

Francesco Viola (\*\*)

Sembra che oggi *non possiamo non dirci liberali* e proprio per questo non sappiamo più bene che cosa il liberalismo sia. È evidente che l'ampia diffusione degli ideali liberali ha messo in crisi l'identità stessa del liberalismo. La critica comunitarista ha avuto l'effetto indubitabile di spingere il liberalismo al di fuori di se stesso, sollecitandolo a dare risposte a problemi che non appartenevano alla sua tradizione di pensiero. Non so se il comunitarismo avesse torto o ragione quando ha denunciato la mancanza di neutralità del liberalismo, ma sicuramente oggi quell'accusa ha prodotto quest'effetto. Perché mai il liberalismo dovrebbe farsi carico di tutte le principali istanze etiche che provengono dalla cultura contemporanea? Perché non si accontenta di restare confinato nell'ambito politico-istituzionale e vuole formulare una sua concezione della vita buona?

Non vedo che due ragioni principali. La prima è dettata dalla natura stessa della vita politica, che non riguarda soltanto le procedure istituzionali per una coesistenza pacifica in un regime di pluralismo. Il costituzionalismo ha messo in luce la necessità di valori comuni, dotati di forza normativa superiore e riguardanti inevitabilmente alcuni aspetti irrinunciabili, per quanto elastici, della vita buona. La seconda ragione è legata ai caratteri della cultura contemporanea in regime di post-modernità. Qui non c'è soltanto il *fatto* del pluralismo, ma anche quello del superamento delle dicotomie tipiche della modernità. Il liberalismo politico apparteneva ad una di queste, una delle più importanti, cioè alla separazione tra politica, diritto e morale. Bisogna vedere se l'annullamento delle separazioni possa far sopravvivere il liberalismo che è nato in regime di separazione.

In quest'orizzonte problematico s'inscrivono anche i due recenti saggi di Dworkin e Maffettone (1). Entrambi si rendono conto dell'impossibilità di eliminare il problema etico della vita buona dalla riflessione politica ed entrambi sono fautori del superamento della separazione tra etica e politica. Dworkin in modo più circoscritto affronta il tema dei rapporti tra liberalismo politico e liberalismo etico, mentre Maffettone va alla ricerca di una concezione filosofica generale del liberalismo come fatto culturale.

Quest'ultima prospettiva è sicuramente quella più ambiziosa, perché vuole cogliere le radici ultime di questa convergenza tra il liberalismo politico e le nostre credenze più profonde sull'arredo del mondo. Sembra che la diffusione del liberalismo al di là delle culture occidentali, che ne sono state la

(\*) Versione modificata dell'articolo con lo stesso titolo pubblicato in *Filosofia e Questioni pubbliche*, 2, 1996, 2, pp. 117-125.

(\*\*) Ordinario di Filosofia del diritto all'Università di Palermo.

(1) R. Dworkin e S. Maffettone, *I fondamenti del liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1996.

culla, solleciti una filosofia della cultura più attenta alla dimensione ontologica. Con ciò s'intende riferirsi al consolidamento progressivo di credenze sulla configurazione del mondo umano e dell'ambiente di vita. Questa *Weltanschauung* è ben più di una cultura ed aspira ad assumere una dimensione epocale nella misura in cui le varie costellazioni storiche di valori confluiscono verso un'unitaria interpretazione dei beni fondamentali della vita umana. Maffettone parla di «metafisica pubblica», che è una sorta di ontologia culturale delle nostre credenze dominanti. La sua tesi è che il noi «profondo e duraturo» che alberga in ognuno ci spinge verso l'individualismo liberale.

