

# APULIA THEOLOGICA

RIVISTA DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA PUGLIESE

## Rapporto con le future generazioni: aspetti antropologici, etici e teologici

Michele ILLICETO  
Ferdinando MENGA  
Rachel MUERS  
Domenico SCARAMUZZI  
Luca TORRE

Luca ALBANESE  
Gualtiero BASSETTI  
Antonio BERGAMO  
Vincenzo DI PILATO  
Alexandru MĂLUREANU  
Francesco SCARAMUZZI  
Manuela TEDESCHI

1 ANNO V  
GENNAIO / GIUGNO 2019

EDB



*Per tutto ciò che riguarda la direzione e la redazione (manoscritti, libri da recensire, invii per cambio, ecc.) indirizzare a*

**APULIA**  
**THEOLOGICA**

Largo San Sabino, 1 – 70122 Bari  
Tel. 080 52 22 241 ■ Fax 080 52 25 532  
rivista@facoltateologica.it

**DIREZIONE EDITORIALE  
ED AMMINISTRATIVA**

**Direttore**

Vincenzo DI PILATO

**Vicedirettore**

Francesco SCARAMUZZI

**Comitato di redazione**

Annalisa CAPUTO – Gerardo CIOFFARI –  
Francesco MARTIGNANO – Salvatore MELE –  
Luca DE SANTIS – Pio ZUPPA

**Segretario/amministratore**

p. Santo PAGNOTTA op

**Proprietà**

Facoltà Teologica Pugliese (Bari)

**Direttore Responsabile**

Vincenzo DI PILATO

*Le recensioni vanno spedite all'indirizzo  
rivista@facoltateologica.it  
apth@facoltateologica.it*

Gli autori riceveranno l'estratto  
dell'articolo pubblicato in pdf

*La rivista è soggetta a Peer Review.*

*Le norme redazionali sono consultabili  
nelle ultime pagine della rivista e all'indi-  
irizzo [http://www.facoltateologica.it/  
apuliatheologica](http://www.facoltateologica.it/apuliatheologica)*



**Centro  
Editoriale  
Dehoniano**

*Per l'amministrazione,  
gli abbonamenti,  
la vendita dei fascicoli, ecc., rivolgersi a*  
Centro Editoriale Dehoniano  
Via Scipione Dal Ferro 4  
40138 Bologna  
Tel. 051 3941255  
Fax 051 3941299  
ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

*Abbonamento 2019*

Italia € 50,00

Italia annuale enti € 63,00

Europa € 70,00

Resto del Mondo € 80,00

Una copia € 31,00

*L'importo dell'abbonamento può essere  
versato sul conto corrente postale 264408  
intestato al C.E.D.  
Centro Editoriale Dehoniano S.R.L. –  
Bologna*

ISSN 2421-3977

*Registrazione del Tribunale di Bari  
n. 3468/2014 del 12/9/2014*

*Editore*

Centro Editoriale Dehoniano,  
Bologna  
[www.dehoniane.it](http://www.dehoniane.it)

*Stampa*

Italiatipolitografia, Ferrara 2019

# SOMMARIO

## FOCUS

FERDINANDO MENGA

*Il tempo delle generazioni, i tempi della responsabilità.*

*Riflessioni sulla giustizia intergenerazionale*

*alla luce di un'etica dell'alterità*..... » 5

MICHELE ILLICETO

*Il diritto del futuro e la responsabilità del presente* ..... » 25

LUCA TORRE

*I limiti del contrattualismo* ..... » 45

DOMENICO SCARAMUZZI

*La responsabilità è dal futuro*..... » 63

RACHEL MUERS

*«The Poor Will Never Cease»: Theological-Textual*

*Configurations of Time, Responsibility and Justice* ..... » 81

## ARTICOLI

GUALTIERO BASSETTI

*La pace del Mediterraneo.*

*Vocazione e missione di una Chiesa mediterranea* ..... » 99

VINCENZO DI PILATO

*Interiorità e socialità.*

*Alcune implicazioni antropologiche dell'atto di fede* ..... » 107

ANTONIO BERGAMO

*Identità e appartenenza nella prospettiva*

*di un'antropologia trinitaria*..... » 127

FRANCESCO SCARAMUZZI

*Repetitorium Theologiae Fundamentalis. Una riflessione*

*sull'evoluzione della teologia fondamentale*

*a partire da un testo apologetico* ..... » 141

---

LUCA ALBANESE	
<i>La vigilanza canonica sugli enti ecclesiastici diocesani</i> .....	» 177
ALEXANDRU MĂLUREANU	
<i>The Importance and Significance of Communication and Communion: Conceptual Framework and Theological Perspective</i> .....	» 199
MANUELA TEDESCHI	
<i>Il grido di abbandono di Gesù in croce. Una lettura teologica alla luce del vissuto spirituale di A. von Speyr e C. Lubich</i> .....	» 215
RECENSIONI.....	» 249

LUCA TORRE\*

## I limiti del contrattualismo

*Ha detto lo stolto in cuor suo, che non c'è una cosa come la giustizia. E talvolta anche con la lingua, allegando seriamente che, siccome la conservazione e la soddisfazione di ogni uomo è affidata alla propria cura, non ci sarebbe ragione per cui ciascuno non possa fare ciò che pensa conduca a ciò e che perciò anche fare o non fare patti, mantenerli o non mantenerli, non è contro ragione, quando ciò conduce al proprio beneficio (Thomas Hobbes).*

*Posso vedere un altro nelle pene, e non provare pena io medesimo? O assistere agli affanni di un altro e non tentare di recargli aiuto? (William Blake).*

### 1. Introduzione: la crisi fondazionale dell'etica

Concordo sostanzialmente col giudizio di Menga sul contrattualismo di Rawls e Gauthier.<sup>1</sup> Non sono sicuro, però, che la ragione principale del suo fallimento si collochi dove egli la pone. Comunque, prima di chiarire perché dissento, cercherò di delineare brevemente il contesto storico-teorico nel quale sono state concepite ed elaborate quelle proposte.

Può essere utile, a tale scopo, partire da quanto afferma lo stesso David Gauthier in *Why Contractarianism?*:<sup>2</sup> la moralità si trova a dover fronteggiare una crisi fondazionale. A sostegno della sua affermazione egli cita sia autori di orientamento analitico sia autori «continentali» (uno su tutti: Friedrich Nietzsche).<sup>3</sup> La crisi sarebbe la conseguenza dell'inconciliabilità tra ciò che la moralità presuppone per spiegare il comportamento morale e la moderna e disincantata<sup>4</sup> visione del mondo, che spiega

---

\* Docente di Storia e filosofia presso il liceo «Galilei» – Manfredonia (FG) (lutorre@libero.it).

<sup>1</sup> Cf. F. MENGA, *Lo scandalo del futuro. Per una giustizia intergenerazionale*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016.

<sup>2</sup> Cf. P. VALLENTYNE (a cura di), *Contractarianism and Rational Choice. Essays on D. Gauthier's Morals by Agreement*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 15.

<sup>3</sup> Gli autori citati sono: A. MacIntyre, B. Williams, J.L. Mackie e G. Harman.

