

DIALOGO 1

Paolo Flores d'Arcais
Vito Mancuso

Il caso e l'illusione
Dio e l'anima immortale di fronte
al tribunale della scienza (darwiniana) 3

DIALOGO 2

Telmo Pievani
padre George V. Coyne S.J.
Evoluzione e contingenza 97

ICEBERG

diritti umani

Jared Diamond
L'origine e il futuro
dei diritti umani 111

Thomas Pogge
Lo scandalo della fame 130

Ulrich Beck
Mondializzare
i diritti umani 149

DIALOGO 3

Pierre Rosanvallon
Claude Lefort
Sulla democrazia 177

INEDITO

John Rawls
Philippe Van Parijs
Dialogo sull'Europa
presentazione di
Claudio Corradetti 197

DIALOGO 4

Maurizio Ferraris
Carlo Augusto Viano
Le debolezze
del 'pensiero debole' 221

MEMORIA

Jorge Semprún
in conversazione con *Martin Legros*
Solo la fratellanza
ci può salvare 231

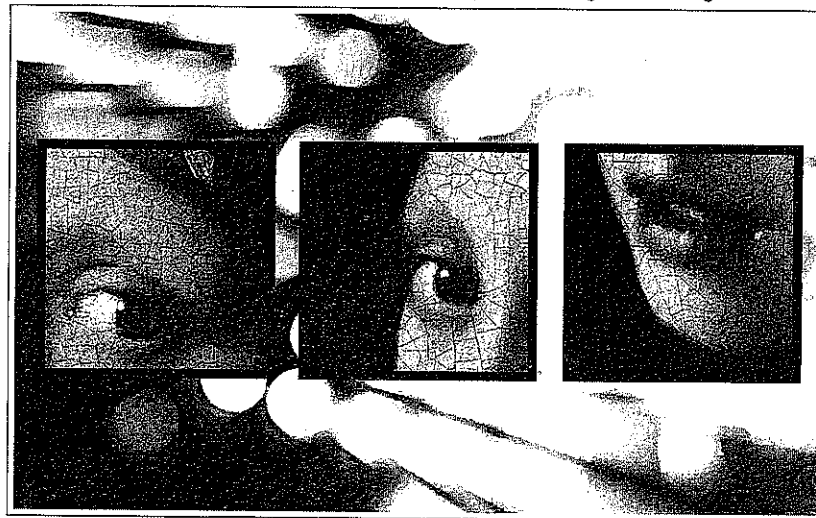
NOTIZIE SUGLI AUTORI 243

segreteria di redazione: Laura Franza

direttore responsabile: Lucio Caracciolo

MicroMega, via Cristoforo Colombo 90, 00147 Roma, tel. 06.865147134, fax 06.865147124

Per abbonamenti e arretrati: Somedia, tel. 199.78.72.78
(0864.256266 per chi chiama da telefoni cellulari)



IL CASO E L'ILLUSIONE DIO E L'ANIMA IMMORTALE DI FRONTE AL TRIBUNALE DELLA SCIENZA (DARWINIANA)

Un filosofo 'ateo militante', secondo il quale usando la scienza e la logica si può "legittimamente e positivamente affermare che Dio non esiste e meno che mai l'anima immortale"; e un teologo 'controcorrente', che difende la possibilità di conciliare scienza e fede riconoscendo un superiore "principio di essere e di energia". Un confronto serrato e appassionato sui grandi interrogativi alla base della ricerca filosofica di ogni tempo: che cosa siamo? da dove veniamo? dove siamo diretti?

PAOLO FLORES D'ARCAIS / VITO MANCUSO

Paolo Flores d'Arcais: Tu ed io abbiamo un presupposto in comune, la scienza come forma più alta e paradigmatica dell'accertamento razionale, dunque la convinzione che anche in filosofia – per te anche in teologia – nulla possa essere ragionevolmente affermato che contraddica ciò che oggi la scienza (in senso proprio: fisica, biologia eccetera) ci dice. Penso che in re-



DIALOGO SULL'EUROPA

Questo breve ma significativo carteggio tra John Rawls, uno dei massimi filosofi politici del Novecento, e il filosofo belga Philippe Van Parijs illumina alcuni tra gli aspetti più controversi del processo di unificazione europea e delle attuali sfide di giustizia internazionale. Si tratta, come dice lo stesso Van Parijs, del testo più marcatamente 'anticapitalista' di Rawls, dove si esprime preoccupazione per uno scenario in cui l'economia dell'Ue rischia di cadere sempre più nelle mani dei banchieri.

JOHN RAWLS / PHILIPPE VAN PARIJS

Presentazione di Claudio Corradetti
John Rawls e il liberalismo antieuropeista

Nel maggio del 1998 Philippe Van Parijs, filosofo belga e docente di etica economica e sociale all'Università di Lovanio, dopo aver letto il manoscritto prossimo alle stampe di John Rawls Il diritto dei popoli formula una serie di critiche che avviano uno scambio epistolare tra i due. Pubblicata soltanto nel 2003 presso la Revue de philosophie économi-

ue, tale corrispondenza risulta oggi quanto mai attuale specialmente alla luce della crisi finanziaria e del suo impatto sui paesi dell'Ue¹.

John (Jack) Rawls (1921 Baltimora-2002 Lexington, Mass.) può senza dubbio essere definito come il più influente filosofo politico americano della seconda metà del Novecento e colui che più di tutti ha contribuito a animare il dibattito contemporaneo attraverso il ripensamento di conti classici e la formulazione di nuovi percorsi di riflessione. Secondo Rawls l'idea di giustizia non è concepibile al di fuori di un concetto di equità tra cittadini (fairness). Compito della riflessione filosofica è dunque quello di costruire un modello controfattuale (ipotetico, secondo la remessa del tipo «poniamo che...») volto ad assicurare la realizzazione di uno standard di giustizia politica. Come prima di lui avevano fatto Locke, Hobbes, Rousseau e Kant, anche Rawls ritiene che l'idea di un contratto ipotetico tra cittadini (posizione originaria) sia la via argomentativamente più adatta a giustificare quali principi di giustizia sono chiamati a regolare la struttura di base (le istituzioni pubbliche) di una società equa e bene ordinata.

Alla base di tali premesse Rawls conclude che le parti in posizione originaria, e dunque sotto condizioni d'incertezza, adotterebbero un criterio di massimizzazione del risultato minimo, ovvero di scelta del tipo di schema redistributivo i cui risultati peggiori sarebbero comunemente migliori rispetto ad altre opzioni disponibili) il cui esito condurrebbe alla formulazione dei due fondamentali principi di giustizia: «il principio di libertà» e «il principio di differenza». Il primo mira a garantire il più ampio sistema di libertà individuali compatibile con le libertà di tutti, mentre il secondo ritiene che le differenze socio-economiche sono legittime solo se organizzate in un sistema che favorisce i membri più svantaggiati.

La pubblicazione di Una teoria della giustizia riaccese in America, e non soltanto tra gli specialisti, un vivo interesse nei confronti della ricerca filosofico-politica. Pur replicando alle critiche sin da subito avanzate, Rawls si convinse del fatto che la prospettiva di Una teoria della giustizia non potesse dare sufficientemente credito al pluralismo delle società democratiche contemporanee. Il problema lasciato insoluto restava quello della stabilità, ovvero della possibilità di produrre un accordo secondo i giusti principi» a partire da una condizione di conflitto. È dunque questa la sfida che Rawls affronterà in Liberalismo politico poco più di vent'anni dopo la pubblicazione di Una teoria della giustizia.