La cosa curiosa è che qui Maffettone usa una teoria tipicamente comunitarista per avvalorare il carattere epocale del liberalismo. Proprio in questo senso, che è poi quello hegeliano, Charles Taylor ha parlato di «ontologia morale» e Alasdair MacIntyre s'è riferito ai «beni interni» che danno sostanza alle nostre pratiche di vita. Mi sorge il dubbio se si possa considerare liberale una filosofia che fonda l'individualismo su un noi, trascendentale o culturale che sia. Sembra che l'individualismo liberale abbia bisogno di una filosofia comunitaria come fondamento. Oppure ne ha bisogno il liberalismo welfarista di Maffettone? Mi chiedo se non sia internamente contraddittorio fondare l'individualismo sul noi collettivo e se non sia una sconfitta per il liberalismo quello di affermarsi facendo leva sull'omologazione comunitaria. Tuttavia mi rendo conto delle difficoltà di elaborare una filosofia della cultura, partendo da premesse rigorosamente individualistiche. Sembra che nella misura in cui gli ideali e i valori liberali si espandono vengano alla luce anche i limiti della filosofia liberale come interpretazione del mondo.

A parte questa impegnativa incursione filosofica, per il resto le tesi di Dworkin e Maffettone nella sostanza convergono, con la differenza di un più accentuato *welfarismo* del secondo e di una diversa valutazione del pensiero di Rawls.

Concentrerò ora le mie osservazioni sui rapporti tra etica e politica, che costituiscono il mio interesse principale di studioso di filosofia del diritto, e, quindi, prevalentemente sulle tesi di Dworkin.

## 1. Liberalismo etico e liberalismo politico

Una delle tesi più diffuse della riflessione etico-politica dei nostri giorni è quella della separazione tra il giusto e il buono, tra la politica e l'etica. Il giusto deve essere imparziale e oggettivo nel senso che deve essere neutrale nei confronti delle particolari concezioni della vita buona, mentre il bene è soggettivo, cioè è legato alle scelte e alle preferenze personali. Nell'impossibilità di mettersi d'accordo sul bene cerchiamo di concordare sulla giustizia per poter convivere all'interno della stessa società politica. Ovviamente anche sul giusto c'è ampio dibattito, che però si presume che possa essere risolto razionalmente. Il liberalismo politico è una concezione del giusto che si fonda secondo Dworkin in un particolar modo di applicare l'eguaglianza nella giustizia distributiva.

Questo modo d'intendere i rapporti tra politica ed etica ha tagliato fuori dalla problematica liberale ogni riflessione sulla vita buona, rendendo di fatto il liberalismo poco attraente per la propria vita personale. Dworkin inten-

de reagire a questa situazione e vuole dimostrare una corrispondenza e un collegamento tra il problema della giustizia e quello della vita buona, andando alla ricerca delle radici etiche del liberalismo politico. Questo tentativo di oltrepassare le divisioni e le separazioni della vita pratica è lodevole, ma ha degli inconvenienti.

Vorrei distinguere questi inconvenienti in due categorie: inconvenienti esterni ed interni. I primi, quelli esterni, sono legati alle difficoltà che oggi il liberalismo deve affrontare proprio per i suoi successi e per la sua attuale espansione. È accusato di cadere in contraddizione per il fatto di porsi come l'unica dottrina etico-politica valida e rendendo così ingiustificato quel pluralismo che pure vuole fare coesistere. Lo stesso Rawls si affanna a dimostrare che la concezione politica liberale è compatibile con tipi di società «gerarchiche», cioè non egualitarie. Qualora al liberalismo politico si legasse - come tenta di fare Dworkin - un liberalismo etico, allora quest'accusa acquisterebbe una forza ancora maggiore, perché sostenere la concezione politica liberale significherebbe anche sposare in buona misura anche una concezione liberale della vita buona. Tuttavia questa difficoltà dovrà essere affrontata solo dopo che si accetta il modo dworkiano di fondare il liberalismo.

Io concentrerò invece la mia attenzione sugli inconvenienti interni, cioè quelli che scaturiscono dall'argomentazione seguita da Dworkin.

Le sue tesi in certa misura innovative possono essere così sintetizzate:

1) la tesi della continuità tra etica e politica nel liberalismo. Ciò significa che un liberale in senso etico dovrà per coerenza interna sostenere anche una concezione politica liberale della giustizia e viceversa.

