alla trasformazione dei piccoli regni in grandi imperi, alla frantumazione dei grandi imperi in piccoli regni, alla fondazione delle colonie e alla migrazione dei popoli. Cos'altro si può trovare in questi eventi se non la forza e la violenza? Dov'è il reciproco accordo? Dov'è l'associazione volontaria di cui tanto si parla? (Hume 2001, 250).

Questa originaria *vis* sovrana da cui emergerebbe la dimensione statale costituirebbe un *vulnus* di fondo nel processo di costituzione e formazione della stessa tesi nazionalistica rawlsiana, che mette in crisi il fondamento e il presupposto della Costituzione, secondo una convenzione tra pari. Mentre l'aspetto rivoluzionario interno o esterno del *polemos* conflittuale emergerebbe ogni volta come costitutivo appunto della stessa sovranità da cui deriva la forza (*vis*) della imposizione (coercizione) e del riconoscimento dei diritti e dei doveri a livello pubblico. Il diritto di proprietà diverrebbe artificiale (e non naturale) e parte di una sola necessità stringente dei consociati per negoziarne i limiti e per poter soddisfare il maggior numero di bisogni: divenendo empiricamente conveniente ed utile riconoscerla come mezzo e strumento di negoziazione⁸. Anche in que-

⁷ Come sottolinea Aristotele: «Necessariamente dunque il giusto comporta almeno quattro elementi: due sono infatti le persone per le quali si trova a essere e due gli oggetti rispetto ai quali può esistere. E tale sarà l'eguaglianza: per le persone e nelle cose; e quali sono i rapporti tra le cose, tali dovranno essere anche i rapporti tra le persone» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, par. 1131a, 20 sgg.).

⁸ Nel contratto originario del 1742 Hume spiega questo concetto «È così che la giustizia, cioè il rispetto della proprietà altrui, e la fedeltà, cioè l'osservanza delle promesse, diventano obbligatorie, e acquisiscono il potere dagli uomini» (Hume 1982, 518).

sto caso appare un vizio del consenso originario sul significato da attribuire al *pactum subjectionis*, mentre la rilevanza della giustizia quale giustificazione delle istituzioni sociali sarebbe invece efficacemente affermata da Rawls:

La giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero. Una teoria, per quanto semplice ed elegante, deve essere abbandonata o modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi ed istituzioni, non importa quanto efficienti e ben congegnate, devono essere riformate o abolite se sono ingiuste. Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere nel suo complesso può prevalere. Per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri (Rawls 1982, 21).

Ma se non ha pretesa storica e non giustifica il potere di chi governa nelle società che di fatto esistono, qual è il senso dello stato precontrattuale descritto da Rawls? La descrizione di questa «posizione originaria» mostrerebbe come gli individui scelgono i principi alla base della loro società. In effetti Rawls afferma che questa condizione sia solo 'ideale', perché di rado le società sono così 'ben ordinate'; perciò la narrazione di una condizione pre-politica impatta sul principio di giustizia che regola la società e illustra una condizione ideale per la quale tale condizione sarebbe solo possibile, ma non necessaria (Habermas 1995).

Rawls tratta questo tema con l'immagine del 'velo di ignoranza': nel momento in cui i singoli individui scelgono i principi di giustizia si situano in una condizione di assoluta uguaglianza; così pongono tra parentesi qualsiasi informazione relativa alla condizione futura della società in cui il divario socio-economico non determini discriminazioni e disuguaglianze. Invece con la non-considerazione del proprio *status* economico, tutti considererebbero questa legge giusta, in una condizione paritaria, garantita dalla non considerazione dei fattori contingenti che riguardano ognuno. Questo sarebbe il limite del velo di ignoranza poiché i principi di giustizia scaturiti dalla sua presenza, non sempre garantiscono un accordo equo.