Liberalismo politico Rawls si chiede: come è possibile conciliare

Desidero ringraziare P. Van Parijs e T. Scanlon nonché gli editori della *Revue philosophique économique*, A. Marciano e E. Picavet, per aver acconsentito alla pubblicazione italiana del testo.

pluralismo e stabilità politica? La risposta è che a partire da una pluralità di dottrine ragionevoli comprensive sembrerebbe necessario che si formi un consenso per intersezione attorno a un nucleo di principi moralmente giusti e rispettosi di un ideale di convivenza democratica. Le «dottrine comprensive» sono per Rawls quelle dottrine di natura filosofica, religiosa eccetera che forniscono una visione a tutto tondo del mondo e della vita. Affinché tali dottrine siano in grado di coesistere è necessario che manifestino un certo grado di «ragionevolezza» ovvero che stabiliscano equi termini di cooperazione. Il consenso normativo e non puramente fattuale che in tal modo si stabilisce assume un radicamento differenziato a seconda del tipo di dottrina in gioco (teologia cristiana, laicismo civico, morale kantiana eccetera), mentre il processo di legittimazione resta unico e convergente sul medesimo nucleo di principi pubblici. In altre parole, pur se ogni singola dottrina comprensiva ragionevole attinge dal proprio interno ai paradigmi esplicativi ed ai riferimenti simbolici, il percorso di legittimazione esterna, per così dire, resta per tutti il medesimo². Nel favorire un accordo secondo giuste ragioni, il consenso per intersezione apre anche uno spazio di disaccordo (pubblico e ragionevole) rispetto al quale i cittadini e le istituzioni (in particolare, secondo Rawls, la Corte Suprema) sono chiamati a esercitare un uso pubblico della ragione.

Fin qui, dunque, gli elementi principali che individuano la riflessione rawlsiana sullo Stato nazionale. Ma come si configura il legame tra i primi due testi e l'ambito delle relazioni internazionali trattato da Il diritto dei popoli? Tra i due domini, il nazionale e l'internazionale, non sussiste un rapporto di continuità bensì di asimmetria. Tale asimmetria non dipende soltanto dalla differenza della tipologia dei soggetti in gioco – i cittadini per lo Stato e i (rappresentanti dei) popoli per le relazioni internazionali – ma anche e soprattutto dall'assenza in questo secondo ambito di una struttura di base, ovvero d'istituzioni comuni in grado di garantire l'affermarsi di una dimensione etica internazionale della società. Per Rawls, infatti, se l'accordo tra i cittadini di uno Stato nazionale è concepibile solo in riferimento a un modello di giustizia retto da principi autonomi e moralmente validi, anziché da una mera convivenza secondo consuetudine (modus vivendi), sul piano delle relazioni internazionali, e fatta salva la questione della guerra, dell'uso legittimo delle armi e della giustizia distributiva tra nazioni, i rappresentanti dei popoli si accorderebbero tra loro secondo una duplice tipologia di relazioni. La prima forma riguarda la convergenza in condizioni ideali tra popoli liberali e

² Su questo punto si veda S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 102.

popoli decenti (non liberali ma ragionevoli e rispettosi dei diritti umani che - insieme - formano la società dei popoli propriamente detta) il cui esito deliberativo realizza un accordo su otto principi che definiscono il diritto delle genti (come ad esempio la libertà e l'indipendenza dei popoli, il dovere di non intervento, il rispetto dei diritti umani, il dovere di assistenza verso i popoli svantaggiati eccetera)³; la seconda forma ipotizzata, invece, un accordo di secondo livello stipulato in condizioni non ideali di giustizia tra la società dei popoli e i popoli non bene ordinati. In virtù di ciò si può parlare di carattere teleologico del rapporto che la società dei popoli stabilisce con i popoli non bene ordinati. La dinamica teleologica si esprime in modo emblematico nell'inclusione progressiva nella società dei popoli (e dunque dei principi che i popoli liberali e decenti hanno stipulato) di quelle società caratterizzate da condizioni sfavorevoli - burdened societies - rispetto alle quali, come vedremo, sussiste un dovere di assistenza da parte dei popoli liberali e decenti finalizzato al loro riordino istituzionale.

Il carteggio tra Rawls e Van Parijs, presentato qui per la prima volta al lettore italiano, si colloca a metà strada tra la pubblicazione di L'idea di ragione pubblica rivisitata (1997) e Il diritto dei popoli (1999). Rawls risponde alle perplessità che Van Parijs solleva proprio su alcuni nodi concettuali del manoscritto Il diritto dei popoli. Mi soffermerò soltanto su quelli che considero essere i punti cruciali di divergenza tra i due, cercando di chiarire perché Rawls non ritenga auspicabile la formazione di un'Europa federale. In particolare tratterò rispettivamente: 1) della definizione controversa di «popoli» quali soggetti di diritto internazionale e 2) delle conseguenze politiche che si verificano in ambito internazionale con il passaggio dal principio di redistribuzione al meno esigente obbligo di «assistenza».

L'argomentazione rawlsiana relativa ai «popoli» anziché agli Stati quali soggetti di diritto internazionale, infatti, presta il fianco a una serie di critiche. Van Parijs non manca di rilevare l'ampia asimmetria che sussiste tra la diffusione di oltre 3 mila lingue nel mondo e il riconoscimento di soltanto 212 paesi. L'assenza di una corrispondenza bilingua tra lingua e Stato implica che i casi standard assunti da Rawls coprano soltanto un numero estremamente esiguo di configurazioni politiche monolingui, escludendo invece tutta la molteplicità di Stati multilinguistici caratterizzati dalla coesistenza di due o più gruppi linguistici. La questione è di rilevanza cruciale, perché è su questa premessa che si gioca l'opzione redistributiva vs assistenziale di Il diritto dei popoli. Come osserva Van Pa-

³ Per la lista completa si veda J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Torino 2001, p. 47.

rijs, se prendiamo alla lettera il testo rawlsiano non dovremmo forse ammettere che tra famminghi e valloni si debba stabilire un dovere di assistenza piuttosto che di redistribuzione? Ma sarebbe questa una soluzione politico-istituzionale auspicabile? Se la definizione di popoli proposta da Rawls fosse riconducibile esclusivamente a una definizione di condottivene etica di carattere storico-culturale, non ne conseguirebbe per gli Stati multiculturali un indebolimento del già esistente parame tro redistributivo? In effetti anche Rawls non potrebbe ammettere un esito simile. A parte da tale difficoltà concettuale s'impone dunque la necessità di ricostruire in Rawls un significato di popolo più articolato. Anzitutto, infatti, l'aspetto etico-identitario appare come strettamente connesso all'appartenenza dei cittadini a un medesimo sistema politico-istituzionale. In qualche modo Rawls sembrerebbe qui appropriarsi della lezione hegeliana di Stato quale fonte di unità etica nazionale. La condisione di un sistema comune di coercizione politica stabilisce un dovere di giustizia redistributiva tra cittadini della stessa nazione. In questo modo la costruzione identitaria basata su una comunanza storico-culturale viene subordinata a una spiegazione di carattere giuridico-istituzionale. Tuttavia il prezzo che si paga è che, ad esempio, rispetto alla via habermasiana di un'identità europea costruita a partire da una forma post-nazionale di «partior-tismo costituzionale», la definizione rawlsiana resta circoscritta all'interno dello Stato-nazione, e dunque incapace di cogliere forme identitarie post-nazionali⁴.