<sup>4</sup> Uso l'espressione nell'accezione di J. MCDOWELL in «Two Sorts of Naturalism», in *Id.*, *Mind, Value and Reality*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1998, 174.

quel medesimo comportamento senza fare riferimento a valori oggettivi bensì solo a stati psicologici come i desideri e le credenze. Sarebbe proprio questa inconciliabilità a minare alla base «la stessa idea della moralità come [qualcosa di] più di una curiosità antropologica».<sup>5</sup> Sebbene formulata in termini (e con toni) differenti, è la medesima conclusione a cui giunge Nietzsche quando collega il declino, il perire, della moralità alla «progressiva autocoscienza della volontà di verità».<sup>6</sup>

Cercherò brevemente di esplicitare come si presenta la crisi fondazionale di cui parla Gauthier. Il linguaggio morale, considerato così come appare (interpretato realisticamente), presuppone il riferimento a valori morali oggettivi. Presuppone cioè che i valori siano «parte della struttura (trama) del mondo»,<sup>7</sup> esistano indipendentemente da ciò che noi possiamo desiderare e pensare, facciano intrinsecamente parte di ciò che è oggetto di valutazione morale, stati di cose, azioni, persone ecc. Esso, però, implica anche un riferimento all'azione. Quando valutiamo un'azione, per esempio, dicendo che è buona oppure giusta, non la descriviamo soltanto; ma intendiamo anche raccomandare (esortare, consigliare o, anche, obbligare) il compimento di quell'azione. In altri termini, il linguaggio morale oltre ad avere una valenza descrittiva ne ha anche una che potremmo chiamare normativa: esso intende cioè fornire ragioni e motivi per l'azione.<sup>8</sup> Tali ragioni, stando a quello che si è detto prima, si presentano come oggettive: pongono un vincolo sul nostro comportamento indipendentemente da quello che potremmo pensare o desiderare; si presentano come imperativi, ragioni prevalenti, per così dire. Ma come si può conciliare la credenza in tali valori oggettivi (descritti dalle valutazioni morali e, quindi, oggetto del linguaggio morale) con la visione moderna del mondo? Possiamo credere nell'esistenza di proprietà specificamente morali che *devono* avere anche la caratteristica di fornire ragioni e motivare gli individui ad agire in certi modi?

Una simile tesi solleva una serie di interrogativi di natura metafisica, epistemologica (di epistemologia morale) e normativa di non facile soluzione. Supponiamo di ammettere che azioni, stati di cose, persone

---

Essa viene utilizzata anche da M. WEBER in «La Scienza come Professione», in ID., *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1980, 20.

<sup>5</sup> Cf. D. GAUTHIER, «Why Contractarianism?», in VALLENTYNE (a cura di), *Contractarianism and Rational Choice*, 16.

<sup>6</sup> Cf. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Mondadori, Milano 1991, III Dissertazione, sez. 27, 139.

<sup>7</sup> Cf. J.L. MACKIE, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, Penguin Books, Harmondsworth 1977, 15.

<sup>8</sup> Cf. a tal proposito, tra gli altri, D. HUME, *Opere filosofiche: Ricerca sui principi della morale*, 4 voll., Laterza, Roma-Bari 1987, II, 182; C.M. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 8; MACKIE, *Ethics*, 40.

e cose abbiano proprietà morali siffatte. A) Che relazione vi è tra le loro proprietà fisiche e quelle morali? B) Poiché queste ultime devono avere la caratteristica di fornire ragioni e motivare ad agire, sorge il problema di spiegare in maniera non banale come ciò possa avvenire. Passando all'aspetto epistemologico: C) Come percepiamo (o cogliamo, conosciamo) tali proprietà? D) Perché alcuni percepiscono tali caratteristiche delle azioni, stati di cose, persone e cose, e altri no, o percepiscono proprietà differenti, pur non commettendo alcun tipo di errore nella loro descrizione non morale? E) Possiamo plausibilmente affermare che, nonostante tutto, stiano commettendo un errore? Ma di che tipo? Infine, il punto di vista normativo: F) Spiegare il fenomeno dell'amoralismo, di quella forma che assume lo scetticismo morale quando chiede perché mai si debba agire moralmente, o, in termini più generali, che relazione vi sia tra le ragioni morali e altri tipi di ragioni (per esempio la storia dell'anello di Gige raccontata da Platone nella *Repubblica*<sup>9</sup> o lo stolto del salmo 14 di cui parla Hobbes nel *Leviatano*).<sup>10</sup>

Il problema (multiforme) non è nuovo nella storia della filosofia morale. A partire dal XVII secolo, però, in seguito all'affermazione, tra le altre cose, della rivoluzione scientifica, che lo ha reso più acuto, alcuni importanti pensatori si sono trovati a doverlo affrontare, in una o tutte le sue forme, al fine di trovarvi una soluzione. La soluzione prevede l'adozione di una concezione soggettiva del valore non morale. Per usare la definizione di Hobbes nel *Leviatano*:<sup>11</sup> è l'oggetto del desiderio che l'uomo chiama buono così come è l'oggetto della sua avversione che chiama cattivo, non l'inverso (non perché sia intrinsecamente buono o cattivo). Tale concezione soggettiva è in grado di alleviare le ansie metafisiche, epistemologiche e normative della moderna filosofia morale;<sup>12</sup> ma lascia intatto quello che ci riguarda. Il valore non morale ha trovato una collocazione all'interno della visione disincantata del mondo, ma il valore morale? È qui che interviene l'artificio del contratto (di Hobbes e di tutte le sue varianti successive).<sup>13</sup> Pur non esistendo valori morali

<sup>9</sup> Cf. PLATONE, *Repubblica*, Rizzoli, Milano 1981, libro II, 44-45.

<sup>10</sup> Cf. T. HOBBS, *Leviatano*, La Nuova Italia, Firenze 1987, c. XV, 139.

<sup>11</sup> *Ivi*, c. VI, 51; cf. anche B. SPINOZA, *Etica e Trattato teologico-politico: Etica*, TEA, Milano 1991, parte III, proposizione IX, scolio, 199.

<sup>12</sup> Essendo il desiderio e l'avversione stati mentali con una stretta relazione con l'azione, come si può facilmente comprendere, si stabilisce una relazione interna tra il giudizio di valore e la motivazione e l'azione.

<sup>13</sup> Sia da Hobbes, sia da Rawls e Gauthier, il contratto è concepito come *ipotetico*: lo stato di natura, la condizione premorale, la posizione originaria *non* sono fatti storici così come *non* lo è il contratto; le regole morali, i principi di giustizia, vengono giustificati razionalmente nella misura in cui si presentano come quelli su cui convergerebbero o avrebbero accettato individui razionali *se* avessero potuto sceglierli. Da qui la rilevanza

oggettivi (in natura, direbbe Hobbes), gli uomini possono convergere su regole condivise che hanno i medesimi contenuti e funzioni delle regole morali che si pretendeva basate su valori morali oggettivi. La cosa più importante è che sarebbero individui con fini differenti (essendo il valore non morale soggettivo, esso è pure relativo) a convergere sull'accettazione di regole che possiamo chiamare morali perché obbligano a tenere conto delle pretese degli altri.