3. La giustizia e la funzione del velo di ignoranza

Nonostante il debito nei confronti dei contrattualisti, Rawls non giustifica un potere sovrano ingiusto, ma propone un modello costruzionista di società giusta. Il vero problema della filosofia politica contemporanea sarebbe la comprensione di cosa sia la giustizia e di come possano essere 'giuste' le istituzioni:

Chiamiamo giusti o ingiusti gli atteggiamenti e le inclinazioni delle persone, e le persone stesse. Il nostro tema però è quello della giustizia sociale. Considerate nell'insieme come un unico schema, le istituzioni maggiori definiscono i diritti e i doveri degli esseri umani e influenzano le loro prospettive di vita, ciò che essi possono attendersi e le loro speranze di riuscita (Rawl 1982, 24).

Da questo punto di vista Rawls rifiuterebbe l'utilitarismo come fine dell'agire umano e richiama invece un criterio di giustizia per cui si può sacrificare il

benessere della società e dei consociati che la compongono. Il contenuto della giustizia costituisce il problema del discernimento nell'individuare i significati condivisi e non ostili tra i membri della società. Per questo nella società giusta secondo Rawls la giustizia:

non permette che i sacrifici imposti a pochi vengono controbilanciati da una maggior quantità di vantaggi goduti da molti. Di conseguenza, in una società giusta sono date per scontate eguali libertà di cittadinanza; i diritti garantiti dalla giustizia non possono essere oggetto né della contrattazione politica, né del calcolo degli interessi sociali (Rawls 1982, 21).

Per Rawls i principi di giustizia sarebbero sempre migliorabili e la ricerca della giustizia sociale costituisce un continuo *work in progress* in cui la libertà e l'uguaglianza di ognuno, possono diventare un beneficio per tutti. Rawls definisce la regola che garantisce la giustizia di una disposizione sociale *maximin*, come unione di *maximum* e *minimorum*, che significa tendere a ottemperare al dovere di migliorare il più possibile la condizione di coloro che vivono peggio. Il rispetto per i più poveri, per gli esclusi e gli emarginati dal sistema socio-economico o per chi si trova in difficoltà, costituisce la base del *welfare* e dello stato sociale per un'equa redistribuzione delle risorse, proprio attraverso l'applicazione del principio di solidarietà (Pogge 2002). Questo aspetto nella teoria della giustizia di Rawls non costituisce solo un approccio alla politica sociale, ma prevede un obbligo morale, poiché Rawls in questo senso ha un'idea de-ontologica dell'uomo come soggetto morale. In questo senso la sua impostazione teorica ha un connotato razionalista, poiché crede che gli uomini razionalmente scelgano il bene e possedano intrinsecamente un 'trascendentale' senso di giustizia verso il benessere collettivo. Dietro questa istanza di giustizia si manifesterebbe allora un principio di uguaglianza sostanziale a cui Rawls sottomette lo stesso contratto sociale: sia che avvenga per convinzione e quindi per consenso, sia che lo si scelga per convenienza attraverso una convenzione, il bene comune costituisce sempre il fine di una versione teleologica e finalistica della giustizia⁹, che andrebbe ricercato con una conciliazione fra la libertà individuale e l'uguaglianza sociale. La condizione originaria di totale 'ignoranza sociale' iniziale serve a Rawls per fondare un neocontrattualismo che sintetizza l'approccio liberale e sociale (Rawls 1999).

Da questo punto di vista Rawls si distanzia dalle dottrine contrattualistiche classiche, il cui scopo è quello di giustificare razionalmente l'esistenza dello Stato e del suo potere politico nei confronti dei sudditi/cittadini, andando a valorizzare una società ordinata al bene, in cui le istituzioni soddisfino questi scopi sociali riconosciuti come principi di indirizzo politico per le attività riconosciute

⁹ Sostenere che le libertà civili vanno protette al pari di quella politica comporta appunto sostenere il primato delle prime sulla seconda, nel senso che viene definita e giustificata una sfera del privato in cui le decisioni vanno lasciate ai singoli individui e non prese dalla comunità in base al principio di maggioranza, come appunto richiederebbe la libertà politica (Pontara 1977).

