

GIUSTIZIA. IL NOSTRO BENE COMUNE

Nell'estate del 2004 l'uragano Charley oltre a causare vittime e danni si lasciò dietro una polemica sulla maggiorazione speculativa dei prezzi. Nel medioevo vi era la convinzione che lo scambio di merci dovesse essere governato dal giusto prezzo cioè dal valore intrinseco delle cose.

Nella società di mercato i prezzi sono fissati dal rapporto tra domanda e offerta e il giusto prezzo non esiste. Sowell spiega che questi prezzi non hanno nulla di ingiusto ma che si limitano a riflettere il valore che compratori e venditori decidono di dare alle cose oggetto del loro scambio. Anche Jacoby non giustifica le interferenze con le dinamiche del libero mercato.

Secondo l'attorney general Christ il governo in situazioni del genere non può starsene in panchina mentre si impongono prezzi inconcepibili alla gente. La domanda da porsi è come dovrebbe essere la legge e come dovrebbe essere organizzata la società.

La tesi classica a favore del mercato libero poggia su due considerazioni: i mercati promuovono il benessere della società nel suo insieme, i mercati rispettano la libertà individuale permettendo ai singoli di scegliere se comprare o meno. Gli stessi argomenti sono usati anche *a contrariis* sostenendo che in tal modo non si arrivi al benessere della società nel suo insieme e che compra sotto coercizione non gode di alcuna libertà. Nell'antichità (Aristotele) le teorie della giustizia partivano dalla virtù mentre le teorie moderne (Kant) partono dalla libertà.

La Purple Heart è una onorificenza che viene riconosciuta ai reduci di guerra che abbiano subito lesioni fisiche e che consente loro il diritto a ricevere un trattamento privilegiato in ospedale. Dalla guerra in Iraq si chiede che la medaglia sia concessa anche ai soldati che hanno subito lesioni psichiche. Il vero problema messo in luce dal dibattito riguarda le virtù che essa intende onorare secondo la teoria aristotelica della giustizia.

Nel 2008 il Presidente degli USA Bush decise di salvare dal fallimento le grandi banche e imprese finanziarie del paese collettivizzando di fatto le perdite di tali istituti. Il Congresso approvò con riluttanza in virtù del fatto che il loro fallimento avrebbe determinato il collasso dell'intero sistema finanziario.

Successivamente però il fatto che le società beneficiarie del salvataggio largissero bonus ai dirigenti che avevano causato il tracollo fece indignare la popolazione la quale non rimase tanto sconvolta dall'ingordigia mostrata da questi manager quanto piuttosto dal fatto che in tal modo veniva premiata l'incapacità e il fallimento con i soldi di contribuenti.

La giustizia può essere concepita come prosperità in quanto contribuisce al nostro benessere generale, può essere concepita come libertà e qui si scontrano i fautori del laissez faire e quelli dell'equità e infine la giustizia può essere connessa alla virtù e alla vita buona.

Il racconto del tram lanciato ad alta velocità che per essere fermato impone alternativamente il sacrificio di alcuni operai o di uno solo di essi ci pone di fronte al dilemma morale per il quale dobbiamo cercare di capire quale sia il principio che ha maggior rilevanza o sia il più appropriato (scegliere se uccidere 5 o un solo operaio deviando il tram).

Un dilemma morale autentico è accaduto a dei soldati usa in Afghanistan, i quali hanno deciso di lasciare liberi dei pastori i quali a loro volta hanno dato l'allarme ai fondamentalisti provocando la morte di buona parte dei soldati che li avevano liberati.

Con il senno di poi il comandante che aveva liberato i pastori ha sostenuto che se fosse stato certo del loro tradimento li avrebbe uccisi.

La vicenda del naufragio della Mignonette nel 1884 ci pone dinnanzi al dilemma che si sia reso necessario cibarsi da parte di tre naufraghi del quarto di essi che si trovava nelle peggiori condizioni fisiche. Tale scelta pone dinnanzi al quesito se sia moralmente lecito o no uccidere un uomo per salvarne altri tre.

La tesi favorevole all'assassinio si presta a due critiche: la prima viene minato il divieto di assassinio, la seconda che è ingiusto usare così di un uomo. La seconda critica lascia intuire come gli esseri umani debbano comunque trattarsi in modo retto.

Bentham fondò la dottrina dell'utilitarismo. Il supremo principio dell'etica è accrescere al massimo la felicità in modo che il piacere superi il dolore. Ogni tesi morale deve massimizzare la felicità. Egli ha applicato teoricamente tale ipotesi filosofica alla pena detentiva (Panopticon) alla gestione della miseria attraverso la fondazione di ospizi per i poveri autofinanziati.