2) la tesi che la concezione liberale della vita buona è meglio rappresentata dal modello della sfida piuttosto che dal modello dell'impatto.

3) la tesi che la giustizia, se intesa nel senso dell'eguaglianza liberale, è un parametro interno all'etica della sfida, cioè al concetto di vita buona.

Vorrei fare solo qualche breve osservazione su queste tre tesi, che peraltro esigerebbero un'analisi ben più profonda di quella permessa dallo spazio di cui dispongo.

## **2. La tesi della continuità**

Dworkin distingue gli approcci al liberalismo etico e politico secondo le due strategie della discontinuità e delle continuità. Per la discontinuità il suo bersaglio esplicito è la tradizione del contratto sociale e, attraverso essa, il pensiero di Rawls.

Debbo subito dire che questa tesi della discontinuità per cui si approda al liberalismo politico, partendo da concezioni etiche diverse, ha permesso agli utilitaristi come Mill di sostenere una concezione politica liberale, ha permesso un cattolicesimo liberale, un socialismo liberale e così via. Voglio dire che alla tesi della discontinuità è legata la fortuna e l'ampia diffusione del liberalismo, cosicché alcuni principi di esso sono ormai ritenuti compatibili con dottrine di diversa origine. Non credo che Dworkin possa negare questi meriti della strategia della discontinuità. E neppure si può dire che il suo intento sia quello di fondare in senso forte su una ben precisa concezione etica il liberalismo.

Dworkin dice che di fatto un certo modo d'intendere l'etica liberale rende ragione in senso adeguato del modo d'intendere la vita buona dalla maggior parte di noi. Vivendo all'interno di una comunità liberale, siamo condotti a concepire la nostra etica personale in un modo che si accorda dall'interno con i principi generali del liberalismo. Pertanto la strategia della continuità finisce per avere un riscontro nella circolarità che si instaura tra principi politici e principi etici, tra il giusto e il buono, permettendo una vita integrata. Questa è la migliore interpretazione che posso dare della tesi della continuità di Dworkin. In realtà egli molte volte dice esplicitamente che un liberale etico è condotto per coerenza a sostenere le tesi del liberalismo politico, come se dalla riflessione sul concetto della vita buona si potesse arrivare alla politica giusta, mentre in effetti egli ha già in mente quale sia una politica giusta come presupposto per definire una vita buona. Voglio dire che la tesi della continuità è in realtà una tesi dell'interconnessione tra politica ed etica e non già quella del fondamento etico degli ideali del liberalismo politico, come il titolo del libro sembrerebbe suggerire. Questa non è una critica, ma solo una puntualizzazione che mi sembra opportuna per meglio giudicare gli argomenti di Dworkin.

Per Dworkin il liberalismo è una concezione integrale e questa è una tesi rispettabile. Ciò significa che la neutralità propria del liberalismo politico deve essere portata all'interno della prospettiva etica e del concetto di vita buona. La neutralità non è un assioma, ma un teorema da dimostrare. In tal modo persone che hanno differenti concezioni sostanziali della vita buona possono tutte ritrovarsi nell'etica liberale, che pure dovrebbe caratterizzarsi come tutte le etiche per una particolare concezione della vita buona. Questa sì che mi sembra una pretesa impossibile da soddisfare. Quando Rawls ha parlato del «consenso per sovrapposizione» ha correttamente - a mio avviso - limitato questo alla dimensione politica. Il fatto che il pluralismo etico abbia punti d'incontro non può significare che si abbia in certo qual modo un'etica comune, ma solo che si possono condividere istituzioni politiche comuni. Ma Dworkin pretende che si possa avere al contempo una concezione sostantiva della vita buona e una concezione neutrale di essa e questo mi sembra assai difficile da soddisfare.

Su questo punto condivido piuttosto le posizioni di Maffettone non tanto per quanto riguarda l'interpretazione di Rawls (che egli cerca disperatamente di ricondurre alla continuità), ma per quanto riguarda la tesi per cui il contrattualismo non sempre è fautore della discontinuità. Maffettone appoggia questa tesi sulla distinzione tra contrattualismo degli interessi e degli ideali. Ma in fondo basterebbe citare Locke, che non mi sembra certamente così discontinuo come Hobbes, pur rappresentando un contrattualismo degli interessi.