Ora, non sfugge l'importanza teorica di un simile approccio: esso parte da premesse davvero deboli (nel senso che non implicano concezioni, teorie metafisiche, epistemologiche e normative controverse: di fatto presuppongono una concezione della razionalità solo strumentale,<sup>14</sup> che giudica i mezzi e non i fini degli individui, e sentimenti, negli uomini, se non di ostilità perlomeno di indifferenza reciproca); pertanto se l'artificio del contratto funzionasse davvero le conclusioni a cui giungerebbe sarebbero notevoli. In effetti ci troveremo di fronte a una proposta in grado di fondare in maniera non circolare l'etica (non circolare perché non presuppone ciò che dovrebbe invece dimostrare; anzi, si partirebbe da un contesto ostile, per così dire). Il contrattualismo di Rawls e Gauthier nasce in questo contesto storico-problematico; lo stesso dicasi per la proposta teorica di Parfit, anche se centrata sulla questione dell'identità personale (che però non prenderò in considerazione).<sup>15</sup> Concludo questa breve e sommaria introduzione richiamando un punto. Anche se queste proposte dovessero fallire, e questo è proprio il caso, comunque esse indirettamente porrebbero dei vincoli sulle alternative: qualsiasi alternativa per essere veramente accettabile dovrebbe essere in grado di risolvere tutti quei problemi che esse risolvono o sono in grado di trattare e non presupporre ciò che deve dimostrare o fondare.<sup>16</sup>

## 2. Rawls e la giustizia come equità

Menga rileva una difficoltà, segnalata nel § 24 di *Una teoria della giustizia*,<sup>17</sup> nel tentativo rawlsiano di estendere la teoria della giustizia

---

delle considerazioni sulla debolezza o meno delle premesse e sulla circolarità. Su questo argomento, nella tradizione del contrattualismo moderno, si possono leggere parole molto chiare in J.J. ROUSSEAU, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1996, 36-37.

<sup>14</sup> A volte per riferirmi a tale concezione della razionalità e alle sue elaborazioni uso l'espressione «teoria standard» o «concezione standard».

<sup>15</sup> Cf. D. PARFIT, *Ragioni e persone*, Il Saggiatore, Milano 1989, § 154, 574ss.

<sup>16</sup> Cf. a questo proposito MENGA, *Lo scandalo del futuro*, per esempio 99-101.

<sup>17</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1984. Le citazioni si riferiscono a questa edizione. Ho anche guardato il testo inglese dell'opera: *A Theory of*

come equità al problema degli obblighi nei confronti delle future generazioni. Il problema è il seguente.

Il velo di ignoranza stabilisce che gli individui impegnati nella sottoscrizione del contratto ignorino tutta una serie di fatti (*particolari*) che riguardano la società di cui faranno parte e loro stessi, compresa la generazione a cui appartengono. Si potrebbe pensare, quindi, che ciò sia sufficiente a giustificare la giustizia intergenerazionale. L'idea è che, ignorando questo fatto, degli individui autointeressati, nella posizione originaria, assumeranno un atteggiamento imparziale rispetto al tempo e al tasso di risparmio (nel contesto della giustizia come equità questa è la forma che assume la preoccupazione per le generazioni future). Rawls osserva, però, che ciò non è possibile a causa dell'assunzione della contemporaneità: gli individui nella posizione originaria sanno di essere contemporanei. Sapendo di essere tutti contemporanei potrebbero decidere di non stabilire nessun principio di risparmio e di non preoccuparsi delle generazioni future. Perciò, stando così le cose, se Rawls vuole fondare degli obblighi intergenerazionali deve trovare un'altra via. La soluzione viene trovata nel riferimento al secondo principio di giustizia (principio di differenza) che stabilisce, detto informalmente, che le ineguaglianze economiche e sociali sono accettabili a condizione che siano a vantaggio dei meno favoriti, *compatibilmente con il principio del giusto risparmio*, e connesse a posizioni aperte a tutti e a un mutamento dell'assunzione motivazionale (cioè nelle motivazioni degli attori che scelgono i principi nella posizione originaria).

La conclusione coerente con le premesse del contrattualismo rawlsiano, però, secondo Menga, sarebbe quella che «non conduce affatto alla giustificazione di un principio di risparmio per le generazioni future, ma rispetta piuttosto il principio di dominanza riconducibile alla logica della scelta razionale dettata dal cosiddetto dilemma del prigioniero».<sup>18</sup> Se tale conclusione *non* viene tratta e Rawls continua a perseguire il tentativo di estendere la giustizia come equità alle future generazioni, questo lo si deve a una «intuizione morale»<sup>19</sup> estrinseca ai principi della teoria. Sarebbe poi tale intuizione (estrinseca) a giustificare il cambiamento della assunzione motivazionale.

Mi sembra che l'obiezione di Menga tocchi un punto delicato della teoria della giustizia come equità che va al di là della questione dei rapporti intergenerazionali. È mia opinione, infatti, che la difficoltà evidenziata da Menga nel caso della giustizia intergenerazionale – posto

---

*Justice* (Revised Edition), The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA 1999.

<sup>18</sup> Cf. MENGA, *Lo scandalo del futuro*, 42.

<sup>19</sup> *Ivi*, 43.

che tale difficoltà vi sia effettivamente – sia secondaria rispetto all'altra, più profonda, che incombe sulla teoria di Rawls. Su questo argomento farò alcune considerazioni.

In diversi luoghi di *Una teoria della giustizia* Rawls chiarisce, come opportunamente rileva Menga, che la sua concezione della razionalità è quella della teoria sociale corrente<sup>20</sup> e che la teoria della giustizia è una parte – forse la più significativa aggiunge – della teoria della scelta razionale.<sup>21</sup> Gli attori rawlsiani sono razionali, e non necessariamente egoisti ma indifferenti l'uno nei confronti degli altri, nello stesso modo di un giocatore di scacchi o di un consumatore che compra al prezzo più basso.<sup>22</sup> Quello che dobbiamo verificare ora è se tale concezione della razionalità delle parti giustifica la conclusione che, secondo Menga, Rawls avrebbe dovuto trarre.

Per avere un quadro più preciso aggiungo alcuni elementi riguardanti il contesto in cui deve avvenire la scelta da parte degli attori e il modo in cui viene affrontato questo problema da Rawls. Il contesto è quello del velo di ignoranza delineato nel § 24. Il velo di ignoranza simula una situazione di incertezza e per questo la scelta dei principi di giustizia si configura come la soluzione di un problema di scelta razionale in condizioni di incertezza. Rawls pensa che individui razionali che ignorano tutta una serie di fatti particolari quali «il proprio posto nella società, la [...] posizione di classe o [lo] status sociale; [...] la [...] fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali, la [...] forza, [...] l'intelligenza e simili, [...] le circostanze specifiche della loro società»<sup>23</sup> convergerebbero nell'accettazione dei suoi due principi di giustizia.<sup>24</sup> In effetti, se si ignorano questi fatti, apparentemente è razionale per ciascuno accettarli entrambi. Un'attenzione particolare merita il principio di differenza, il secondo. Ignorando il mio status sociale, la distribuzione delle doti naturali ecc., l'accettazione di quest'ultimo mi garantirebbe rispetto a qualsiasi altro principio: se, per ipotesi, dovessi risultare poco dotato o non appartenere a una classe privilegiata, comunque

<sup>20</sup> Cf. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, § 25, 130.