Bentham in queste sue proposte non aveva intenzioni punitive ma mirava a promuovere il benessere generale trovando la soluzione a un problema che riduceva il benessere generale. Secondo alcuni il difetto più grande di tale teoria risiede nella circostanza che l'utilitarismo

non rispetta i diritti individuali. (I romani traevano piacere dai giochi del circo in cui venivano uccisi i cristiani e ciò li giustificerebbe).

Un quesito analogo potrebbe porsi in relazione alla tortura nel senso che essa potrebbe utilmente portare a confessare piani strategici salvando in tal modo migliaia di vite. Alcuni respingono la tortura per questioni di principio in quanto i diritti e la dignità delle persone hanno una base etica che trascende l'utilità.

Una seconda versione del caso della tortura riguarda il racconto *Quelli che si allontanano da Omelas*: in una cittadina si vive di una felicità totale a danno di un fanciullo rinchiuso in condizioni miserevoli in una cantina di un fabbricato. Chi si richiama ai fondamentali diritti dell'uomo sostiene che la violazione dei diritti del bambino innocente non potrebbe mai giustificare tale condotta anche se servisse a rendere felice una moltitudine.

L'utilitarismo si propone l'idea di misurare la felicità facendo della scelta morale una scienza al pari di quella economica. Vengono fatti gli esempi di Philipps Morris che con i decessi prematuri aiuta le casse dello stato in termini di mancata spesa, viene fatto l'esempio della Ford Pinto che avrebbe richiesto un costo ritenuto eccessivo ove si avesse voluto evitare che il serbatoio in caso di incidente si incendiasse, viene fatto il caso dei decessi conseguenti all'uso dei veicoli con carburante derivato da petrolio la cui combustione produce decessi per complicanze respiratorie. Thordnike addirittura stila una tabella del valore da dare alle menomazioni o alle vite.

John Stuart Mill riteneva che fosse possibile superare le critiche mosse all'utilitarismo. Nel suo saggio *La Libertà* egli sostiene che le persone sono libere di fare quello che vogliono purchè non procurino danno agli altri.

La tesi a favore della libertà individuale si fonda su considerazioni utilitaristiche. Consentire il dissenso ha il vantaggio di consentire il pieno sviluppo delle facoltà umane e assicura dal pericolo del conformismo, esaltando al massimo il carattere e il comportamento individuale. L'Utilitarismo è il saggio successivo in cui cerca di distinguere i piaceri superiori da quelli inferiori. Bentham deve la maggior parte della sua fortuna al fatto di non emettere giudizi morali. Mill cerca di distinguere i nostri desideri non solo per la quantità ma anche per la qualità, cercando di non ricorrere ad alcun concetto etico che non sia l'utilità stessa. Secondo l'autore i piaceri superiori non sono tali perché li prediligiamo ma in quanto ne riconosciamo l'intrinseca superiorità.

Negli USA c'è una spiccata disparità economica all'interno della società che alcuni reputano ingiusta e conseguentemente ritengono opportuno tassare i ricchi per aiutare i poveri e che altri invece reputano giusta quando non derivi da violenza e da frode. Tassare i ricchi porta a due svantaggi, riduce la spinta a lavorare e investire, viola la libertà di usare i propri soldi nel modo che si vuole.

I Libertari ripudiano tre tipi di leggi, quelle paternalistiche tese ad evitare di procurarsi un danno, quelle fondate su principi etici e quelle tese alla redistribuzione del reddito. Durante gli anni '80 del '90 Reagan e Thatcher hanno propugnato tali tesi, in passato lo hanno fatto von Hayek e anche Milton Friedman.

Nozick ritiene che l'unico stato accettabile sia lo stato minimo, ovvero quello che si limita a far applicare i contratti e a proteggere i cittadini dalla sopraffazione. Egli sostiene che la giustizia distributiva dipenda da due requisiti: che l'acquisizione della ricchezza si compia in modo giusto e che il trasferimento di essa avvenga secondo giustizia.

Tassare i proventi del lavoro è come legittimare il lavoro forzato, se sono proprietario di me stesso lo sono anche del mio lavoro e dei suoi frutti.