### **3. L'impatto e la sfida**

L'asse portante dello scritto di Dworkin è la distinzione tra le morali dell'impatto e quelle della sfida. Secondo il modello dell'impatto il valore di una vita buona consiste nel suo prodotto, cioè nelle sue conseguenze per il resto del mondo. All'interno di questo modello Dworkin colloca cose molto

diverse tra loro, quali le morali teologiche e quelle utilitaristiche. Questo mi sembra molto grossolano. Lo si potrebbe però facilmente correggere sostenendo che vi sono anche morali rivolte alla realizzazione di uno stato di cose buono, cioè le morali del bene in senso sostantivo, che non chiamerei certamente «moralì dell'impatto» perché queste sono costruite su basi consequenzialistiche, cioè un'azione è buona per le conseguenze che produce. Dworkin - come d'altronde anche Rawls - non sembra realmente conoscere altra alternativa al liberalismo che l'utilitarismo.

In realtà, se vogliamo metterci nell'ottica aristotelica, a cui Dworkin fa frequentemente appello, le morali dell'impatto non sono propriamente morali ma tecniche del fare, cioè sono volte ad indicare le operazioni per produrre certi stati di cose ritenuti buoni. In questo senso non sono risposte al problema della vita buona. Prima ancora di essere giudicate alla luce degli ideali liberali, dobbiamo dire che non sono morali in senso proprio.

Le morali della sfida guardano invece al valore inerente di una vita ben riuscita. Charles Taylor in *Sources of the Self* aveva già accennato alla distinzione classica tra fare il bene e fare una cosa bene, tra il bene come sostantivo e il bene come avverbio. La vita buona consisterebbe dunque nel fare bene ciò che si desidera fare o raggiungere, qualunque cosa essa sia. Pertanto persone che hanno differenti obiettivi e progetti di vita dovrebbero concordare nel fatto che tutte mirano ad eccellere nelle prestazioni che consentono di raggiungerli o di realizzarli, cioè nell'etica liberale. In tal modo verrebbe messa da parte l'importanza del bene sostantivo che si vuole raggiungere e tutto si concentrerebbe nel modo in cui lo si raggiunge, nella sfida da vincere nei confronti di se stessi, degli altri e delle circostanze.

Quest'idea è ben radicata nella cultura americana e mi fa ricordare la morale dell'emulazione che John Adams propugnava alle origini dell'indipendenza americana. Ma questa morale, non lontana da quella nietzscheana, non è compatibile con tutte le concezioni della vita buona. Se desidero accumulare ricchezze, non posso dire che sono prevalentemente interessato al modo eccellente in cui riesco a farlo, ma sono senza dubbio interessato fondamentalmente alle ricchezze stesse, cioè ai prodotti delle mie azioni. Se vinco una somma di denaro alla lotteria per un colpo di fortuna, invece che sulla base della mia abilità di allibratore, sarò contento lo stesso, perché è solo il denaro che m'interessa. Voglio dire che in molti casi il modo come si fanno le cose ha certamente un'importanza, ma non quanto le cose stesse che si vogliono raggiungere o produrre.

In realtà non tutti gli ideali di vita buona possono essere accettati dall'etica della sfida. Ma solo quelli che somigliano agli esempi portati da Dworkin. Questi esempi hanno un carattere artistico e sono molto poetici e commoventi. C'è l'esempio del tuffatore, che realizza in modo perfetto la sua prestazione. La vita buona è come un tuffo ben eseguito. Essa resta buona anche quando le increspature dell'acqua sono svanite. Cosa può significare questo? Può significare forse che quanto più difficile e ardua è la sfida, tanto più buona è la vita? Possiamo pensare all'alpinista che raggiunge la vetta dell'Everest e poi muore soddisfatto. Possiamo pensare alla vita buona di tutti quelli che entrano nella lista del Guinness dei primati, vera e propria lista degli uomini più felici del mondo. Chi mangia mille uova non lo fa certo per

soddisfare la sua golosità, ma per vincere una sfida con se stesso. Ma non è questo che intende Dworkin, perché il primato della sfida è ben diverso dal primato della prassi, che egli ha in mente. Il termine «sfida» è inadatto ad esprimere questo concetto, perché sottolinea più la capacità dell'agente che le qualità dell'azione per una vita armoniosa.