<sup>21</sup> *Ivi*, §§ 3 e 4, 31-32.

<sup>22</sup> Cf. S. FREEMAN, «Introduction: J. Rawls. An overview», in *Id.* (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, 1.

<sup>23</sup> Cf. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, 125-126.

<sup>24</sup> La formulazione definitiva dei due principi è la seguente: 1) Ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti. 2) Le ineguaglianze economiche e sociali devono essere: a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio del giusto risparmio, e b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità. Per questa formulazione cf. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, 255.

potrei stare sicuro che quelle ineguaglianze sarebbero a vantaggio di tutti e soprattutto dei meno fortunati, compreso me (grazie per esempio a un sistema di tassazione progressiva). Ma l'accettazione dei due principi risponde davvero, come pure sostiene Rawls, e sembra accettare Menga, ai principi della teoria standard della scelta razionale?

La teoria standard della scelta razionale consiglierebbe di tenere conto dell'utilità attesa e della probabilità di occupare una determinata posizione sociale o di avere determinate doti naturali. Di questo nel ragionamento di Rawls non vi è traccia; anzi, egli esclude decisamente la possibilità e l'opportunità di effettuare calcoli sulle probabilità.<sup>25</sup> Egli argomenta pure la sua scelta, ma quello che è importante per i miei scopi è che, di fatto, essa si pone al di fuori della teoria sociale corrente e della teoria della scelta razionale. È noto infatti che Rawls applica la regola di *maximin* (*maximum minimorum*) per risolvere il suo problema di scelta. Supponiamo di dover scegliere tra le alternative 1 e 2 che possono produrre ricompense diverse in relazione alle situazioni A e B nel modo seguente (A e B possono essere due diverse posizioni sociali e le ricompense possono rappresentare l'utilità media che si potrebbe ottenere durante l'arco della vita di un individuo):

	A	B
1	-100	500 = 200
2	100	200 = 150

La teoria standard (la teoria bayesiana della scelta razionale in condizioni di incertezza) consiglierebbe l'alternativa 1 (che massimizza l'utilità attesa) calcolando l'utilità attesa in relazione alla probabilità (uguale, data l'incertezza) degli esiti:  $1[-100(0,5)+500(0,5)=200]$ ;  $2[100(0,5)+200(0,5)=150]$ .<sup>26</sup> Rawls, invece, come si è detto, per risolvere il problema della scelta dei principi di giustizia applica la regola del *maximin* che consiglia di concentrarsi sugli esiti negativi cercando di evitare il peggiore.<sup>27</sup> La scelta, quindi, applicando la regola di *maximin* cade sull'alternativa 2, il cui esito negativo (100) è migliore di quello dell'alternativa 1 (-100), ma che non è una scelta massimizzante evidentemente.<sup>28</sup>

Mi sembra che sia emerso un punto interessante: nonostante le dichiarazioni di Rawls sulla relazione sussistente tra teoria della giusti-

<sup>25</sup> *Ivi*, § 26, 139.

<sup>26</sup> Cf. FREEMAN (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, 16.

<sup>27</sup> Cf. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, §§ 26 e 27, 135 e 144.

<sup>28</sup> Rawls esclude i calcoli probabilistici adducendo la ragione che ciò che in questo caso si potrebbe perdere sarebbe molto più importante di quanto si potrebbe forse guadagnare facendo l'altra scelta.

zia e teoria della scelta razionale, è chiaro che essa non è poi così stretta come ci si potrebbe aspettare. Detto in altro modo: non mi sembra che Rawls abbia una concezione della razionalità che massimizza l'utilità (come appare evidente dal caso riportato sopra). Mi chiedo, pertanto, se, alla luce di quanto emerso, le considerazioni svolte da Menga sulle conclusioni che Rawls *avrebbe dovuto trarre*, dato l'impianto della sua teoria, siano accettabili. Si rammenti: la logica del principio di dominanza, la scelta razionale e, infine, il dilemma del prigioniero di cui egli parla;<sup>29</sup> incidentalmente, osservo che il principio di dominanza si applica nel contesto della razionalità strategica,<sup>30</sup> modellata per esempio dal dilemma del prigioniero, che *non* è quello del velo di ignoranza.<sup>31</sup>

In effetti una delle obiezioni più frequenti mossa alla teoria della giustizia come equità è quella di *non* mantenere quanto promesso, cioè di colmare la distanza che c'è tra l'agire razionale e quello morale,<sup>32</sup> perché, nonostante le dichiarazioni contrarie, la concezione della razionalità di *Una teoria della giustizia* appare diversa da quella standard (massimizzante) e, quindi, *moralmente connotata* (appare qui lo spettro della circolarità: si assume ciò che si dovrebbe invece dimostrare). Senza i vincoli introdotti, esclusione della probabilità, regola del *maximin*, Rawls non

<sup>29</sup> Cf. MENGA, *Lo scandalo del futuro*, 42.

<sup>30</sup> Cf. T. MAGRI, *Contratto e convenzione*, Feltrinelli, Milano 1994, 26. Cf. anche la caratterizzazione della razionalità parametrica e di quella strategica in D. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, Clarendon Press, Oxford 1986, cc. II e III.

<sup>31</sup> Quando Menga afferma che la conclusione coerente con le premesse del contrattualismo rawlsiano non consentirebbe la fondazione della giustizia intergenerazionale potrebbe intendere due cose: a) che sulla base degli assunti *dichiarati* da Rawls, cioè che la teoria della giustizia è parte di quella della scelta razionale e della teoria sociale standard, non sarebbe possibile fondare la giustizia intergenerazionale; b) che sulla base degli assunti *effettivamente utilizzati* nella teoria, cioè la regola di *maximin*, non sarebbe possibile fondare la giustizia intergenerazionale. Se intende a), allora Rawls ha *innanzitutto* un problema più generale di quello riguardante la giustizia intergenerazionale che è quello di fondare gli obblighi di giustizia in quanto tali (persino tra contemporanei) perché la teoria della decisione razionale non collima con essi; la mia posizione in parte fa propria questa linea argomentativa e Menga dovrebbe convenire con me. Ma la concezione della razionalità di Rawls *non* è quella massimizzante della teoria della scelta razionale. Se intende b), allora, Rawls ha *sempre e innanzitutto* il problema di fondare l'etica in quanto tale (persino tra contemporanei), ma per una ragione differente: perché si è allontanato dalla teoria standard della decisione razionale rendendo circolare la fondazione. In questo secondo caso, però, il problema della fondazione della giustizia intergenerazionale viene depotenziato, per così dire, perché ci si muove all'interno di un contesto morale. Questa è l'altra linea argomentativa da me sviluppata nel testo. Considerazioni analoghe valgono anche per Gauthier, se si prende per buona la sua proposta di revisione della concezione della razionalità e la sua fondazione dell'etica tra contemporanei.