alla sfera pubblica. Il velo di ignoranza appare come lo strumento primario per raggiungere questo scopo, uno strumento tecnico, quasi un esperimento sociale per riuscire a giustificare l'esistenza di principi di giustizia comuni, riconosciuti da tutti e condivisi dalla maggioranza, evitando l'emersione di conflitti inutili. Per tali motivi la teoria politica rawlsiana si può definire come una teoria della giustizia 'come equità', perché massimizza i benefici per i meno abbienti, *potendo chiunque trovarsi in tale situazione* all'interno delle possibilità di scelta della scala sociale: la scelta dei principi di giustizia avviene fra persone razionali, poste in una condizione di eguaglianza iniziale, lasciando poi piena libertà di esercizio dei diritti personali (Dworkin 2000).

I principi in base ai quali una persona agisce non andrebbero adottati a causa della sua posizione sociale o delle sue doti naturali o in funzione del particolare tipo di società in cui vive. Il velo di ignoranza priverebbe le persone in maniera originaria delle conoscenze che le metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Per questo motivo le parti contraenti riescono a trovare un consenso unanime sui principi comuni, in quanto le persone razionali libere ed eguali, condividono il bisogno di prendersi cura dell'altro come principio di giustizia (Maffettone 2010).

Rawls sostiene che le disuguaglianze nella distribuzione dei beni sociali principali, come ad esempio le ricchezze economiche e le cariche politiche, sono ammesse solo se producono 'benefici compensativi' per tutti i consociati, soprattutto per i più svantaggiati e deboli della società: le disuguaglianze costituiscono il punto di partenza dello *status quo* da cui iniziare con una 'forte azione di politica attiva' per il loro stesso superamento e per generare un nuovo beneficio per tutti. Le conseguenze politiche di un'impostazione del genere sono molto chiare: le ineguaglianze di reddito di una società liberale possono essere accettabili solo se, grazie a un intervento redistributivo, contribuiscono a garantire a tutti quei beni sociali fondamentali grazie ai quali gli individui possono costruire i loro progetti di vita. Così, mettendo da parte la propria condizione sociale, si potrebbe ottenere, un 'consenso per intersezione', che può essere definito in realtà per 'sovrapposizione' (*overlapping consensus*), inteso come il raggiungimento di posizioni comuni sulle grandi questioni concernenti i diritti e le libertà degli individui. Il 'consenso per intersezione' rappresenta un metodo virtuoso per far incontrare dottrine ragionevoli ma diverse (sia nei contenuti, che nei piani di lettura), e rappresenta quindi lo strumento ideale in grado di superare le differenze presenti tra dottrine inconciliabili fra loro, grazie all'accordo sulle questioni politiche fondamentali. La società rawlsiana sarebbe quindi bene ordinata e al contempo moralmente eterogenea e politicamente omogenea, in altri termini, non si fonderebbe su una comune visione della morale, bensì sul principio di giustizia applicato alla politica: infatti le dottrine ragionevoli fanno propria, ciascuna dal suo punto di vista, la concezione politica liberale e democratica (Veca e Zolo 1984). Le teorie politiche neocontrattualiste avrebbero introdotto nel dibattito occidentale un nuovo paradigma di giustizia sociale, ridando slancio così al discorso culturale sulle questioni socio-politiche dell'uguaglianza e proponendo

una teoria sociale alternativa rispetto ai due grandi movimenti contemporanei del liberalismo e del comunitarismo (Brooks and Nussbaum 2015).

4. I limiti del neocontrattualismo

La teoria della giustizia elaborata da Rawls rientra nell'ambito del razionalismo politico in cui le diverse prospettive etiche assumono un principio di razionalità politica come loro principale fondamento. In questo senso il contratto sociale del neocontrattualismo sostiene che il modo migliore per accertare la validità di un certo principio consisterebbe nel mostrare che tale principio di giustizia sarebbe accettato all'unanimità da individui razionali.