Se esaminiamo il modello della sfida nell'ottica della prassi aristotelica - come d'altronde lo stesso Dworkin ci invita a fare -, allora resta molto dubbio se si tratti di vero e proprio agire morale o più propriamente di «prestazioni». Ci sono infatti produzioni che consistono nell'esecuzione di una serie di azioni. Mi riferisco, ad esempio, al linguaggio, alla danza, alle attività artistiche (ci metterei anche i tuffi). Le prestazioni appartengono al mondo del fare e non a quello dell'agire, cioè non appartengono al mondo morale. La danza si esaurisce tutta nel danzare, ma per il resto non c'è alcuna differenza tra costruire tavoli e danzare. Siamo pur sempre nell'ottica della produzione e non ancora propriamente della prassi in senso aristotelico. Questa riguarda le azioni che realizzano in se stesse il bene della vita umana, che hanno questo fine immanente. Vi sono beni fondamentali, come la conoscenza o l'amicizia, che non sono cosa diversa dagli atti in cui si sostanziano. La conoscenza è l'insieme degli atti conoscitivi e l'amore non è cosa diversa dagli atti dell'amore. Qui parlare di una differenza tra beni sostanziali e procedure di esecuzione è impossibile. Ma questo vale solo per i beni fondamentali e non può essere applicato a tutte le concezioni della vita buona. Se Dworkin, anche se maldestramente, intende questo, allora l'etica liberale non è compatibile con tutte le concezioni di vita buona e non può essere la sede per la dimostrazione del teorema della neutralità.

Credo che non si scappi da questa alternativa: o il modello della sfida è poetico, ed allora non è un modello morale, o è prammatico in senso aristotelico, ed allora non è compatibile con molte concezioni correnti della vita buona.

In realtà, la distinzione tra «interessi volizionali» ed «interessi critici» si muove proprio in quest'ultimo senso. Ma Dworkin si guarda bene dall'usarla per discriminare tra le concezioni accettabili e non accettabili di vita buona. Egli la usa solo per cercare di dimostrare che è negli interessi critici della gente abbracciare qualche forma di governo e di pratica liberale. Ma con ciò non vedo più la differenza con la posizione di Rawls, cioè con quella unicamente interessata a mostrare la capacità che ha la politica liberale di accogliere i più diversi stili di vita buona.

Maffettone fa un uso più ampio della distinzione tra interessi volizionali e critici. Essa serve per una catalogazione generale dei liberalismi sulla base della distinzione tra liberalismo realista e liberalismo critico, vero e proprio asse portante di tutto il suo saggio. Il liberalismo realista si basa sulle preferenze effettuali degli individui, quello critico sulle loro preferenze critiche. Queste ultime sono le preferenze individuali che permettono la possibilità di scelte collettive. Cosa sono le preferenze critiche se non preferenze, critiche se non preferenze che *debbo* avere? Ma, se ho il dovere di preferire una preferenza ad un'altra, si tratta ancora di una preferenza? Queste preferenze che permettono la scelta collettiva non sono più individualistiche, ma riguardano la vita della comunità nel suo complesso. Sono preferenze del cittadino, cioè

dell'appartenente ad una comunità piuttosto che del consumatore. Tutto ciò crea problemi di conciliazione con l'individualismo liberale. Giustamente Maffettone insiste nel concentrare tutto il valore etico del liberalismo nella scelta libera. Ma, quando si parla di «scelta critica», mi chiedo dove cada l'accento, sulla libertà di scelta o sul dovere di scegliere una cosa invece dell'altra. Io condivido l'istanza normativa di Maffettone, ma mi preoccupa per il liberalismo.