Chi è fautore della redistribuzione del reddito propone quali confutazioni delle teorie libertarie le circostanze che: le tasse paragonate al lavoro forzato non sono così male, i poveri sono bisognosi del denaro più di quanto non lo siano i ricchi, costoro non operano da soli nel procurarsi la ricchezza e per questo devono renderne partecipi anche gli altri, se il ricco è dissenziente può sempre cercare di cambiare la legislazione fiscale cui è sottoposto, chi deve la sua ricchezza alla fortuna o al talento può dare parte dei suoi guadagni al bene pubblico.

Il concetto di essere proprietari di sé stessi è affascinante perché può portare a concludere che si possa arrivare a vendere i reni a proprio piacimento, che si possa fornire supporto a coloro i quali hanno deciso di suicidarsi, per quanto questa questione coinvolga anche altri aspetti quando si controverta di soggetti che sono da considerarsi malati terminali o irreversibili. Infine l'ipotesi del cannibalismo del consenziente, caso realmente accaduto in Germania, si giustifica solo in base all'assunto che il nostro corpo e la nostra vita ci appartengano e che possiamo usarne a nostro piacimento.

Ci si chiede se esistano beni che il denaro non dovrebbe comprare. Chi è favorevole ai liberi mercati sostiene ciò sui concetti di libertà e benessere.

Chi argomenta al contrario sostiene che la libertà non è sempre tale e che certi beni risulterebbero sviliti se fossero oggetti in commercio.

Si fanno diversi esempi: il primo è quello dell'esercito in cui la leva viene resa obbligatoria. A sostegno di tale decisione che prese Lincoln vi era la necessità di militari, tuttavia era previsto che chi non volesse impegnarsi nella attività militare potesse farsi sostituire a pagamento. Ciò sul piano politico fu interpretato come il prezzo assegnato alla vita umana. Non era giusto per chi avesse soldi poter pagare per farsi sostituire.

Anche l'esercito di volontari tuttavia offre il fianco alla stessa critica, infatti statisticamente i militari appartengono tutti alle classi sociali meno abbienti e questo fa sì che le decisioni in merito alla guerra vengano prese da soggetti che non andranno mai a combattere.

I libertari sostengono che la leva obbligatoria è ingiusta e fuori legge secondo il 13° Emendamento e che è desiderabile l'esercito di volontari i quali adeguatamente stipendiati saranno anche lieti di svolgere tale lavoro. Le obiezioni sono: non è affatto vero che il mercato sia poi così libero, e lo storico Kennedy ci presenta una società in cui si possono mandare a combattere persone senza che lo stato si sobbarchi alcuna fatica se non quella economica.

Rousseau riteneva invece che la leva obbligatoria fosse un dovere civico che non doveva essere convertito in un bene commerciabile.

Successivamente all'esercito professionale si è sentito il bisogno di arruolare anche stranieri e anzi il fatto di essere volontari di leva ha costituito un iter abbreviato per ottenere la cittadinanza. Il passaggio successivo è stato di rendere il servizio di difesa militare nulla di diverso rispetto ad un qualsivoglia altro servizio a favore della collettività.

Altro tema che apre interrogativi cui risulta difficile rispondere è quello della gravidanza a pagamento. La tesi a favore di tali accordi riposa sulla circostanza che è un contratto come un altro che persegue per entrambe le parti un vantaggio.

Il primo caso di maternità surrogata negli USA fu deciso in primo grado da una sentenza favorevole ai coniugi che avevano affidato il compito, nel secondo grado la sentenza fu favorevole alla madre surrogata basando tale decisione sul presupposto che non vi fosse stata libertà nella determinazione della volontà della madre e che in tal modo si era giunti alla compravendita di bambini.

Le obiezioni sono dunque il vizio del consenso e lo svilimento di beni superiori.

Oggi le donne disposte a una gravidanza surrogata sono molte di più dati i guadagni. Tale situazione ha determinato il fiorire di una vera e propria industria di utero in affitto in India, in cui le donne povere si prestano a portare avanti la gravidanza per altri mettendo a disposizione l'utero, che diviene un luogo da affittare come tanti altri dato che il frutto del concepimento non appartiene geneticamente alla donna che si presta a tale pratica.

Si può essere difensori dei diritti umani sia perchè si ritiene che ciò accresca il livello di utilità generale sia perché fondate tale affermazione sulla sacralità dei diritti inalienabili chiamando in causa Dio come fa Locke. Kant fonda i diritti e i doveri non sull'idea che noi siamo proprietari di noi stessi né sull'affermazione che la nostra vita e la nostra libertà sono doni di Dio ma sul principio che noi siamo esseri razionali meritevoli di dignità e rispetto.