Rawls chiarisce la sua linea argomentativa proprio nel corso della risposta a Van Parijs formulando un'argomentazione che può essere definita come quella dei «cittadini svantaggiati (worst-off)». Il punto cruciale delle riflessioni di Rawls consiste nel ritenere che il mercato unico e la conseguente unificazione istituzionale produrrà inevitabilmente una condizione di riduzione, se non addirittura di perdita, della redistribuzione della ricchezza negli Stati membri (e non soltanto tra quelli che adottano un sistema di welfare). Questo fenomeno a sua volta determinerà la violazione del secondo principio di giustizia (il principio di differenza) Un esempio che ci aiuta a comprendere questo punto consiste nel tenere presente lo scenario politico contemporaneo che vede, per i paesi più ricchi dell'eurozona, l'ipotesi di una riduzione del budget nazionali in favore del salvataggio di paesi si liberali ma con economie più instabili. Se

⁴ Per un confronto più ampio tra la filosofia di Rawls e la critica habermasiana rinvio allo scambio epistolare tra i due pubblicato in italiano a cura di A. Ferrara, «Passione democratica e routine degli interessi», *MicroMega*, Almanacco di filosofia, 1996, pp. 21-106.

si rimanesse all'interno del quadro delle relazioni internazionali delineato da Il diritto dei popoli, infatti, tra popoli liberali e popoli decenti (cioè popoli non liberali caratterizzati da istituzioni ben ordinate e da un rispetto minimo dei diritti umani) non intercorrerebbero obblighi di assistenza. Il diritto di assistenza, infatti, non si applica all'interno della società dei popoli (cioè a dire tra popoli liberali e i popoli decenti tra loro), ma solo tra popoli bene ordinati e popoli svantaggiati. Ne consegue così che Il diritto dei popoli non stabilisce alcun obbligo di assistenza tra la società dei popoli e quei popoli liberali o decenti che in seguito a una crisi sono diventati Stati economicamente svantaggiati. Nella sua replica Van Parijs sollecita Rawls proprio riguardo a questo punto. Infatti, che un popolo appartenente alla società dei popoli non sia – nelle circostanze attuali – economicamente svantaggiato, non basta a impedire che lo diventi in futuro. Dunque la domanda di Van Parijs, che alla luce dell'odierna crisi europea sembra ineludibile, s'interroga sul contributo specifico che Il diritto dei popoli è in grado di offrirci. Il punto è se l'antieuropeismo rawlsiano sia in grado di proteggerci dai capricci del mercato globale. Pur concordando con la critica di Rawls all'ipotesi di un modello europeo ultraliberista non sarà forse, aggiunge Van Parijs, che le intenzioni dei padri fondatori dell'Ue s'indirizzavano proprio al superamento di un modello economico statale monopolistico al fine di fronteggiare le sfide della globalizzazione?

Rawls aveva già accennato a entrambe le questioni nel corso della sua lettera, mostrandosi da una parte scettico rispetto alla stessa possibilità di stabilire un dovere di assistenza tra popoli bene ordinati (la società dei popoli), e avversando dall'altra il modello economico emergente dal mercato unico. A tale proposito, Rawls ci mette in guardia contro la possibilità di un modello volto esclusivamente alla realizzazione di una crescita economica illimitata e orientata al profitto, rilevando come la teoria della «distribuzione a gocciolamento» (trickle-down theory) consideri – erroneamente – il benessere collettivo come direttamente proporzionale all'incremento dei capitali. I dati sulla redistribuzione del reddito dell'economia americana degli ultimi trent'anni, tuttavia, smentiscono ampiamente tale teoria. È forse per questo che Rawls, sulla scia di J.S. Mill, si pronuncia in favore di un'economia così detta «dello Stato stazionario» (steady-state economy). Secondo tale modello, il principale obiettivo consiste nella stabilizzazione generale dei consumi e della crescita (sia economica che demografica), ovvero l'esatto contrario di quanto accade oggi nell'Europa dei banchieri. Rawls è un liberale – anzi – è il filosofo del liberalismo contemporaneo. La sua critica nei confronti di un'Europa ultraliberista non è dunque, né potrebbe, essere fondata su argomentazioni contrarie al libero mercato.

Per Rawls l'idea di giustizia come equità, proprio in quanto fornisce un «approccio ragionevole alla scelta»⁵, ci indica anche che due sono le configurazioni politiche in grado di soddisfare i principi di giustizia: il socialismo liberale e la democrazia basata sulla proprietà (property-owning democracy). La scelta tra questi dipende dalle circostanze politico-culturali in cui ci si trova. Entrambi, tuttavia, si distanziano sia da quanto Rawls definisce come capitalismo liberista e sia da quanto viene indicato, rispettivamente, come il modello di capitalismo assistenziale e di socialismo di Stato a economia pianificata⁶. Questi ultimi, a loro volta, violano per ragioni diverse o il primo principio di giustizia (eguali libertà), o il secondo principio (nella duplice veste di apertura delle cariche e di svantaggio socio-economico). Dunque Rawls ritiene che anche i sistemi di Stato assistenziale non siano accettabili poiché, pur mostrando «un certo interesse per l'uguaglianza di opportunità» e un'assistenza pubblica «generosa», mancano di offrire un equo riconoscimento delle «libertà politiche» e del «principio di reciprocità deputato a regolare le disuguaglianze economiche e sociali»⁷. Ma quali sono allora le caratteristiche salienti che individuano il socialismo liberale e la democrazia basata sulla proprietà rispetto alla loro capacità di soddisfare i principi di giustizia? Anzitutto, il socialismo liberale prevede un mercato concorrenziale in un sistema di controllo e/o di proprietà diffuso dei sistemi di produzione da parte dei lavoratori. Ciò permette ai cittadini più svantaggiati di mantenere una ragionevole speranza di mobilità sociale e dunque di veder realizzato il secondo principio di giustizia.

La critica di Rawls al capitalismo neoliberista deve dunque intendersi come rivolta agli effetti distruttivi che tale modello di crescita economica comporta rispetto ai due principi di giustizia. La sovversione del principio di libertà e del principio di differenza determina, conseguentemente, l'impossibilità di perseguire un ideale di giustizia come equità. È proprio alla luce di tali considerazioni, dunque, che il dibattito tra Rawls e Van Parijs rappresenta un'anticipazione ante litteram delle sfide che i paesi membri dell'Unione si trovano oggi ad affrontare.

⁵ J. Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, a cura di S. Veca, Feltrinelli, Milano 2002, p. 155.

⁶ *Ivi*, p.152.

⁷ *Ivi*, p.154.

John Rawls e Philippe Van Parijs: Dialogo sull'Europa

Preambolo

Il 30 aprile del 1998, al termine del mio trimestre come Visiting Professor all'Università di Yale, feci visita a John Rawls presso la sua abitazione di Lexington per discutere l'ultima stesura del suo manoscritto *Il diritto dei popoli*, precedentemente inviati. Nel congedarmi, promisi che gli avrei spedito alcuni documenti menzionati nel corso della nostra conversazione e sottoposto una concisa formulazione scritta delle mie principali obiezioni. Rawls replicò con una lettera assai dettagliata che tuttavia rimase inesplicabilmente inevasa a Oxford per tre mesi (città dove trascorsi il resto dell'anno accademico) prima di raggiungermi miracolosamente a Lovanio. Risposi il più velocemente possibile riformulando le mie obiezioni. Tuttavia *Il diritto dei popoli* era già alle stampe.