<sup>32</sup> Cf. per esempio, a questo proposito, il testo di GAUTHIER, *Morals by Agreement*, 4.

può giustificare gli obblighi di giustizia nemmeno tra contemporanei! Ma la fondazione degli obblighi di giustizia, ovviamente, viene ottenuta a caro prezzo rendendo circolare la teoria. Il problema della giustizia intergenerazionale, sempre che tale problema sussista, quindi, stando alla mia lettura, sarebbe secondario rispetto a quello fondazionale, più profondo, che grava sulla teoria di Rawls. Tra l'altro, il punto da me sollevato riguardante la concezione della razionalità viene riconosciuto dallo stesso Rawls che in *Il costruttivismo kantiano nella teoria morale*<sup>33</sup> e poi in *Liberalismo politico*<sup>34</sup> chiarisce le categorie del «ragionevole» (la sua concezione della razionalità moralmente connotata) e del «razionale» (la concezione standard della razionalità) e i loro rapporti reciproci all'interno della sua posizione, precisando, tra l'altro, le ambizioni e la portata della sua teoria (che viene limitata all'ambito politico).

Ora, mi rendo conto di *non* aver dimostrato che Rawls riesce a fondare la giustizia intergenerazionale ma, perlomeno, ho mostrato che il contesto della giustizia come equità *non* è ostile, *per la prima serie di ragioni che Menga adduce*, a un simile tentativo. Se vi è un problema fondazionale, questo riguarda in primo luogo gli obblighi di giustizia nei confronti dei contemporanei e solo in maniera subordinata la giustizia intergenerazionale. Certo, bisogna verificare se il modo in cui viene articolata l'estensione della giustizia come equità alle generazioni future sia accettabile metodologicamente e logicamente, e questo ci porta a discutere la questione dell'intuizione morale e del ruolo che essa svolgerebbe (la seconda serie di ragioni su cui si basa la critica di Menga). Anche in questo caso mi limiterò a fare poche considerazioni.

Stando a quanto emerso, l'intuizione morale, per usare il gergo di Menga, non appare più un fattore del tutto estrinseco alla giustizia come equità, tuttavia voglio concentrarmi su un altro aspetto che può essere formulato nel modo seguente: è metodologicamente corretto il riferimento alle intuizioni morali all'interno della teoria della giustizia come equità? La risposta non può che essere affermativa. La costruzione della teoria della giustizia si basa sul metodo dell'*equilibrio riflessivo*,<sup>35</sup> cioè la formulazione di principi che spiegano e giustificano i nostri giudizi morali ponderati (non condizionati da parzialità) in materia di giustizia distributiva. L'idea è quella di un progressivo e continuo – il carattere socratico, dice Rawls in *Una teoria della giustizia*, della teoria morale – processo di aggiustamento reciproco tra giudizi ponderati e principi alla luce del confronto tra concezioni morali alternative e fatti gene-

---

<sup>33</sup> In J. RAWLS, *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

<sup>34</sup> *Id.*, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

<sup>35</sup> *Cf. Id.*, *Una teoria della giustizia*, 56ss.

rali riguardanti la psicologia umana, la società e la razionalità. Rawls, in alcuni luoghi di *Una teoria della giustizia*, afferma che lo scopo del metodo è proprio quello di rendere esplicite e dare rigore a quelle che Menga chiamerebbe le nostre «intuizioni morali»; da questo punto di vista la teoria della giustizia come equità viene concepita come una vera e propria esplorazione del nostro comune senso di giustizia (o senso morale).

Passiamo ora alla questione più delicata, quella logica: l'assunzione motivazionale introdotta da Rawls rende la fondazione degli obblighi di giustizia intergenerazionale circolare? Menga la considera *ad hoc*, citando Brian Barry,<sup>36</sup> niente affatto «naturale»<sup>37</sup> ed estrinseca. Se capisco bene, ciò significa che introducendola si rende circolare la fondazione. Mi spiego: poiché l'intento sarebbe quello di derivare conclusioni morali da premesse non morali, l'introduzione dell'assunzione motivazionale (la cura per i propri discendenti) introdurrebbe surrettiziamente un fattore morale al solo scopo di fondare gli obblighi intergenerazionali.

Ora, come si è visto prima, il problema della circolarità si profila già a un altro livello: quello della concezione rawlsiana della razionalità che appare moralmente connotata. Dal mio punto di vista, quanto emerso è già sufficiente a minare il progetto. Tuttavia, facendo astrazione da quello che si è detto, ci si può chiedere se vi sia una minaccia di circolarità *specificata* in relazione alla giustizia intergenerazionale. Non sarei così sicuro. L'assunzione motivazionale viene introdotta nel § 22 di *Una teoria della giustizia* dedicato alle circostanze di giustizia. Queste possono essere sia oggettive come la coesistenza insieme in un definito territorio geografico, la comparabilità delle doti fisiche e mentali, la condizione di moderata scarsità ecc., sia soggettive come la diversità dei piani di vita degli individui e la motivazione a prendersi cura dei propri discendenti; esse rendono la cooperazione «possibile e necessaria». Tra l'altro, Rawls si pone esplicitamente il problema della circolarità allorché introduce l'assunzione motivazionale ed esclude che vi sia. Si tratta della cura per i *propri* discendenti e non di un sentimento di benevolenza universale, o qualcosa di simile, che – questo sì – sarebbe un fattore morale introdotto *ad hoc*. Essa, infatti, sembra coerente con l'indifferenza reciproca degli individui. Le circostanze di giustizia, come già detto, sono ulteriori condizioni che rendono la cooperazione

---

<sup>36</sup> In *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1989, 189ss, B. BARRY, a proposito dell'assunzione motivazionale scrive che la sua introduzione *potrebbe* essere interamente *ad hoc*. Mi sembra, però, che tale eventualità venga esclusa nella discussione che segue.

<sup>37</sup> Cf. MENGA, *Lo scandalo del futuro*, 45.

«possibile e necessaria» compresa la naturale assunzione motivazionale. Così come sono gli uomini (la loro psicologia e natura) mostrano una preoccupazione per i propri immediati discendenti. Non è un caso che il primo filosofo citato nel § 22 sia proprio Hume.

Per essere espliciti: *se* si accetta la fondazione della giustizia come equità nel caso dei contemporanei, il problema della fondazione della giustizia intergenerazionale non appare, come del resto si è visto, del tutto intrattabile e incoerente, anche perché, dopo tutto, ci si muove già all'interno di un contesto morale. Il vero punto dolente della teoria etica di Rawls (il vero problema fondazionale), a mio parere, è la circolarità e il progressivo allontanamento dalla concezione standard della razionalità.