Nella Critica della ragion pura mette in dubbio le teorie della conoscenza empirica di Hume e Locke. Successivamente sottopone a critica devastante anche l'utilitarismo di Bentham.

Nell'opera La Fondazione Kant offre un valido fondamento a quelli che i rivoluzionari del diciottesimo secolo definivano i diritti dell'uomo. In quest'opera si affronta l'interrogativo del principio supremo dell'etica e di quello della libertà. Kant ricollega giustizia ed etica alla libertà ma la sua idea di libertà è esigente: è altro rispetto a quella degli utilitaristi che non è tale ma è semplicemente la soddisfazione di desideri che in origine non sono stati scelti da noi.

Secondo Kant la morale non può fondarsi su considerazioni empiriche quali gli interessi, i bisogni, i desideri. Questi fattori sono variabili e contingenti quindi inadatti a essere posti a fondamento di principi etici universalmente validi. Kant vede una stretta connessione tra la nostra capacità di raziocinio e la nostra capacità di libertà.

Queste doti ci caratterizzano dall'esistenza puramente animale distinguendoci dalle creature soggette solo ai loro appetiti. Ogni volta che il comportamento è determinato da un condizionamento non è libero.

Agire in modo autonomo secondo Kant è agire secondo una legge che io detto a me stesso non in base ai termini prescritti in natura o dalla convenzione sociale. Agire liberamente non è scegliere il mezzo migliore per raggiungere un dato fine ma scegliere il fine stesso per le sue stesse virtù. Quando la nostra azione segue obiettivi esterni diveniamo strumenti e non autori dei fini che perseguiamo in quella che Kant chiama determinazione eteronoma.

Secondo Kant il valore morale di un'azione non è dato dalle conseguenze che ne scaturiscono ma dall'intenzione con cui si compie l'azione. Quel che conta è il movente: fare

la scelta giusta perché è giusta e non per una qualche motivazione ulteriore. E' il movente che conferisce valore etico a un'azione che è quello del dovere cioè fare quello che è giusto per la ragione giusta.

Anche nel compiere una buona azione Kant valuta i motivi che possono esservi dietro, se lo si fa perché ciò dà del piacer, ebbene perché non viene compiuta per senso del dovere merita incoraggiamento ma non stima in quanto manca il movente del dovere. Per Kant la volontà può essere determinata in modo autonomo o in modo eteronomo

Egli osserva che in natura tutto opera determinato da date leggi alle quali neanche gli esseri umani possono sottrarsi Quindi se siamo dotati di libertà dobbiamo essere in grado di agire non secondo una legge che ci è data o imposta ma in base a una norma che siamo noi stessi a darci.

Questa norma è la ragione.

Kant distingue due forme in cui la ragione può comandare alla volontà: l'imperativo ipotetico che usa la ragione come strumento per un fine e l'imperativo categorico in cui la ragione si impone a prescindere da quelle che siano le circostanze.

Solo l'imperativo categorico può qualificarsi come imperativo etico. Si è liberi quando si agisce in base a un imperativo categorico non ipotetico. Kant dice di agire secondo quella massima che sarebbe auspicabile divenisse una legge universale, in tal modo si verifica se la mia azione fa passare o no al primo ostacolo i miei interessi particolari e le circostanze in cui mi ritrovo.

La seconda formulazione dell'imperativo categorico si può rendere sostenendo che l'umanità non può essere considerata come un mezzo ma l'umanità è il fine. A tal proposito il suicidio e l'omicidio si equivalgono in quanto negano l'umanità trattando le persone come cose e non rispettando l'umanità come fine in sé.

Per Kant la giustizia esige che siano rispettati i diritti umani di tutte le persone semplicemente perché sono esseri umani capaci di ragione. Kant ha applicato la sua filosofia anche a situazioni concrete. Egli rigetta la prostituzione in quanto in tal modo non si fa null'altro che rendere oggetto di compravendita l'umanità e allo stesso modo condanna i rapporti occasionali in quanto incapaci di condurre a una unione tra esseri umani.

Anche le menzogne non possono essere ammesse seppur per una buona causa in quanto mette a rischio il principio dell'imperativo categorico. Egli ammette però le asserzioni veridiche ma ingannevoli che sono moralmente lecite.

Kant fonda il governo su un contratto sociale che originariamente non è reale ma immaginario. Egli parla di un'idea di ragione che obbliga ciascun legislatore a formulare le leggi nel modo in cui avrebbero dovuto esserlo dalla volontà comune dell'intera nazione.