Le tre lettere in questione sono riprodotte qui di seguito senza alterazioni né omissioni. Si richiede pertanto al lettore un supplemento d'indulgenza per ciò che in origine era indirizzato al solo destinatario. Ciò vale in particolare per il secondo testo, dove non è più data all'autore la possibilità di correggere eventuali interpretazioni. Come possono ben testimoniare coloro che hanno conosciuto personalmente Rawls, la sua onestà intellettuale si è sempre rivolta incessantemente e in modo esemplare a formulare al meglio le risposte sulle questioni che considerava fondamentali. Il presente testo, pur se scritto in modo accurato, sarebbe stato oggetto senza dubbio di ulteriori revisioni se il suo autore avesse avuto intenzione di pubblicarlo. I lettori dovrebbero tener conto anche di questo elemento.

Nell'agosto del 2003, chiesi a John Rawls il permesso di citare (nel mio contributo a *La République ou l'Europe?* P. Savidan ed., Le Livre de Poche, Paris 2004) quello che a mio avviso rappresenta il passaggio più sorprendente della sua lettera, ovvero il brano più apertamente «anticapitalista» e l'unico scritto in cui Rawls affronta esplicitamente il tema dell'Unione europea. A seguito di un'attenta rilettura, Rawls mi dette il via libera tramite sua moglie. Voglio esprimere un sincero rin-

graziamento a Mardy Rawls e Tim Scanlon, esecutori testamentari di John Rawls, per aver acconsentito alla pubblicazione integrale del testo che a sua volta permette di collocare tali posizioni all'interno di un quadro concettuale di giustizia internazionale come quello di *Il diritto dei popoli*. A tale proposito, non si è ritenuto necessario espungere dalle lettere i rari riferimenti personali ivi espressi. Questi elementi possono invece servire a fornire un'indicazione della modestia e della gentilezza di Rawls, nonché a illustrare come la stima e il disaccordo intellettuale siano elementi pienamente compatibili. Pur manifestando pregi di valore «rawlsiologico», nel rispetto della sua memoria, scopo principale della presente pubblicazione è quello di alimentare una riflessione approfondita, ragionevole ma impegnata, su quanto esiga la giustizia per potersi affermare e, in questo caso particolare, su quelle che sono le aspettative e i pericoli generati dall'attuale processo di costruzione dell'Europa⁸.

PVP

Prima lettera

All Souls College

Oxford, 8 maggio 1998

Caro Jack,

come sempre è stato un grande piacere parlare con te la scorsa settimana. Sono felice di constatare che le difficoltà di salute non hanno affievolito la tua vivacità intellettuale e spero proprio che la cura alle ossa stia sortendo gli effetti auspicati. C'è voluto un po' di tempo affinché rispuntasse dalla mia valigia uno degli scritti che ti avevo promesso, ma ora sono riuscito a trovare il fascicolo e c'è tutto.

1) I tre articoli del numero speciale dell'*European Law Journal*, 1, 3, 1995, sulla sentenza della Corte Suprema tedesca che sancisce la superiorità della Costituzione tedesca rispetto ai Trattati dell'Unione europea:

⁸ Pubblicato in *Autour de Rawls*, numero speciale della *Revue de philosophie économique*, 7, 2003, pp. 7-20 (n.d.t.).

– l'articolo di Dieter Grimm (membro della Corte Suprema tedesca) a difesa della decisione della Corte in base all'assenza di un «demos» europeo, seguito da

– un commento di Habermas a sostegno della necessità e della possibilità di costruire gradualmente un «demos» europeo (non un singolo «ethnos»), e infine

– un articolo di Joseph Weiler professore di Diritto europeo ad Harvard (che fa risalire a Carl Schmitt, criticandola, la posizione assunta dalla Corte, vale a dire, nessuna democrazia senza un *popolo* sufficientemente omogeneo).

2) Due brevi scritti in francese del numero speciale della *Revue nouvelle* (Bruxelles), 11 novembre 1993, sulla dimensione etnica del futuro del welfare in Belgio:

– una traduzione in francese del programma di alcune organizzazioni culturali fiamminghe che per prime hanno sostenuto che il welfare in Belgio debba essere ripensato secondo criteri linguistici, con ciascuno dei suoi due «popoli» (i fiamminghi di madrelingua olandese e i valloni di madrelingua francese) responsabile delle forme organizzative del proprio sistema (potresti persino trovare utile leggere il loro breve programma in francese, dove alle pp. 65-66 suona così sorprendentemente simile all'argomentazione di *Il diritto dei popoli* in favore della trasformazione in un mero dovere di assistenza del vincolo di solidarietà tra le regioni più forti e più ricche in un sistema federale di welfare), preceduto da

– un breve articolo in cui cerco di chiarire le questioni etiche sollevate da tale posizione.

Rispettivamente nei contesti dell'Unione europea e degli Stati multinazionali, questi vari interventi offrono sostegno alla mia critica sulla prospettiva adottata da *Il diritto dei popoli* (che ho letto con grande piacere per molte ragioni, non da ultimo per il modo ordinato in cui viene espressa la tesi le cui implicazioni trovo preoccupanti sia per il contesto belga sia per quello europeo). Questa obiezione è probabilmente da «vecchio mondo», poiché il «nuovo mondo» (la cui maggiore eccezione è il Canada) pone il problema che avverto in modo assai meno grave che il continente euro-afro-asiatico. Mi spiego.

1. Un punto di partenza è dato dal fatto che esistono più di 3 mila lingue parlate e soltanto 212 paesi sovrani che le ospita-

no. Questo significa che «il caso standard» considerato da *Il diritto dei popoli* (assumendo una corrispondenza semplice tra lingua e territorio) può difficilmente rappresentare il caso tipico oltre all'Australia e all'America settentrionale e meridionale (dove le lingue delle minoranze ad eccezione del Québec sono state effettivamente eliminate). Inoltre, considerando il caso tipico («del vecchio mondo»), un punto cruciale sta nel definire sin da subito che tipo di soggetti siano i popoli e cosa debbano diventare (considerato l'impatto innegabile delle istituzioni: ad esempio, nella Francia del 1789 meno del 50 per cento della popolazione parlava francese, e da quanto mi risulta alcuni sudisti volevano che la costituzione americana si aprisse con «Noi i popoli» piuttosto che con «Noi il popolo»), con conseguenze materiali profondamente diverse a seconda che la solidarietà territoriale segua un puro dovere di mutua assistenza per i casi estremi riguardanti i suoi popoli oppure un principio di differenza per tutti i suoi cittadini. (Questo nel dibattito belga è illustrato dalle organizzazioni culturali fiamminghe che sostengono in generale la prima posizione, e il mio articolo che invece difende la seconda).

2. Inoltre, in un continente abituato a essere dilaniato da guerre internazionali, le istituzioni si sono sviluppate ben oltre gli accordi standard di cooperazione o di confederazione (nessun principio di unanimità tra i rappresentanti degli Stati membri su questioni rilevanti, nessuna opzione di uscita plausibile, un parlamento eletto direttamente eccetera), al fine di assicurare la pace e la promozione dell'efficienza economica, ma anche di preservare progressivamente le condizioni di efficienza per una politica sociale ed ambientale. La questione dunque diviene se l'entità politica che ne consegue voglia (e debba) mai trasformarsi in qualcosa di più che un conglomerato di ethnoi-demos retti da una visione della giustizia come mera assistenza, oppure se possa al contrario costituire un demos polietnico al quale applicare plausibilmente una più esigente concezione di giustizia distributiva. (Ciò è illustrato dal dibattito sull'Unione europea, con Grimm e Schmitt – secondo l'interpretazione di Weiler – a sostegno in generale della prima posizione, mentre Habermas e Weiler a sostegno della seconda).