### 3. Gauthier: razionalità, cooperazione e moralità

Mi sembra che le critiche che Menga muove alla teoria di Gauthier ricalchino, a parte le differenze tra le due posizioni, quelle sollevate nei confronti della giustizia come equità di Rawls. Sebbene gli assunti di base del contrattualismo di Gauthier non siano in grado di giustificare gli obblighi di giustizia intergenerazionale, egli, basandosi su quelle che Menga chiamerebbe «intuizioni morali» estranee alla teoria, cerca, implausibilmente, di colmare la lacuna. Ora, nel caso di Gauthier, la manovra sarebbe del tutto inaccettabile poiché egli intende rimanere fedele alla teoria della razionalità, in senso stretto, anche se questa dovesse richiedere una revisione più o meno radicale della moralità convenzionale.

L'idea di partenza di *Morals by Agreement* è che i principi morali sono «gli oggetti di un accordo pienamente volontario *ex ante* tra persone razionali». <sup>38</sup> In altri termini, degli individui pienamente razionali (nell'accezione della razionalità massimizzante), date le strutture che presenta l'interazione strategica tra di loro, concorderebbero nell'accettazione di principi morali la cui funzione è quella di limitare le loro pretese e di obbligarli a tenere conto di quelle degli altri. Il contesto premorale (lo stato di natura hobbesiano) da cui gli individui decidono poi di uscire mediante l'accordo, il contratto, viene modellato sulla teoria dei giochi. <sup>39</sup> Il problema che sorge, e che Gauthier affronta espli-

---

<sup>38</sup> Cf. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, 9.

<sup>39</sup> Cf. ID., *The Logic of Leviathan*, Clarendon Press, Oxford 1969; ID., *Morals by Agreement*; sullo stesso argomento il già citato MAGRI, *Contratto e convenzione* e, infine, sulla teoria dei giochi G. COSTA - P.A. MORI, *Introduzione alla teoria dei giochi*, Il Mulino,

citamente utilizzando il gioco del dilemma del prigioniero, è duplice e riguarda la scelta di sottoscrivere il patto e poi quella di attenersi ad esso (*compliance*).

La situazione a cui si fa riferimento è la seguente. A e B hanno commesso un crimine. Alcune prove decisive per condannarli non sono ammissibili in tribunale, perciò il Procuratore Distrettuale per risolvere il caso li trattiene accusandoli di un reato minore fiducioso di poter raccogliere elementi a loro carico. A tal fine evita che i due possano comunicare e, quindi, accordarsi e controllarsi e a ognuno, separatamente, fa la sua proposta. Propone a ognuno di confessare promettendo che, se l'altro non confessa, farà in modo di far ricadere l'intera responsabilità sull'altro, ottenendo una condanna a un anno per chi confessa e a dieci per chi non confessa. Se entrambi non confessano, saranno condannati a due anni. Se entrambi confessano, dice il Procuratore, essendo il crimine grave, saranno condannati a cinque anni.<sup>40</sup> Questa situazione può essere rappresentata per mezzo di una matrice in questo modo:

		B	
		C	Non C
A	C	5,5	1,10
	Non C	10,1	2,2

C=Confessa; Non C= Non Confessa

La matrice esplicita in maniera efficace quelle «strutture dell'interazione» a cui fa riferimento Gauthier. La situazione *collettivamente* più vantaggiosa è rappresentata dalla riga in basso a destra in cui entrambi non confessano e vengono condannati a due anni. È evidente, però, che quella situazione non rappresenta un esito possibile perché se A, che è un massimizzatore, ha ragione di credere che B non confesserà, per lui sarà più vantaggioso confessare perché in tal caso si troverà nella situazione rappresentata nella riga in alto a destra (1, 10). Ma il medesimo ragionamento viene effettuato da B, che è anch'egli un massimizzatore – è questo il tratto distintivo dell'interazione strategica, l'interdipendenza delle scelte – il quale aspira a trovarsi nella situazione della riga in basso a sinistra (10, 1). Ragionando entrambi nel modo

Bologna 1994; D. KREPS, *Teoria dei giochi e modelli economici*, Il Mulino, Bologna 1992; R. AXELROD, *Giochi di reciprocità. L'insorgenza della cooperazione*, Feltrinelli, Milano 1985.

<sup>40</sup> Sul dilemma del prigioniero cf. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, 79ss.

descritto e confessando, finiranno nella situazione della riga in alto a sinistra che rappresenta l'esito collettivamente peggiore. La situazione ideale (2, 2), è esclusa dalla situazione immaginata perché i due non possono comunicare e controllarsi reciprocamente, è fuori dalla loro portata.

Il dilemma del prigioniero viene utilizzato per modellare la situazione in cui si trovano dei massimizzatori prima di dare vita alla società e accettare le regole morali che limitano le loro azioni. Sebbene per ciascuno sia meglio convergere con gli altri sull'esito che fa sì che tutti godano dei vantaggi della cooperazione (sottoscrivere il contratto), l'esito (2, 2), questo non è alla loro portata<sup>41</sup> perché per tutti sarebbe ancora meglio godere dei vantaggi della cooperazione e, contemporaneamente, di quelli derivanti dalla mancata limitazione della loro condotta, la situazione rappresentata dalle righe in basso a sinistra (1, 10) e in alto a destra (10, 1) (è il problema della *compliance*). Tale comportamento, nella letteratura sulla teoria dei giochi, viene chiamato *free riding*.<sup>42</sup> Ora, poiché nessun individuo pienamente razionale vorrebbe trovarsi nella situazione appena descritta, cioè farsi sfruttare dagli altri, l'esito certo è quello collettivamente peggiore. Se fosse possibile portare dei massimizzatori a convergere sull'esito collettivamente più vantaggioso, si riuscirebbe a trovare una risposta efficace alla sfida dello scetticismo morale e mostrare che non vi è nessuno iato tra razionalità e moralità. *Morals by Agreement* si propone esplicitamente questo obiettivo.

Il punto è che come Rawls si è dovuto allontanare dalla concezione standard della razionalità così deve fare Gauthier. Per poter realizzare il suo programma è costretto a reinterpretare la concezione massimizzante della razionalità abbandonando anch'egli quella non controversa (debole). La soluzione individuata da Gauthier è la *maximization constrained*, la *massimizzazione vincolata*.

La massimizzazione vincolata di Gauthier consiglia, a differenza della *massimizzazione diretta* (*straightforward maximization*), di concentrare l'attenzione *non sulle singole scelte* – situazione illustrata dalla matrice del gioco del dilemma del prigioniero – ma sulle *disposizioni*. Gli attori scelgono le loro disposizioni ad agire, le tendenze ad agire in certi modi nelle circostanze opportune (le disposizioni sono potenzia-

---

<sup>41</sup> In questo contesto viene applicato il concetto di dominanza, quando si esclude una strategia (detta dominata), o anche più strategie, e si determinano quelle dominanti.