Rawls immagina che a dei soggetti razionali sia chiesto di deliberare, dietro a un «velo di ignoranza», ipotizzando una situazione pre-sociale dove ogni individuo si trova in una «posizione originaria» che non conosce la posizione e la collocazione della scala sociale. Questa condizione preclude ad ogni individuo la possibilità di conoscere e prevedere quale sarà il suo posto nella società futura (se sarà ricco o povero, se sarà intelligente o meno, fisicamente sano e robusto o di salute cagionevole), ma su quali principi generali dovrebbero essere modellate le fondamentali istituzioni della società? Il presupposto di questa proposta del neocontrattualismo rawlsiano risiederebbe nel presupposto che i soggetti chiamati ad elaborare questi principi di giustizia siano solidali e abbiano un interesse generale per il bene comune, altrimenti il sistema di giustizia potrebbe essere irrealizzabile, per cui:

Primo principio: ciascuna persona deve avere un uguale diritto al più esteso sistema di uguali libertà fondamentali compatibile con un simile sistema di libertà per tutti (principio di libertà).

Secondo principio: le disuguaglianze sociali ed economiche debbono essere regolate in modo tale da:

a) tornare a massimo beneficio del meno avvantaggiato [...] (principio di differenza) e

b) essere connesse a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza di opportunità (principio di uguale opportunità) (Rawls 1983, 255).

Per Rawls la società giusta sarebbe costituita da istituzioni che sono regolate secondo principi conformi a un sistema procedurale. Alla base di questo sistema democratico procedurale sarebbe appunto il rispetto delle procedure di imparzialità, che tutelino l'esercizio dei diritti di libertà senza trascurare il principio di solidarietà sociale¹⁰. Ma il problema della disuguaglianza persiste e riemergerebbe ogni volta che lo si vuole affrontare secondo una procedura for-

¹⁰ Su questo punto secondo Benjamin Constant (2005) le libertà fondamentali sono; a) la libertà politica; b) la libertà di parola e di assemblea; c) la libertà di coscienza e di pensiero; d) la libertà personale assieme al diritto di proprietà; e) la libertà dall'arresto e dal sequestro arbitrari. Secondo il primo principio, tutte queste libertà devono essere uguali per tutti i cittadini.

male, sia dal punto di vista della disuguaglianza sostanziale di ciascun individuo (e questa sarebbe la dimensione ontologica del problema), sia dal punto di vista materiale delle diverse condizioni di partenza, a partire dalla dimensione globale e internazionale dei rapporti di giustizia globale (Pontara 1977). Un ultimo aspetto problematico di Rawls riguarda i rapporti fra stati: dalle premesse contrattualistiche deduce dei principi di giustizia in parte diversi da quelli internazionali e si confronta con lo stesso processo di formazione dello Stato. La questione iniziale della nascita del patto sociale rimane molto controversa, poiché la questione dell'inizio e dell'origine della fase precontrattuale e della contrattazione pre-statuale risulta spesso connotata da processi conflittuali e oppositivi. La violenza originaria sembra contraddire l'ottimistica previsione della 'benevolenza' innata rawlsiana, per cui appare coerente il suo invito a prevedere un velo di ignoranza anche tra gli stati-persona, all'interno della comunità politica internazionale in modo che nessuno Stato avesse modo di sapere la propria condizione in relazione agli altri Stati si potrebbe creare un ordine internazionale giusto. Si ritorna quindi a quel contratto sociale come *opinio iuris ac necessitatis*, che sta alla base della nascita della società hobbesiana, ossia di quella forma di vita in comune che sostituisce lo stato di natura 'selvaggio', in cui gli esseri umani vivono in una condizione di paura, terrore, instabilità e insicurezza per la mancanza di regole riguardo a quelli che sono i loro diritti e doveri primari. In questo caso il contrattualismo moderno di Rawls comprenderebbe quelle teorie politiche che vedono l'origine della società in un contratto tra governati e governanti, che implicano obblighi precisi per ambedue le parti a salvaguardia della pace e dell'ordine come primari diritti. Accettando spontaneamente l'adesione e il rispetto delle leggi che vengono loro imposte dal potere politico, le persone da un lato perderebbero una parte della loro assoluta libertà per assicurarsi una maggiore sicurezza sociale, dall'altro avrebbero la certezza di veder rispettate le loro spettanze, sia nel rapporto con gli altri consociati, sia dal potere politico e dell'autorità pubblica, che deve limitare la sua azione nei confronti dei singoli individui, nel rispetto della legge. Il tema della giustificazione della normatività divide il contratto per convenzione da quello che si ritiene per convinzione, e quindi adesione spontanea con un accordo sociale (*synthèke*), con l'impegno di un'astensione dalla violenza. In questo senso il consenso espresso dall'accordo può essere dedotto e implicito dalla stessa consuetudine come comportamento ripetuto nella convinzione di adempiere ad un obbligo giuridico. Il monopolio della seconda forza concerne il rapporto esterno e interno dei cittadini: o tutti concordano nel dovere della riconoscenza statutale o lo scenario dell'*homo homini lupus* in cui regna il *bellum omnium contra omnes*, si ripercuote su tutti i livelli *intra* ed *extra* statali generando fenomeni di illecito e sopraffazione fino ad arrivare ai fenomeni della corruzione. Il contratto sociale si fonderebbe allora su questo implicito riconoscimento spontaneo o forzoso, e il dovere sociale diverrebbe dovere personale. Ancora una volta lo stato di natura e la sua condizione eziologica costituirebbe il fondamento ontologico indimostrabile. Proprio da questa condizione umana, in cui la vita si manifesta come fragile, breve, *short* e *nasty* si evince il bisogno non solo di una regolazione sociale, ma di una piena