Come è possibile scegliere tra le due posizioni in conflitto? Qualsiasi lettore di *Il diritto dei popoli* ne trarrà un'interpretazione senza dubbio basata su argomentazioni in favore della prima (e meno generosa) posizione in entrambi i dibattiti. Per evitare ciò, non basta dire: «Certo, se due popoli vogliono fondersi, non c'è nulla che possa impedirlo», poiché sussiste certamente profondo disaccordo su tali questioni – dati gli interessi senza dubbio divergenti in gioco. Il punto è se vi sia alcun criterio in grado di permetterci plausibilmente di dire: «In questi casi, dev'essere mantenuto o costituito un demos (a dispetto della pluralità degli ethnoi, che non si potrebbe né sarebbe comunque auspicabile abolire), cui si accompagnano implicazioni redistributive più esigenti».

Un utile indizio può essere offerto dal tuo controesempio (i) al principio di differenza applicato su scala globale, come espresso nel paragrafo 16.3⁹. Un caso analogo sarebbe dunque quello di due famiglie appartenenti alla stessa società viste nell'arco di generazioni (piuttosto che di due popoli all'interno dello stesso continente), la prima caratterizzata da una cultura volta all'accumulazione della ricchezza, mentre l'altra, più rilassata, tendente alla povertà. Perché questo non costituirebbe un controesempio alla versione locale del principio di differenza, proprio come la tua variante intende essere un controesempio alla versione globale? Presumibilmente, perché si assume tacitamente che tra i membri delle due famiglie, anziché tra i membri dei due popoli, vi sia maggiore mobilità, contatto, interdipendenza, vale a dire maggiore competizione potenziale per le opportunità. Tuttavia cosa accadrebbe se le relazioni tra i membri dei popoli odierni (al-

⁹ [«Caso I»: due paesi, liberali o decenti, si trovano allo stesso livello di ricchezza (stimato, diciamo, in beni primari) e hanno una popolazione di dimensioni identiche. Il primo paese decide di industrializzarsi e di aumentare il proprio tasso di risparmio (reale), non così il secondo. Soddisfatto di come stanno le cose, e preferendo una società con uno stile di vita più pastorale e con più tempo libero, il secondo paese ribadisce i propri valori sociali. Dopo qualche decennio, il primo paese è due volte più ricco del secondo. Assumendo, come facciamo, che entrambe le società siano liberali o decenti, e che i loro popoli siano liberi e responsabili, e capaci di prendere le proprie decisioni, ci chiediamo: si dovrebbero imporre tasse al paese industrializzato per trasferire fondi al secondo? (...) Questo sembra inaccettabile», J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, cit., p. 157].

l'interno del Belgio o dell'Europa) fossero catturate meglio dalla variante di famiglia e dalle sue implicazioni piuttosto che da quella dei popoli (separati)? Al fine di valutare se sia il caso di applicare la concezione più o meno estensiva di giustizia distributiva, non è rilevante stabilire fattualmente se vi siano uno o più ethnoi coinvolti (un fatto di distanza culturale), né se sussista nella realtà un demos unico (elemento questo che riguarda le istituzioni politiche e un sufficiente spazio pubblico comune), ma piuttosto se le circostanze (la mobilità, il contatto, le interdipendenze eccetera) siano tali da ammettere la *necessità* di un solo demos – se non altro affinché vengano soddisfatti i requisiti di giustizia.

Di certo, questo demos deve essere concepito in modo molto decentrato e nel rispetto della diversità etnica, tanto da rendere meno pericolosa la stessa idea di Stato mondiale, pur sollevando un certo numero di questioni delicate (come ad esempio il rischio morale di un governo decentrato e la fragilità di un'opinione pubblica plurilingue). Secondo il ragionamento di Habermas, comunque, intraprendere tale strada può ben rappresentare una delle istanze più urgenti di giustizia. Piuttosto che congelare lo status quo decretando che il solo «diritto dei popoli» debba governare le relazioni redistributive tra i demoï esistenti (si veda il dibattito sull'Ue), anziché regredire dallo status quo liberando gli ethnoi all'interno dei demoï esistenti da qualsiasi responsabilità che ecceda i requisiti del «diritto dei popoli» (si veda il dibattito in Belgio), resta prioritario costruire demoï sempre più ampi (e dunque polietnici), riducendo perciò gradualmente l'ambito residuo di applicazione del «diritto dei popoli». Persino rispetto alla sopravvivenza e all'integrità degli ethnoi e date le condizioni presenti e future, questo demos più ampio appare assai più promettente della formale indipendenza degli ethnoi-demoï esposti continuamente alle pressioni competitive del mercato mondiale.

È bene notare che quanto suggerito non è in alcun modo incompatibile con la tesi principale di *Il diritto dei popoli*, posto che l'intuizione alla base del tuo controesempio nel paragrafo 16.3 (nonché della sua variante familistica) possa essere interpretata nel modo suggerito sopra. Una volta che la divisione del lavoro tra giustizia statale e giustizia dei popoli sia

tata liberata da qualsiasi connessione con la nozione di etno-omiogenei e demoi contingentemente esistenti, questa interpretazione impedisce un utilizzo compiacente di *Il diritto dei popoli* per la giustificazione di ciò che sono certo anche tu considereresti una forma di stagnazione (nel caso dell'Ue) o di regressione (nel caso del Belgio). In un mondo che diventa sempre più «globale» (sia nelle sue dimensioni economiche che comunicative), le pretese di giustizia statale e di «diritto dei popoli» sono paragonabili a due ideali-tipi in opposizione reciproca, senza che sussistano dubbi riguardo a quale ambiente si riduca e quale invece cresca.

Dunque, questo era il mio commento principale, forse un po' estremo ma non così insolito per un lettore «del vecchio mondo», non troppo sicuro di quale significato debba assumere il termine «popolo». Mi scuso per essermi dilungato troppo, e spero di essere stato di qualche utilità, se non altro per correggere alcune incomprensioni.

ancora una volta grazie, non soltanto per la conversazione dell'altro giorno, ma anche per tutti gli stimoli che mi hai dato permettendomi di leggere le bozze (per non parlare delle tue due precedenti monografie).

mi sarei grato se potessi informare Mardy che Josh ha fatto una copia dell'articolo che la riguarda – e che mi sembra scritto in modo molto carino e simpatico. Auguri anche per il matrimonio di Liz.

Con affetto,

Philippe Van Parijs

Seconda lettera

Harvard University
Department of Philosophy
Cambridge MA 02138

23 giugno 1998

Caro Philippe,
mi dispiace aver perso i contatti per così lungo tempo. Il mio recupero ha subito un rallentamento nel corso della metà di maggio e questo per qualche tempo mi ha impedito di scrive-

re. Inoltre abbiamo avuto il matrimonio di nostra figlia il 30 maggio. Siamo stati fortunati: è piovuto abbondantemente venerdì e ancora domenica, ma sabato, il giorno della cerimonia, è stato bello e soleggiato e tutto è andato bene. Ora, a distanza di qualche tempo sono di nuovo alle prese con la conclusione di *Il diritto dei popoli*, nella speranza di vederne presto la fine. Tuttavia, potrei ritenermi soddisfatto del testo solo dopo aver fornito una risposta adeguata alla tua lunga lettera e agli allegati che sono certamente di grande utilità.