<sup>42</sup> L'espressione fa riferimento a chi usufruisce di un mezzo, o bene pubblico, senza pagare il biglietto o sostenerne il costo.

lità, per così dire).<sup>43</sup> Una singola scelta, così, è razionale per Gauthier, nella misura in cui è l'espressione di una disposizione ad agire in un modo che *complessivamente* massimizza l'utilità. Una formulazione equivalente è la seguente: l'attore che adotta la massimizzazione vincolata agisce razionalmente nella misura in cui adotta la disposizione a cooperare, cioè la tendenza a valutare (e agire sulla base di) l'utilità che deriva non dai singoli atti, bensì da un piano generale di azione (la situazione ideale a cui ho fatto riferimento discutendo il dilemma del prigioniero in cui tutti collaborano massimizzando l'utilità di ciascuno). Ora, un massimizzatore diretto potrebbe ragionare in questo modo: per me è più razionale  *fingere*  di adottare la disposizione a cooperare al fine poi di godere dei vantaggi della cooperazione senza sostenerne i costi (la limitazione del proprio comportamento), il comportamento del  *free rider* . Gauthier è consapevole di questo, perciò, in una simile eventualità, la massimizzazione vincolata consiglia di rinunciare a adottare la disposizione cooperativa e agire da massimizzatore diretto. In altri termini, la massimizzazione vincolata prescrive l'adozione della disposizione cooperativa  *purché*  lo facciano anche gli altri; altrimenti prescrive il comportamento da massimizzatore diretto.

Per evitare il rischio della dissimulazione, che è ora l'altra forma che assume la sfida dello scettico morale, Gauthier introduce una ulteriore assunzione: quella della  *translucency*  («traslucenza», traslucidità in italiano) degli attori, considerata più realistica rispetto alla trasparenza. Si tratta, infatti, di una condizione diversa da quest'ultima. Gauthier assume che gli attori si trovino tutti in una condizione intermedia tra la trasparenza delle proprie intenzioni, propensioni e calcoli, che renderebbe manifeste le intenzioni dei  *free riders*  e quindi esclusi dalla cooperazione, e l'opacità completa, che renderebbe impossibile leggere il comportamento altrui e prendere le opportune contromisure. La  *translucency*  degli attori consente di raccogliere i dati rilevanti per effettuare calcoli probabilistici sulla tendenza a dissimulare degli altri in modo tale da effettuare la scelta della disposizione giusta (non in senso morale, semplicemente quella più vantaggiosa strategicamente).

È evidente che senza la reinterpretazione della massimizzazione e l'introduzione della  *translucency*  la fondazione dell'etica di Gauthier non potrebbe riuscire. Ma sono proprio questi due pilastri che hanno sollevato alcune delle obiezioni più forti e che di fatto ne minano la riuscita.<sup>44</sup> Gauthier, a differenza di Rawls, per quanto mi consta, non ha mai

<sup>43</sup> Sulle disposizioni cf. N. GOODMAN, *Fatti, ipotesi e previsioni*, Laterza, Roma-Bari 1985, 48ss.

<sup>44</sup> Cf. in particolare G. SAYRE-MCCORD, «Deception and reasons to be moral», e D. COPP, «Contractarianism and moral skepticism», entrambi in VALLENTYNE (a cura

ammesso il punto; ma i dubbi sulla riuscita del progetto restano. Perché la razionalità di un atto dovrebbe dipendere da quella di una disposizione? In un caso singolo, come il gioco del dilemma del prigioniero (non ripetuto) che abbiamo discusso, perché mai dovrebbe essere irrazionale effettuare la scelta dominante? Si noti che il problema è particolarmente acuto perché si tratta di sottoscrivere, e rispettare, il contratto originario (ipotetico) che dovrebbe portare fuori dallo stato premorale o stato di natura (in termini hobbesiani).<sup>45</sup> Non solo, ma chiaramente collegato: la combinazione tra l'idea che si debbano scegliere le disposizioni e l'introduzione della *translucency* può avere conseguenze del tutto irrazionali.

Parfit richiama l'attenzione su questo punto: avere le disposizioni ad attuare le proprie minacce e ignorare quelle fatte da altri è sicuramente razionale. Tuttavia, sarebbe meglio mostrare di avere tali disposizioni, ma rimanere prudenti e valutare caso per caso se sia o meno nel proprio interesse agire sulla base di esse; questo, però, è escluso dalla *translucency*. E questo può avere conseguenze fatali come nel caso dei due abitanti di un'isola deserta ipotizzato da Parfit nella storia della *Tua minaccia fatale*: su un'isola ci stanno due individui «traslucenti» e con le disposizioni a ignorare le minacce altrui e attuare le proprie; per loro è stato razionale acquisirle perché uno cercava di rendere schiavo l'altro minacciando di far esplodere una bomba; sbadatamente uno minaccia l'altro di far esplodere la bomba se non gli viene consegnata una noce di cocco. Avendo entrambi le medesime disposizioni, l'esito sarà fatale. Ciò prova che quand'anche fosse razionale scegliere di avere certe disposizioni, non sarebbe razionale agire sempre sulla base di esse.<sup>46</sup>

Aggiungo un altro elemento, peraltro sollevato dallo stesso Menga, a proposito della *clausola lockiana* (*lockean proviso*). La clausola, che viene formulata da Locke nella sua teoria della proprietà (appropriazione originaria nello stato di natura), stabilisce, in maniera sintetica, che un individuo acquisisce titolo esclusivo a ciò con cui unisce il proprio lavoro purché «abbastanza e altrettanto buono» venga lasciato

---

di), *Contractarianism and Rational Choice*, rispettivamente alle pp. 181 e 196; D. PARFIT, «Bombs and Coconuts, or Rational Irrationality», in C.W. MORRIS – A. RIPSTEIN (a cura di), *Practical Rationality and Preference. Essays for David Gauthier*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 81.

<sup>45</sup> Si osservi che il problema rimarrebbe anche nell'ipotesi, improbabile nel contesto del contratto in questione, di un gioco del dilemma del prigioniero ripetuto. A causa dell'interdipendenza delle scelte e della specularità del ragionamento effettuato dalle parti e basata sull'assunzione della comune razionalità, la cosiddetta «induzione all'indietro» ci riporterebbe alla situazione iniziale. Su questi argomenti si vedano i testi sulla teoria dei giochi citati alla nota 39.

<sup>46</sup> Cf. PARFIT, «Bombs and Coconuts, or Rational Irrationality», 82ss.

agli altri. La ragione per cui Gauthier la introduce è connessa al fatto che le condizioni in cui viene sottoscritto il contratto non devono essere coercitive e tutti gli attori devono essere sullo stesso piano, un modo per incorporare nella teoria l'idea di imparzialità, che è un fattore richiesto anche dalla teoria del contratto economico oltre che morale. Menga critica, citando Vallentyne,<sup>47</sup> l'introduzione della clausola lockiana perché sembrerebbe una assunzione morale surrettizia che avrebbe come effetto quello di rendere circolare la fondazione della giustizia intergenerazionale. Lo stesso Vallentyne, comunque, afferma che lo status (morale/razionale) della clausola è controverso e, fortunatamente, non dobbiamo stabilirlo in questa sede. Osservo solo che, dato il contesto dell'analisi di Vallentyne e dell'introduzione della clausola lockiana, sembra che il problema non riguardi specificamente la giustizia intergenerazionale, ma *in primo luogo* la moralità in quanto tale, l'istituzione stessa delle regole morali, che è la tesi che cerco di difendere.