condivisione di valori forti comuni, gli unici che cementano un accordo fondativo sul superamento della divisione diritto e morale:

In sintesi, la volontà non l'intelligenza fonda l'artificiale vivere sociale. L'assenza di una naturale socievolezza e di elementi comuni in grado di consentire la trasformazione del conflitto in controversia e la sua possibile mediazione, presupposti in base alla teoria dell'autonomia razionalistica, impongono di regolare artificialmente i rapporti intersoggettivi. Il diritto positivo in quest'ambito è il prodotto artificiale della volontà dominante ed è caratterizzato dall'alterità, dalla coercibilità e dalla eteronomia. *Autorictas non veritas facit legem* (Zanuso 1994, 37; Zanuso 1990).

La separazione tra diritto e morale e l'accettazione volontaria del contratto sociale come artificio logico per consentire i rapporti intersoggettivi, potrebbe sottrarre la condizione innaturale della violenza e dell'egolatria individualistica. La giustizia non potrebbe sottostare per sua natura ad un obbligo procedurale verso la 'generosità' o la correttezza o l'onestà, poiché la legittimazione sarebbe debole e opportunistica, mentre il dovere di giustizia prescinde dall'obbligo di restituzione privatistico secondo corrispettivo, per assurgere a principio di diritto pubblico sopraelevato rispetto all'interesse individuale. Ma se prendiamo in esame alcuni paradigmi del neocontrattualismo rawlsiano si ritiene che il sistema giuridico non debba imporre valori ai consociati, né meno che mai valori non condivisi, ma debba piuttosto operare per garantire a ciascun consociato la possibilità di maturare la propria autonomia e gestirla liberamente. L'autonomia, a cui fa riferimento Rawls, non avrebbe alcun valore intrinseco, né è descrivibile nei suoi contenuti: varrebbe, nei limiti in cui un soggetto, insindacabilmente, pretenda di farla valere, come manifestazione di una sua, altrettanto insindacabile, preferenza. La giustificazione del diritto risiederebbe, secondo questa prospettiva, fondamentalmente nella sua capacità di operare mediazioni efficaci tra pretese autonomistiche potenzialmente conflittuali (o di imporsi con argomenti di autorità). Il miglior diritto sarebbe quindi quello che potrà massimizzare l'autonomia dei consociati o minimizzare i sacrifici in termini di autonomia richiesti ad ogni consociato per garantire l'autonomia altrui. Il limite di questo modello sta nella sottile contraddizione che lo pervade. Se il fine del diritto fosse garantire l'autonomia individuale e se l'unico limite giustificato all'esercizio dell'autonomia fosse il rispetto per l'autonomia altrui, ne seguirebbe che il fine reale del diritto non sarebbe garantire l'autonomia dei singoli, ma garantire la possibilità generale dei singoli di convivere e di convivere in un sistema sociale giusto, che non dia il potere o il primato ai più forti (D'Agostino 1988).