#### 4. Giustizia ed uguaglianza

Mi soffermerò ora brevemente sull'ultimo punto che riguarda la capacità del liberalismo politico di abbracciare i più diversi stili di vita buona. Se è vero che la concezione della giustizia è parte integrante della nostra concezione etica, allora dimostrare che scegliere una politica liberale è nei nostri interessi critici significa dimostrare che le idee politiche liberali sono (nel senso di «dovrebbero essere») parte integrante della vita buona.

Questa posizione è mossa da un'esigenza che condivido: in una società ingiusta la vita privata è peggiore, quindi la giustizia della società è parte integrante dell'etica personale. Qui però c'è da notare l'inversione della prospettiva. Non è la concezione della vita buona che fonda la giustizia, ma viceversa, cioè la politica liberale che fonda l'etica liberale. A questo punto le domande cruciali sono: quale giustizia? E in che modo la giustizia contribuisce a rendere buona una vita?

La concezione di giustizia che Dworkin difende è notoriamente quella della eguale distribuzione delle risorse e non già del benessere (come pensa Rawls). Su questo punto Maffettone dissente, perché simpatizza con i funzionali di benessere di Sen. Dworkin s'impegna a dimostrare che chi adotta il modello della sfida in senso critico dovrebbe al contempo adottare anche questo parametro interno di giustizia. Una sfida infatti può essere condotta in modo appropriato se risponde bene alle circostanze come esse dovrebbero essere. Perché mai? Se si ammette che Michelangelo, finanziato da una ricchezza ingiusta, ha raggiunto vette impensabili per chi viva in uno stato più giusto, allora sarà possibile una vita buona in condizioni d'ingiustizia. E neppure si può dire, come dice Dworkin, che si tratta di casi isolati e di statistiche insignificanti. A parte la debolezza di questo tipo di argomenti, non vedo perché dovrebbe essere consentito a Michelangelo di realizzare se stesso in uno stato ingiusto e dovrebbe negarsi lo stesso diritto a chi ama mangiare caviale tutti i giorni e desidera pertanto una distribuzione ingiusta delle risorse.

Non si capisce perché mai i liberali etici non dovrebbero ricorrere alla negoziazione, visto che desiderano una quota maggiore di risorse per una vita più ricca. Perché mai la giustizia dovrebbe essere parte integrante dell'interesse personale?

Come giustificare l'affermazione che appartiene al concetto di vita buona del modello della sfida che tutti ricevano una quota uguale di risorse? Dworkin dice che una vita buona è una vita adeguata alle circostanze nelle quali le risorse sono egualmente distribuite. L'ideale è sostenere in modo giusto una sfida giusta. Mi sembra che non si vada al di là di una regola di *fair*

*play*. Non trarrai nessuna soddisfazione dall'aver vinto la tua sfida, se la tua posizione di partenza non è uguale a quella degli altri. Voglio dire che la giustificazione di questa eguaglianza liberale non è tratta da un criterio distributivo riguardante ciò che è dovuto agli altri, ma da ciò che ho diritto di avere nel contesto di una pluralità di individui per sostenere in modo giusto una sfida giusta.

personale bisogna dimostrare in qualche modo che la vita personale degli altri è importante per la nostra stessa vita e che non possiamo rendere buona la nostra vita se non in una comunità in cui è possibile che anche gli altri facciano lo stesso. Ma nell'argomentazione di Dworkin non c'è niente che giustifichi questa prospettiva, neppure nel senso proprio di Rawls.