Come nel caso di Rawls, anche qui, dal mio punto di vista, ciò è sufficiente a minare il progetto di Gauthier. Ma se si considera plausibile la massimizzazione vincolata proposta da Gauthier, il contesto teorico generale non appare affatto *ostile* alla giustizia intergenerazionale (così come alle regole morali *tout court*). Non sembra esservi una ragione di principio che escluda l'estensione della teoria, *prima facie* razionale e morale, alle generazioni future. Si tratta, a mio parere, di una questione secondaria. Il vero problema è il primo: la fondazione, risultata circolare, della moralità in quanto tale e la risposta, per così dire, alla sfida dello scetticismo morale. Passiamo ora a verificare se l'estensione della teoria di *Morals by Agreement*, sia o meno coerente o plausibile.

Gauthier riconosce esplicitamente la difficoltà di estendere la sua teoria alla giustizia intergenerazionale a causa dell'assenza di reciprocità con le future generazioni.<sup>48</sup> Egli, tra l'altro, sostiene che se la ragione pratica escludesse qualsiasi obbligo nei confronti di queste, dovremmo accettare tale esito. Si potrebbe dire che la teoria morale (e razionale se *Morals by Agreement* riuscisse nel suo intento) abbia una funzione «riformatrice» rispetto alle intuizioni dell'etica convenzionale. Sebbene, però, egli ammetta l'esistenza di una difficoltà con la giustizia intergenerazionale – evidenziando, inoltre, che è molto più profonda per una teoria «hobbista» (l'espressione è di Locke) come la sua perché tocca, potenzialmente, anche molti altri doveri<sup>49</sup> (Gauthier in questo contesto cita ancora Locke) – pure riconosce come la preoccupazione nei confronti

---

<sup>47</sup> P. VALLENTYNE, «Gauthier on Rationality and Morality», in *Eidos* V(1986)1, in particolare gli ultimi due capoversi del paragrafo 3 del saggio.

<sup>48</sup> Cf. GAUTHIER, *Morals by Agreement*, 298.

<sup>49</sup> *Ivi*, 268.

delle future generazioni possa derivare da alcuni fatti e, in definitiva, da una esigenza realistica che si possono conciliare con gli assunti della sua teoria senza tradirli.

Gauthier, infatti, afferma che se la ragione pratica e una concezione «hobbista» impediscono la fondazione degli obblighi intergenerazionali, allora bisogna guardare a una base affettiva e, almeno in prima battuta, alla rinuncia all'indifferenza reciproca (*mutual unconcern*) per sostenerli.<sup>50</sup> La base affettiva è costituita dal fatto motivazionale che le persone hanno un interesse *almeno* per i propri discendenti immediati.<sup>51</sup> Ciò lo porta a concepire le comunità umane come realtà che durano nel tempo in cui individui appartenenti a diverse generazioni convivono (in cui diverse generazioni si sovrappongono o si intersecano); la società viene concepita alla maniera di E. Burke (esplicitamente citato) come fondata su un contratto tra le generazioni passate, presenti e future.<sup>52</sup> Ora, però, ammettere che vi sia un interesse per i propri discendenti sembra confliggere con la tesi dell'indifferenza reciproca che è uno dei punti fondanti di una teoria hobbista (e più in generale individualista nella teoria morale e politica).

Anche se questa ammissione comporta una correzione della teoria, secondo Gauthier, essa non è tale da stravolgerne l'impianto generale (hobbista) perché si può conservare, opportunamente intesa, l'assunzione individualistica (*mutual unconcern*).

Vi è un fatto che può aiutare Gauthier in questo contesto. Il fatto in cui l'intreccio, per così dire, tra assunzione individualistica e fatto motivazionale emerge con particolare evidenza è costituito dal trasferimento dei diritti di proprietà. Se assumiamo la tesi radicalmente individualistica dell'indifferenza reciproca, le persone dovrebbero mostrare un interesse per le proprie sostanze, diritti (sia su di esse sia altri) e privilegi limitato al tempo della loro vita. *Come* saranno distribuite e trasmesse dopo la loro morte tali cose *e a chi* non li riguarda. Se così fosse però non avrebbe senso l'istituto del legato e dell'eredità. Si potrebbe immaginare una società in cui alla morte di una persona i suoi beni siano soggetti a un processo di appropriazione originario da parte degli altri componenti; ma, come si può facilmente prevedere, questo potrebbe turbare l'ordine sociale.

Se guardiamo alle cose da una prospettiva più realistica, osserva Gauthier, ci rendiamo conto che le cose funzionano in maniera diversa. Le persone, infatti, non hanno un interesse limitato nel tempo per i

---

<sup>50</sup> *Ivi*, 298.

<sup>51</sup> *Ivi*, 299.

<sup>52</sup> *Ivi*.

propri beni, diritti e privilegi; ma mostrano di volerli condividere con mogli e prole. Ed è questo che dà senso all'istituto del legato e dell'eredità. Dobbiamo concludere che ciò contraddice completamente la tesi dell'indifferenza reciproca? Gauthier pensa di no. Da una parte le persone mostrano di voler condividere i propri beni, diritti e privilegi solo con alcuni e non con chiunque; dall'altra non vi è interferenza in tali rapporti da parte di terzi. Se ciò è plausibile, come pare, allora l'idea burkiana della società fondata su un contratto tra diverse generazioni e il carattere hobbista, individualista, appaiono conciliabili e la teoria, tutto sommato, accettabile.



*Il contributo discute, nell'ambito della filosofia morale analitica, alcune critiche alla fondazione contrattualista della giustizia tra le generazioni, evidenziando che il vero punto debole delle proposte di Rawls e Gauthier è ben più profondo e riguarda la loro incapacità di fondare l'etica in quanto tale. La tesi sostenuta è che se si accetta la fondazione contrattualista dell'etica in quanto tale (tra contemporanei), il problema della giustizia intergenerazionale viene depotenziato o scompare completamente perché il contesto generale è già morale. Il testo cerca di mostrare che, al di là degli indubbi meriti (ontologici, epistemologici e normativi) dell'approccio contrattualista nell'affrontare la crisi fondazionale dell'etica, esso fallisce a causa delle concezioni della razionalità pratica su cui si basa, che rendono circolare la teoria.*



*The paper discusses, within the scope of analytical moral philosophy, some criticisms of the contractarian foundation of justice between generations by highlighting that the real weakness of Rawls' and Gauthier's proposals is much deeper and concerns their inability to found the ethics as such. The thesis is that, if you accept the contractarian foundation of ethics as such (among contemporaries), the problem of justice between generations is weakened or disappears altogether because the general context is already moral. The text tries to show that, beyond the undoubted (ontological, epistemological and normative) merits of contractarian approach in dealing with the foundational crisis of morality, it fails because of the conceptions of practical rationality on which it is based that make the theory fall into a vicious circle.*

NICHILISMO – CONTRATTUALISMO – TEORIA DELLA GIUSTIZIA –  
RAZIONALITÀ PRATICA – TEORIA DEI GIOCHI