Il paradigma procedurale puro non crede alla possibilità di individuare criteri sostanziali di giustizia, ma ritiene piuttosto che un sistema giuridico giusto sia un sistema governato da regole 'materiali' conosciute e condivise da tutti e che quindi sia giustificato che tutti obbligatoriamente le rispettino. Nel modello procedurale rawlsiano si dà per presupposto che tutti i consociati debbano partecipare all'elaborazione delle regole sociali e adotta implicitamente l'idea che sia obiettivamente giusto che nessuno sia escluso da questa elaborazione (dunque esiste – contro le premesse – almeno un valore materiale di giustizia, cioè

l'eguaglianza). La seconda osservazione è invece di carattere fattuale: il modello dà per presupposto che sia difficile realisticamente presupporre che le regole sociali siano davvero prodotte e siano realmente condivise da tutti quei consociati, che sono poi chiamati a rispettarle (possiamo infatti ipotizzare che nel sistema sociale non possano non esistere individui, che ad esso siano sottoposti, ma che non sono stati consultati per quel che concerne la sua elaborazione perché non potevano esserlo: minori, incapaci). Il modello procedurale rawlsiano infine non tiene conto che molte decisioni di rilievo socio-istituzionale, in specie in ambito biogiuridico, coinvolgeranno gli interessi, le spettanze e soprattutto i diritti delle generazioni future, che per definizione non potranno mai essere consultate in merito a scelte che incideranno sulla qualità della loro vita. Per rispettare questi diritti sarebbe necessario elaborare criteri assiologici e non meramente procedurali di giustizia, si pensi al mero profitto o l'interesse per meccanismi distruttivi, come le spese militari per i conflitti bellici o la distribuzione delle spese sanitarie nel bilancio delle risorse pubbliche o gli interessi sul debito inesigibile per le generazioni future, evitando ingiuste rendite di posizione e riattivando quell'integrazione tra le due forme di giustizia. Mentre la giustizia commutativa consiste semplicemente nella restituzione di quanto ricevuto o del suo equivalente, secondo un principio di reciprocità, e riguarda tipicamente l'area della cooperazione volontaria tra gli individui; la giustizia distributiva, o attributiva, consiste secondo Aristotele, in assegnazioni ai cittadini proporzionali ai rispettivi valori o meriti: un'equa distribuzione è pertanto quella che si realizza attraverso un'eguaglianza delle attribuzioni ponderate con i meriti¹¹.

Riferimenti bibliografici

- Albasini, Daniele. 2007. *Leggere Una teoria della giustizia di Rawls*. Pavia: Ibis.
- Audard, Catherine. 2007. *John Rawls, (Philosophy Now)*. Stocksfield: Acumen.
- Bagnoli, Luca. 2010. *La funzione sociale della cooperazione. Teorie, esperienze e prospettive*. Roma: Carocci.
- Beitz, Charles. 1979. *Political theory and international relations*. Princeton: Princeton University Press.
- Bobbio, Norberto. 2004. *Thomas Hobbes*. Torino: Einaudi.
- Bobbio, Norberto. 1999. *Il giusnaturalismo moderno*. Torino: Giappichelli.
- Bobbio, Norberto. 2009. *Il problema della guerra e le vie della pace*. Bologna: il Mulino.
- Bobbio, Norberto, Pontara Giuliano, e Salvatore Veca. 1984. *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*. Roma: Editori Riuniti.
- Brooks, Thom, and Martha Nussbaum. 2015. *Rawls's political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Bruni, Luigino, e Stefano Zamagni. 2015. *L'economia civile*. Bologna: il Mulino.
- Burgio, Alberto. 2006. *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*. Napoli: La scuola di Pitagora.