Ritengo anzitutto che la tua interpretazione di *Il diritto dei popoli* sia diversa dalla mia. Poniamo per ipotesi il caso che due o più società europee di stampo liberal-democratico, come ad esempio Belgio e Olanda, tra loro, o unitamente a Francia e Germania, decidano di formare un'unica società o unione federale. Assumendo che queste siano tutte società liberali (o sufficientemente liberali da realizzare *Il diritto dei popoli*), tale unione deve poter essere stabilita tramite votazioni ove ogni parte discute diffusamente dell'ipotesi di unificazione. Inoltre, poiché queste società sono liberali, secondo *Il diritto dei popoli*, esse adottano una concezione politica della giustizia di natura liberale caratterizzata dai tre principi tipici, nonché dal soddisfacimento del criterio di reciprocità, così come richiesto a tutte le concezioni liberali della giustizia (si veda *Il diritto dei popoli*, paragrafo 1:2). Gli elettori di queste società devono votare per decidere quale sia la concezione politica più ragionevole, sebbene tutte le concezioni in gioco siano almeno ragionevoli. In tale tipo di votazione, un elettore o un'elettore che sia, può esprimere una preferenza in favore del principio di differenza (la concezione liberale più egualitaria), qualora lo consideri come il principio più ragionevole. Tuttavia, fin tanto che il criterio di reciprocità sia soddisfatto, resta possibile considerare varianti aggiuntive ai tre principi tipici del liberalismo politico. Il criterio di reciprocità non ci dice per quale particolare concezione liberale gli elettori debbano votare, ma solo che questo dev'essere rispettato.

Dunque, il liberalismo politico così come interpretato da *Il diritto dei popoli* lascia agli elettori ed alle loro argomentazioni filosofiche la possibilità di selezionare quale concezione liberale debba essere adottata per la loro unione. Ci troviamo

ui dinanzi alla presenza di una divisione del lavoro tra *Il diritto dei popoli*, da una parte, che fornisce uno schema di formulazione delle norme di diritto internazionale e della prassi politica e, dall'altra, delle decisioni di cittadini liberi ed eguali in società liberali. Personalmente non ritengo che questa divisione dei compiti, una volta compresa correttamente, risulti poco generosa. È vero che non favorisce alcuna particolare concezione liberale, poiché non ha i caratteri di una dottrina filosofica completa; il suo scopo è tuttavia quello di fornire norme internazionali di condotta per una società dei popoli ragionevole nella quale siano sempre presenti considerevoli differenze di opinione religiosa e filosofica.

tu sostieni, inoltre, che quello che io chiamo più avanti dovere di assistenza sia rilevante per la situazione che prendi in esame. Questo, tuttavia, è frutto di un'incomprensione. Tale dovere, infatti, si applica a questioni diverse, vale a dire, al dovere che i popoli liberali e decenti hanno di assistere società *svaneggiate*. Queste ultime sono descritte nel paragrafo 15. Tali società non sono né liberali né decenti. Ciò che il Belgio e l'Olanda devono reciprocamente riconoscersi all'interno di un'unione non può essere una decisione tra, poniamo, il principio di differenza da una parte e il dovere di assistenza dall'altra. È possibile tuttavia che mi sfugga il senso esatto della tua obiezione.

Infine, critichi il mio utilizzo della nozione di Stato-nazione. Vorrei tuttavia che ti sfugga quanto da me sostenuto in proposito nel paragrafo 2.1. Lì dico che per un popolo liberale il requisito del possesso di un'unica lingua, storia e cultura comune, nonché di una consapevolezza storica condivisa, rappresenta una circostanza rara, se mai pienamente realizzata. Le conquiste e l'immigrazione hanno causato la mescolanza di gruppi culturalmente diversi e caratterizzati da una memoria storica differenziata, oggi inseriti all'interno del territorio della maggior parte dei governi liberal-democratici contemporanei. Nonostante ciò, *Il diritto dei popoli* ha inizio con un caso standard¹⁰ – ovvero con quelle nazioni che J.S. Mill ha

Questo caso standard non dev'essere confuso con un caso ideale, in senso politico (o morale).

descritto adoperando il concetto di nazionalità in senso stretto¹¹. Forse, se prendiamo le mosse da questo caso standard, saremo poi in grado di elaborare principi politici per contesti più difficili. Ad ogni modo, una semplice presentazione che consideri restrittivamente come nazioni soltanto i popoli liberali non merita di essere liquidata in modo sommario. In una materia così complessa come quella di *Il diritto dei popoli* dobbiamo iniziare con modelli abbastanza semplici e vedere quanto lontano ci conducono.

Un elemento che c'incoraggia a procedere in questa direzione consiste nell'osservare che all'interno di un sistema liberale ragionevolmente giusto è possibile, a mio avviso, far convergere altrettanto ragionevoli interessi e bisogni culturali collettivi con la diversità di background etnici e nazionali. Procederemo in base all'assunzione secondo cui i principi politici propri di un regime costituzionale ragionevolmente giusto ci permettono di affrontare, se non tutti, almeno un ampio numero di casi¹². Vi saranno senz'altro eccezioni e tenteremo di affrontarle ogni qual volta queste emergeranno. Un punto sul quale gli europei dovrebbero interrogarsi riguarda, se mi si concede di azzardare un suggerimento, quanto lontano vogliono che si proceda con la loro unificazione. Mi sem-

¹¹ In apertura, faccio mia la parte iniziale del primo paragrafo del cap. XVI delle *Considerazioni* di J.S. Mill (1862) dove si utilizza l'idea di nazionalità per descrivere la cultura di un popolo. Egli dice: «Una nazione si costituisce là dove degli uomini sono tra di loro uniti da vincoli comuni, vincoli che non sussistono invece con i membri di un'altra collettività; che li sollecitano ad agire concordemente più di quanto non lo farebbero con altri, e a desiderare di vivere sotto il medesimo governo e a volere che questo governo sia esclusivamente nelle loro mani. Le fonti del sentimento nazionale possono essere diverse. Qualche volta tale sentimento è l'effetto di identità di razza e di spirito; sovente comunità di linguaggio e di religione contribuiscono a farlo nascere. I limiti geografici sono pure una delle sue fonti; ma la sorgente più viva è l'identità del progresso politico, il possesso di una storia nazionale e di conseguenza comunità di ricordi; l'orgoglio e l'umiliazione, la gioia e il riconoscimento collettivo riallacciatisi ai medesimi avvenimenti del passato. Però nessuna di queste circostanze è indispensabile o sufficiente per se stessa in senso assoluto», J.S. Mill, *Considerazioni sul governo rappresentativo*, Bompiani, Milano 1946, intr. e trad. di P. Crespi, p. 261.

¹² Mi riferisco qui all'idea di nazione come a qualcosa di distinto dall'idea di governo o di Stato, e lo interpreto come riferito a un modello di valori culturali del tipo descritto da Mill nella nota precedente. La riflessione sull'idea di nazione si rifà al prezioso testo in tal senso di Y. Tamir, *Liberal Nationalism*, Princeton University Press, 1993.

a che molto sarebbe perduto se l'Unione europea diventasse l'unione federale come quella degli Stati Uniti. In quest'ultimo caso, infatti, esiste un linguaggio condiviso del discorso politico e una completa disponibilità a passare da una all'altra forma di Stato. Inoltre, non sussiste un conflitto tra un ampio libero mercato comprendente tutta l'Europa, da una parte, e l'altra i singoli Stati-nazione, ciascuno con le proprie istituzioni, memorie storiche, e forme e tradizioni di politica sociale. Certamente questi elementi sono di grande valore per i cittadini di tali paesi, poiché danno senso alle loro vite. Un ampio mercato aperto che includa tutta Europa rappresenta l'obiettivo delle grandi banche e della classe capitalista, il cui principale obiettivo è semplicemente quello di realizzare il più alto profitto. L'idea di crescita economica progressiva e indeterminata caratterizza perfettamente questa classe. Quando parlano di redistribuzione, lo fanno di solito in termini di redistribuzione a gocciolamento¹³. Il risultato a lungo termine di questa politica economica – già in atto negli Stati Uniti – conduce a una società civile travolta da un consumismo senza senso. Non posso credere che ciò è quanto desiderate.