## 5. I liberalismo tra metafisica e politica

Com'è noto, Rawls in *Political Liberalism* (1993) ha modificato la propria concezione del liberalismo in senso hobbesiano. I conflitti sociali riguardanti la vita buona sono ora riguardati come fundamentalmente inconciliabili sul piano metafisico e non resta altro che affidarsi alle istituzioni liberali per poter far coesistere dottrine comprensive incompatibili. Questa virata strategica del liberalismo non è stata gradita ai suoi difensori filosofici (quali Dworkin, Nozick e Habermas). Ma Rawls non crede più che la teologia o la filosofia possano mediare il conflitto. Si potrà solo mostrare che accettare il liberalismo è utile alla convivenza sociale.

sorti si giocassero nella sua capacità di proporre e realizzare una politica riformista illuminata. In ogni campo della società, e in particolare nel diritto penale, nell'istruzione, nel lavoro e nella famiglia, il liberalismo avrebbe portato la sua concezione della vita buona. Ma ora questo è impossibile nell'ottica del liberalismo politico, e non metafisico, di Rawls. Questo significa che la gestione delle istituzioni politiche liberali deve accuratamente evitare di dar forza ad una particolare concezione della vita buona. Il bilanciamento dei diritti e degli interessi, che è una pratica comune nei regimi costituzionali, è intesa come una neutralizzazione della tendenza di una concezione della vita buona a prevalere sulle altre.

Un liberalismo politico così inteso è un potente avversario non solo del concetto tradizionale di «politica», ma anche del modo più comune d'intenderla. Il principio democratico maggioritario, che è un'istituzione centrale della vita politica, si basa sul presupposto che, essendo impossibile raggiungere l'unanimità nella determinazione del bene comune, vi sarà una parte vincente e una perdente. In tal modo la politica prende, anche se provvisoriamente e non già una volta per tutte, una posizione nei confronti del bene comune, a prezzo certamente di conflitti e di divisioni. Invece l'ideale del liberalismo politico rawlsiano è che questi conflitti e queste lacerazioni siano lasciate alla sfera privata e che lo spazio pubblico sia quello della neutralità e della solidarietà dei cittadini intorno a principi generalissimi. È per questo che le istituzioni dominanti del costituzionalismo rawlsiano sono le corti di giustizia più che le assemblee legislative.

Questa *costituzionalizzazione della politica* ha senza dubbio i suoi aspetti altamente positivi, che qui non possono essere esaminati, ma ha anche lati negativi. Essa induce a rimuovere dalla politica il conflitto non già risolvendolo, ma neutralizzandolo. È un fenomeno che era stato già notato con acutezza da Carl Schmitt. Certamente si può notare che questa «neutralizzazione» è solo apparente o ideologica, perché l'eliminazione delle ragioni della conflittualità è nella sostanza una determinata soluzione del conflitto, come è apparso evidente a proposito della questione dell'aborto. Conseguentemente, si può dire che questo liberalismo politico non ha del tutto rinunciato alla sua dimensione sostantiva o «metafisica». Semplicemente l'ha concentrata nella dimensione privata, cioè nel diritto di ogni essere umano di autodefinire il senso della propria esistenza, piuttosto che nel riformismo sociale. Da questo punto di vista le posizioni recenti di Rawls sono compatibili con i tentativi di Dworkin di ridefinire il concetto liberale di vita buona. Il prezzo che si paga è quello della scissione tra liberalismo etico e liberalismo politico. Quest'ultimo, se si vuole coerentemente sviluppare le tesi rawlsiane, dovrebbe anche rinunciare al suo stesso nome per proporsi come una concezione rigorosamente neutrale delle istituzioni politiche.

Tutti gli *ismi* sono crollati, resterà solo l'*ismo* del liberalismo? Sono convinto che bisogna rinunciare anche a questo, riconoscendo però il grande merito del liberalismo etico, quello che costituisce un vincolo per qualsiasi concezione presente o futura della vita buona e della società politica. Fa ormai parte (o deve far parte) di ogni concezione della vita buona il fatto che sia scelta e consapevolmente voluta dal soggetto di questa vita, cosicché nessuno può credere di poter render migliore la vita altrui contro la volontà di questi. Questo è il grande lascito del liberalismo e la ragione della sua universalità. Maffettone l'ha colto con precisione, ma a mio parere è meglio fermarsi qui e non andare oltre.