¹¹ Cfr. Aristotele, *Politica*, par. 1280a. Aristotele, *Etica Nicomachea*, par. 1130b, 30 sgg., par. 1131a, 25 sgg.

- Cardonaro, Antonio, e Carlo Catarsi. 1992. *Contrattualismo e scienze sociali: storia e attualità di un paradigma politico*. Milano: FrancoAngeli.
- Cassirer, Ernst, Darnton Robert, e John Starobinski. 1994. *Tre letture di Rousseau*. Roma-Bari: Laterza.
- Comanducci, Paolo. 1991. *Contrattualismo, utilitarismo, garanzie*. Torino: Giappichelli.
- Constant, Benjamin. 2005. *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*. Torino: Einaudi.
- D'Agostino, Francesco, a cura di. 1988. *Materiali sul neocontrattualismo*. Milano: Jaca Book.
- Davion, Victoria and Clark Wolf. 2000. *The idea of a political liberalism: essays on Rawls*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Di Robilant, Enrico. 1981. "L'inaccettabilità del potere assoluto dello Stato in materia fiscale." In *Fisco e libertà. Un dispotismo mascherato*, 47-60. Roma: Armando.
- Dodaro, Maria. 2011. "La critica comunitarista al liberalismo rawlsiano." *i-lex* 13-14: 141-53.
- Durkheim, Émile. 1972. "Sul Contratto Sociale di Rousseau." In *Rousseau Jean-Jacques. Società e linguaggio*, a cura di Mario Antomelli. Firenze: La Nuova Italia.
- Dworkin, Ronald. 2000. *Sovereign Virtue: The theory and practice of equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Euchner, Walter. 1995. *La filosofia politica di Locke*. Roma-Bari: Laterza.
- Flathman, Richard. 1972. *Political Obligation*. New York: Atheneum.
- Habermas, Jürgen. 1995. "Reconciliations through the public use of reason: remarks on John Rawls's political liberalism." *Journal of Philosophy* 92: 109-31.
- Hobbes, Thomas. 2011. *Leviatano*. Milano: Rizzoli.
- Hume, David. 1982. *Trattato sulla natura umana*. Roma-Bari: Laterza.
- Hume, David. 2001. *Trattato sulla natura umana*. Milano: Bompiani.
- Iorio, Vito. 1995. *Istituzioni pubbliche e consenso in John Rawls*. Napoli: Edizioni scientifiche italiane.
- Maffettone, Stefano. 2010. *Introduzione a Rawls*. Roma-Bari: Laterza.
- Maffettone, Stefano, e Salvatore Veca. 2004. *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*. Roma-Bari: Laterza.
- Mathieu, Vittorio. 1962. *Luci ed ombre del giusnaturalismo*. Torino: Giappichelli.
- Milanovic, Branko. 2007. *Measuring international and global inequality*. Princeton: Princeton University Press.
- Mill, John Stuart. 1981. *Saggio sulla libertà*. Milano: Il Saggiatore.
- Nozick, Robert. 1974. *Anarchia, Stato e Utopia*. New York: Basic Books.
- Nussbaum, Martha. 2008. *Le Nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*. Bologna: il Mulino.
- Pareyson, Luigi. 1995. *Ontologia della Libertà*. Torino: Einaudi.
- Pelligra, Vittorio. 2007. *I Paradossi della fiducia. Scelte razionali e dinamiche interpersonali*. Bologna: il Mulino.
- Pelligra, Vittorio. 2009. "I limiti del neo-contrattualismo e la giustizia globale." *Impresa sociale* 78: 58-72.
- Pisanò, Attilio. 2014. "Overlapping consensus e diritti umani." *Rivista di filosofia del diritto* 2: 399-420.
- Pogge, Thomas. 2001. "Rawls on International Justice." *Philosophical Quarterly* 51, 203: 246-53.
- Pogge, Thomas. 2002. *World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms*. Cambridge: Polity Press.