Come vedi non mi piace la globalizzazione che le banche e i capitalisti stanno affermando. Accetto l'idea di Mill sullo Stato stazionario¹⁴ così come viene descritto nel libro IV, cap. 6 della sua opera *Principi di Economia Politica* (1848)¹⁵. (Ho intenzione di aggiungere una nota al paragrafo 15 per chiarire questo punto, qualora sfuggisse al lettore). Non m'illudo che questo un giorno accadrà ma che sia – anche se non subito – almeno possibile, e che perciò trovi posto nella mia definizione di utopia realistica.

Spero che tu stia bene e felice a casa con la tua famiglia, e in i migliori auguri,

Jack

¹³ Mills si riferisce alla «teoria della distribuzione a gocciolamento» (*trickle-down theory*) secondo la quale gli effetti di sviluppo maggiori si realizzano grazie al colamento dei capitali dall'alto in basso attraverso l'abbattimento delle tasse sulle imprese e all'aumento dei consumi e della produzione (*n.d.t.*).

¹⁴ L'idea di Stato stazionario considera errato ritenere che l'aumento del benessere collettivo sia direttamente dipendente dalla crescita esponenziale e indeterminata dei servizi e dei prodotti (*n.d.t.*).

¹⁵ S. Mill, *Principi di economia politica*, a cura di B. Fontana, Utet, Torino 2006 (*n.d.t.*).

Terza lettera

Université catholique de Louvain
Chaire Hoover d'éthique économique et sociale

8 novembre 1998

Caro Jack,

spero tu abbia visto il messaggio di posta elettronica che ti ho inviato non appena sono riuscito a ricevere, con incredibile ritardo, la tua accurata ed istruttiva lettera del 23 giugno – rimasta ferma per tre mesi a Oxford in un pacco di posta inoltrata. Ancora un sincero ringraziamento per tutto il tempo e la disponibilità che hanno accompagnato la tua missiva sulla quale ho sin da subito iniziato a meditare. Ecco qui, alla fine, nel bel mezzo di alcune emergenze post-sabbatiche di natura straordinaria (incluso il trasferimento della mia famiglia a Bruxelles dopo diciotto anni di residenza a Louvain-la-Neuve), una replica tanto lunga quanto senza dubbio inadeguata. La mia impressione generale è che, come sempre, le nostre percezioni siano assai simili e che, in qualsiasi caso, ci troviamo sempre dalla stessa parte della barricata! Tuttavia, non sono sicuro che tu abbia pienamente considerato il rischio che, a mio avviso, *Il diritto dei popoli* genererebbe rispetto ai processi redistributivi (attuali e potenziali) dei sistemi politici multinazionali. Proverò a chiarire commentando brevemente i quattro punti di disaccordo che emergono dalla tua replica.

(1) Il dovere di assistenza è irrilevante

[Il dovere di assistenza è un dovere che appartiene alle società liberali o decenti nei confronti delle società svantaggiate, né liberali né decenti, per via di condizioni avverse. Tale dovere, perciò, non riguarda la relazione tra due popoli liberali, né ha senso comparare il dovere di assistenza con il principio di differenza come se fossero due modelli antagonisti volti a definire gli obblighi redistributivi tra, poniamo, il Belgio e l'Olanda].

Tuttavia:

Sebbene il dovere di assistenza non si applichi correntemente tra, poniamo, l'Olanda e il Belgio, poiché quest'ultimo non

può essere considerato alla stregua di una società «svantaggiata», tuttavia, non si potrebbe sostenere che l'Olanda avrebbe un simile dovere nei confronti della popolazione del Belgio *qualora* le circostanze ne determinassero «uno svantaggio» in senso proprio? Considerato che il dovere di assistenza rappresenta l'unico principio di *Il diritto dei popoli* che include (pur non essendovi riducibile) una certa dimensione redistributiva, sembrerebbe sensato confrontare tale debole obbligazione di giustizia distributiva (attualmente non vigente) tra il popolo belga, da una parte, e quello olandese, dall'altra, con quegli obblighi distributivi senza dubbio più esigenti che si imporrebbero qualora tali popoli fossero considerati come, o divenissero parte di un'unica entità. È chiaro che simili doveri possono essere accettabilmente formulati, secondo la tua attuale proposta, sulla base di un principio di ragionevolezza meno egualitario del principio di differenza. Inoltre, le circostanze (come ad esempio identici standard di vita in entrambi i popoli) possono esser tali che nessuna compensazione sia dovuta secondo il principio in questione. Ciononostante, sembrerebbe corretto sostenere che, in presenza di circostanze storiche dove le frontiere sono in fase di ridefinizione o di ridefinizione (sia per i flussi in uscita che in entrata), esiste la possibilità di gettare un ponte, attraverso obblighi redistributivi più deboli (di mera assistenza) o più esigenti (secondo il principio di differenza e simili), anche tra quei popoli posti su confini territoriali diversi.

(2) *Il diritto dei popoli non è ingeneroso*

Il fatto che per i popoli non si avanzi alcuna pretesa redistributiva sostanziale riflette semplicemente una divisione del lavoro secondo la quale *Il diritto dei popoli* non rappresenta una dottrina filosofica completa. Le leggi di diritto internazionale di cui si compone sono compatibili con la possibilità per ogni popolo di optare a favore di una generosa redistribuzione nazionale].

Tuttavia:

a) Non è forse vero che la decisione di trattare due popolazioni (poniamo i fiamminghi e il valloni in Belgio) come due

popoli distinti implichi in generale, in virtù di una certa idea di giustizia, che si reputi necessaria una redistribuzione meno generosa rispetto a cosa accadrebbe se questi fossero considerati come un unico popolo?

(Si tratta soltanto di una riformulazione delle osservazioni precedenti).

(b) Cosa accadrebbe se il minor grado redistributivo di *Il diritto dei popoli*, stanti le attuali condizioni di mobilità dei capitali internazionali, conducesse ogni popolo a diventare persino meno generoso, a livello nazionale, in conseguenza dell'instaurarsi di un progressivo meccanismo competitivo volto alla conservazione e all'attrazione di beni tassabili?

(Si tratta di un punto specifico sollevato nella sezione finale [«Penguins Island»] di *Real Freedom for All*)¹⁶.

(3) *Lo Stato-nazione è il miglior punto di partenza*

[Non considero lo Stato-nazione come un ideale ma come il caso più semplice, e dunque come il primo passo necessario per la gestione dei casi più difficili esemplificati dagli Stati nazionali].