John Locke afferma che alla base del contratto sociale vi sia il consenso tacito, Kant ricorre all'idea del consenso ipotetico. Rawls sostiene che il modo corretto di pensare alla giustizia sia quello di chiederci a quali principi daremmo il nostro consenso trovandoci in una situazione di iniziale uguaglianza.

Se noi fossimo dietro un velo di ignoranza e dovessimo scegliere i principi su cui fondare il contratto ci accorderemmo su principi che ci sembrerebbero giusti proprio perché nessuno di noi conosce in anticipo il proprio ruolo nella costituenda società.

Non sceglieremmo sicuramente l'utilitarismo né il laissez faire.

Rawls è convinto che da questo contratto ipotetico nascerebbero due principi di giustizia: quello che assicura a tutti i cittadini le libertà fondamentali e paritetiche, il secondo quello che riguarda l'uguaglianza sociale ed economica che consente quelle disuguaglianze sociali che favoriscono i membri della società meno avvantaggiati.

Riconoscere che i contratti non rappresentino l'equità delle condizioni non significa che si debbano violare a nostro piacimento. Fra i giuristi si discute se il consenso sia in grado di creare di per sé un obbligo o sia necessario anche un beneficio concretamente ottenuto.

In realtà i contratti hanno un'efficacia morale nella misura in cui realizzano i due ideali della autonomia e della reciprocità. Il consenso non è condizione sufficiente per creare un obbligo morale: un accordo può essere così squilibrato che neanche il suo carattere di volontarietà può emendare tale difetto.

Anche l'idea che si debba compensare un vantaggio di cui si è goduto senza aver previamente prestato consenso appare plausibile sul piano morale. Anche in ipotesi contrattuali il velo dell'ignoranza può assicurare la parità di potere e conoscenza richiesta dalla posizione originaria. Esso assicura che nessuno possa trarre vantaggio da una posizione contrattuale più favorevole anche senza saperlo.

Il velo dell'ignoranza secondo Rawls ci farebbe respingere l'utilitarismo, e anche la distribuzione paritetica del reddito e della ricchezza. Prima di dare una soluzione l'autore analizza i sistemi feudali, quelli più moderni in cui in qualche modo la garanzia dei diritti fondamentali per tutti garantisce la possibilità di poter intraprendere una carriera per quanto nella pratica le pari opportunità possono non essere affatto assicurate.

Egli ritiene che la concezione meritocratica della società corregga alcuni privilegi ma non sia sufficiente a garantire una vera giustizia.

La sua conclusione è che la visione meritocratica come quella libertaria sono viziate in quanto entrambe fondano il principio distributivo su fattori che dal punto di vista etico sono arbitrari. L'egualitarismo porta le seguenti obiezioni: non si avrebbero incentivi ad ottenere benefici dai propri talenti, dunque perchè esercitarli, perchè profondere impegno dal momento in cui non se ne avrebbe né riconoscimento né vantaggio, Rawls mette in dubbio la premessa di base della visione meritocratica e cioè che i meriti siano il frutto di un giudizio assolutamente arbitrario in quanto stabiliti nei diversi momenti storici (oggi il merito è di un giocatore di basket, ieri di un grande filosofo e i loro guadagni sono legati al riconoscimento della loro opera e non per l'opera di per sé stessa cioè legata a un fatto oggettivo).

Per il fatto che il merito morale non sia determinato se non da inclinazioni naturali o per le contingenze di un dato momento storico Rawls rifiuta di porlo a base della giustizia redistributiva.

A prescindere dalle critiche che le sono state mosse la sua teoria rappresenta la tesi più convincente a favore di una maggiore uguaglianza sociale finora elaborata dalla filosofia politica americana.

La discriminazione positiva è una pratica adottata in alcune università statunitensi grazie a cui alcune minoranze etniche o sociali vengono favorite nelle preselezioni proprio per la loro appartenenza sociale o etnica.

Tre sono le ragioni che vengono poste a sostegno di tale pratica: la prima è che in tal modo si correggono i difetti di imparzialità delle prove di esame, formulate non tenendo conto di gap economici e social-culturali; la seconda ragione risiede nella volontà di compensare i torti del passato che sono stati subiti da questi soggetti o dai loro gruppi di appartenenza, infine in tal modo si vuole promuovere la molteplicità intendendosi in tal modo perseguire un obiettivo socialmente degno che mira al benessere comune nel perseguire tale fine.