- Pontara, Giuliano. 1977. "Giustizia locale e giustizia globale." *Biblioteca della libertà* XIV: 65-6.
- Pulcini, Elena. 2012. "Rousseau e le patologie della modernità: le origini della filosofia sociale." In *La filosofia politica di Rousseau*, a cura di Giulio Maria Chiodi, e Roberto Gatti, 35-52 Milano: FrancoAngeli.
- Punzi, Antonio, a cura di. 2004. *Omaggio a John Rawls (1921 - 2002): giustizia, diritto, ordine internazionale*. Milano: Giuffrè.
- Rawls, John. 1958. "Justice as Fairness." *Philosophical Review* 67:164-94.
- Rawls, John. 1963. "The Sense of Justice." *Philosophical Review* 72: 281-305.
- Rawls, John. 1968. "Distributive Justice: Some Addenda." *Natural Law Forum* 13: 51-71.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rawls, John. 1980. "Kantian Constructivism." *Moral Theory: The Dewey Lectures. Journal of Philosophy* 77, 9: 515-72.
- Rawls, John. 1987. "The Idea of Overlapping Consensus." *Oxford Journal for Legal Studies fasc. 7: 1-25*.
- Rawls, John. 1991. *Una teoria della giustizia*. Milano: Feltrinelli.
- Rawls, John. 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University.
- Rawls, John. 1995. "Reply to Habermas." *Journal of Philosophy* 92: 132-80.
- Rawls, John. 1999. *Liberalismo politico*. Milano: Comunità.
- Rawls, John. 2001. *Il diritto dei popoli*. Torino: Edizioni di Comunità-Einaudi.
- Rawls, John. 2002. *Giustizia come equità: una riformulazione*. Milano: Feltrinelli.
- Rawls, John. 2009. *Lezioni di storia della filosofia politica*. Milano: Feltrinelli.
- Ricciardi, Mario. 2010. *L'ideale di giustizia*. Milano: Egea.
- Rousseau, Jean-Jacques. 2005. *Il contratto sociale*. Milano: BUR Rizzoli.
- Ruscitti, Claudia. 2005. *La teoria della giustizia di John Rawls*. Pescara: Tracce.
- Sandel, Michel. 1994. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*. Milano: Feltrinelli.
- Sandel, Michel. 2021. *La tirannia del merito. Perché viviamo in una società di vincitori e di perdenti*. Milano: Feltrinelli.
- Sapelli, Giulio. 2006. *Coop. Il futuro dell'impresa cooperativa*. Torino: Einaudi.
- Schiavello, Aldo. 2010. *Perché obbedire al diritto? La risposta convenzionalista e i suoi limiti*. Pisa: ETS.
- Schmitt, Carl. 2011. *Sul Leviatano*. Bologna: il Mulino.
- Silvestrini, Gabriella. 2010. *Diritto naturale e volontà generale*. Torino: Claudiana.
- Singer, Peter. 1972. "Famine, Affluence and Morality." *Philosophy and Public Affairs* 3: 229-43.
- Veca, Salvatore, e Danilo Zolo. 1984. "Review: Discutono su «Una teoria della giustizia» di John Rawls." *Stato e mercato* 10, 1: 131-49.
- Young, Iris Marion. 1996. *Le politiche della differenza*. Milano: Feltrinelli.
- Young, Iris Marion, 2004. *Political Liberalism: Variations on a Theme*. Albany: State University of New York Press.
- Zamagni, Stefano. 2007. *L'economia del bene comune*. Roma: Città Nuova.
- Zanuso, Francesca. 1990. "A proposito di neoutilitarismo e neocontrattualismo." In *Etica e politica: la prassi e i valori*, 151-65. Padova: Gregoriana.
- Zanuso, Francesca. 1994. *Conflitto e controllo sociale nel pensiero giuridico-politico moderno*. Padova: Cleup.