Tuttavia:

La mia obiezione non riguarda la priorità metodologica dei casi più semplici, ma la rilevanza sostanziale su dove debbano essere tracciati i confini tra i popoli. È possibile che vi siano paesi ed episodi storici in cui collocazione e significato delle frontiere siano così intangibili da corrispondere a caratteristiche naturali. Ma esistono molti altri paesi e momenti storici in cui o la posizione di questi confini territoriali o il loro significato o entrambi sono messi in questione o negoziati, almeno tanto quanto la maggior parte delle istituzioni politiche e socio-economiche nazionali. È dunque mi sembra che ci si debba legittimamente attendere dai filosofi politici qualcosa di più specifico su come definire i confini territoriali e sul senso che questi debbano assumere rispetto alla semplice massima «I popoli devono decidere democratica-

¹⁶ Il riferimento è a P. Van Parijs, *Real freedom for all: what (if anything) can justify capitalism?*, Clarendon Press, Oxford 1995 (n.d.t.).

ente», così come di pretendere che essi forniscano una definizione più precisa su quale sia il giusto modello per le istituzioni politiche e socio-economiche. (Il fatto che i «rawlsiani» siano pronti ad assumersi tale rischio, suggerendo princìpi sostanziali di giustizia, costituisce dal mio punto di vista un elemento di decisivo vantaggio rispetto alla prospettiva «abermasiana» di stampo puramente proceduralista).

In ogni caso, non sostengo che la maggioranza dei casi complessi debba essere affrontata prioritariamente, o alla stessa stregua, della maggioranza dei casi semplici; ma piuttosto che i primi richiama l'attenzione su una questione logicamente antecedente e praticamente rilevante, ovvero: quali popolazioni debbano essere considerate o rese popoli, oppure diventare più o meno simili a un popolo rispetto a quanto lo siano di fatto. Di certo saranno loro stessi a decidere. Ma come nel caso delle istituzioni politiche e socio-economiche, in qualità di filosofi politici, non è forse il nostro compito quello di guidare le loro decisioni?

) Gli Stati Uniti non sono un modello per l'Unione europea

In Europa la separazione delle istituzioni politiche e sociali ha un grande valore. Se l'Ue è favorevole a un libero mercato aperto e orientato a una crescita indefinita (piuttosto che allo stato stazionario di Mill) e a una redistribuzione soltanto a goccia (anziché, poniamo, una democrazia basata sulla proprietà)¹⁷, il risultato deplorabile di lungo termine sarà, come negli Stati Uniti, quello di una «società civile travolta da un consumismo senza senso»].

Concordo ampiamente con l'intuizione di fondo.

Inoltre:

Non c'è forse qualcosa di rilevante nell'argomentazione avanzata dai difensori (di centro-sinistra come Jean Monnet o Jacques Delors) del cosiddetto mercato «comune» e poi «unificato»: «liberarsi dalle inefficienze dei piccoli monopoli locali»?

¹⁷ Rawls (*Giustizia come equità*, cit., Parte quarta) definisce la nozione di democrazia basata sulla proprietà come quell'assetto politico «che realizza tutti i più importanti valori politici espressi dai due principi di giustizia [...] noi concepiamo questo tipo di democrazia come un'alternativa al capitalismo» (enfasi aggiunta), p. 151 (n.d.t.).

stici è una buona cosa, posto che la crescita che si genera migliori il destino dei meno abbienti nei nostri rispettivi paesi grazie all'aiuto di meccanismi che si spingono ben oltre una spontanea redistribuzione a gocciolamento del mercato?»

(b) Sia che il ragionamento sopra espresso, in una fase iniziale, abbia avuto o meno senso, oggi siamo di fronte a un mercato unico europeo e (presto) alla moneta unica, tanto che i costi di transizione dovuti a eventuali dietrofront sembrano così alti da ritenersi irreversibili. A partire da questo contesto, la costruzione di un sistema politico genuinamente europeo che voglia disegnare un mercato unico non è forse di gran lunga più auspicabile del lasciare che ogni realtà politica nazionale, sia pur immersa in questo mercato (e, inoltre, in un mercato mondiale sempre più globalizzato), si confronti con le difficoltà sopra menzionate? (Si veda sopra 2b). Ovviamente ciò vorrebbe dire trasformare le popolazioni d'Europa in qualcosa di simile a un popolo (un demos, non un ethnos). Tuttavia, tale passo dovrebbe e potrebbe accompagnarsi a misure vigorose di protezione della loro diversità linguistica e perciò culturale (specialmente attraverso un'applicazione rigida del principio di territorialità per l'uso del linguaggio ufficiale). Infatti sarebbe essenziale evitare la rapida erosione di preziose differenze culturali causata dall'ossessione per il mantenimento della competitività nazionale – cosa che inevitabilmente accadrebbe se si avesse un mercato unico senza (nulla che assomigli a) un unico popolo. Il mio suggerimento, in altre parole, è che qualcosa di più simile agli Stati Uniti si renda necessario in termini d'istituzioni politiche (un'unione federale più forte), al fine di evitare che l'Europa sia assimilata agli Stati Uniti in termini sociali e culturali.

Queste mie osservazioni sono ancora quanto mai astratte ed ellittiche. Allego una relazione (per un workshop coordinato da Amartya Sen sull'equità di accesso alla salute) dove provo ad articolare più concretamente la minaccia, posta ai sistemi redistributivi degli Stati multinazionali, delle prospettive dicotomiche del tipo illustrato da *Il diritto dei popoli* – e a riformulare un'alternativa «rawlsiana».

Allego inoltre un altro scritto su un tema differente, ma non meno «rawlsiano». Nell'ultima frase c'è probabilmente un'an-

ipazione della direzione in cui anche la nostra discussione
esente alla fine mi condurrà!¹⁸.

mo felice di apprendere che il matrimonio di tua figlia sia
to un successo al pari delle condizioni climatiche e di sa-
re che, nonostante a maggio ci sia stato un rallentamento,
sia ora in grado di riprendere le attività usuali. Spero che
autunno sia clemente, e non vedo l'ora di ricevere la versio-
finale di *Il diritto dei popoli* qualora e allorché avessi una
pia in più.

on i miei più affettuosi saluti,

Philippe

(traduzione di Claudio Corradetti)

¹⁸Ciò vuol forse dire che anche nel caso di Rawls vale la stessa cosa del Dio di
scal e cioè che: "poco pensiero allontana [da lui], molto pensiero a lui ricon-
ce"?», in P. Van Parijs, «The Disfranchisement of the Elderly and Other At-
tempts to Secure Intergenerational Justice», *Philosophy & Public Affairs*, 27, 4,
1988, n. 86; ripubblicato come cap. 3 in P. Van Parijs, *Just Democracy: The Rawls-
chiavelli Programme*, Ecpr Press, Colchester 2011].



LE DEBOLEZZE DEL 'PENSIERO DEBOLE'

*Da una parte la filosofia come strumento per "mettere
in relazione il mondo della scienza con quello del senso
comune". Dall'altra la grande accusa mossa ai filosofi
di aver "sempre offerto giustificazioni alle finzioni".
In mezzo la crisi del postmoderno discussa da chi se ne
è distaccato e da chi ne è sempre stato un critico feroce.
In che modo è possibile ridefinire oggi il rapporto fra
la filosofia e la scienza?*

MAURIZIO FERRARIS / CARLO AUGUSTO VIANO

Maurizio Ferraris: Caro Viano, sono passati più di venticin-
que anni da quando, con *Va' pensiero*, proponevi una critica
del *Pensiero debole*, l'antologia curata da Vattimo e Rovatti
uscita nel 1983. Il nocciolo del tuo ragionamento era che, ben
lungi dall'essere un «nuovo pensiero», il pensiero debole ri-
proponeva i caratteri di lungo periodo della filosofia italiana:
sospetto per la scienza e la tecnica, tradizionalismo, idealis-
mo. E, a ben vedere, sospetto nei confronti del realismo,