Chi critica questo argomento in particolare propone due obiezioni: con la discriminazione basata sull'appartenenza razziale non si arriva a una società più pluralistica né saranno attenuati pregiudizi e disuguaglianze e chi vede limitato il suo diritto di accesso in realtà non ha garantito alcun accesso nel momento in cui l'università si prefigge degli obiettivi e mezzi attraverso cui raggiungerli perché non si premia un merito o una virtù definiti in sé e per sé.

Dunque se è lecito ammettere che le università adottino criteri per valutare gli accessi è possibile condannarle per avere adottato criteri selettivi basati sulla razza e l'etnia? Se la diversificazione è al servizio del bene comune e nessuno risulta essere discriminato in quanto oggetto di odio e disprezzo i criteri vincolati all'identità razziale non violano i diritti di nessuno. A questo punto la domanda è le università sono svincolate quando pongono gli obiettivi della loro missione?

E'lecito dunque ammettere una studentessa il cui unico merito risiede nell'avere un genitore facoltoso che ha regalato una biblioteca all'ateneo? Visto che tale criterio di accesso va a vantaggio dell'università intesa come collettività e non lede i diritti di alcuno su una base di pregiudizio o di spregio tali criteri sono legittimi e peccato per quegli studenti che non hanno genitori danarosi. L'episodio della cheerleader in sedia a rotelle ci offre il modo di parlare della teoria della giustizia di Aristotele.

La giustizia è teleologica, definire il fine è essenziale essa ha inoltre a che fare con l'onore, cioè su quale virtù essa è tenuta a onorare e premiare.

Contrariamente ai moderni Aristotele ritiene che la giustizia non debba essere neutra ma essa riguardi inesorabilmente l'onore la virtù e la natura della vita buona. Secondo lo Stagirita giustizia vuol dire dare alle persone ciò che meritano e ciò che è loro dovuto. La giustizia discrimina in base al merito, in base all'eccellenza pertinente alla situazione.

L'eccellenza però va oltre ogni considerazione utilitaristica in quanto bisogna indagare il telos, lo scopo del bene che si intende distribuire.

Il telos nell'antichità aveva molto peso in quanto si riteneva che la natura agisse secondo un ordine. Oggi non è più così. Il telos spesso non è di evidenza immediata e può essere oggetto di discussione. Definire il telos dell'università è essenziale per determinarne i criteri di accesso.

Aristotele ritiene che si possa discutere sul telos delle istituzioni in quanto la sua natura non è predeterminata per quanto non sia neanche una semplice questione di opinioni.

E' preliminare stabilire quale sia lo scopo della politica. A noi oggi risulta arduo tale compito in quanto riteniamo che essa sia un procedimento che consente alle persone di scegliere i propri obiettivi andando a votare.

Per Aristotele invece la politica ha un quadro di diritti neutrale avendo il fine di formare buoni cittadini e coltivare una buona indole. Il fine della politica per Aristotele è quello di coltivare la virtù dei cittadini che devono imparare a vivere una vita buona.

Coloro che raggiungono il massimo grado nell'eccellenza civile sono quelli che meritano la maggior parte di riconoscimento e di influenza politica. Solo all'interno dell'associazione politica possiamo esercitare la capacità specificamente umana della parola. La virtù etica è qualcosa che si impara esercitandola ed ecco perché dobbiamo cercare di sviluppare abitudini giuste che portano a formare un buon carattere.

Dinnanzi a situazioni nuove la virtù morale richiede capacità di giudizio che è un genere di conoscenza che Aristotele chiama saggezza.

La saggezza in quanto disposizione pratica è una virtù morale con implicazioni politiche le persone che ne sono dotate sono in grado di prendere buone decisioni circa quello che è il bene per sé stessi e per i loro concittadini.

Per Aristotele la politica ha un fine molto più elevato di quello di perseguire l'economia, per il filosofo la politica è l'espressione della natura umana un'occasione per dispiegare le facoltà umane, un aspetto essenziale della vita buona. Aristotele non solo accetta la schiavitù ma ne dà anche una giustificazione allorquando ritiene che alle persone si debbano assegnare i ruoli che sono per loro adeguati così da permettere a chiunque di realizzare la propria natura.

Essa è giusta a condizione che sia necessaria e naturale, in quanto qualcuno deve pur svolgere i compiti di natura pratica e gravosa nell'attesa che siano inventate macchine in grado di sollevare l'uomo dalla fatica fisica e che essa sia assegnata a coloro che per loro natura sono adatti a tale scopo in modo che altri possano essere liberi di partecipare alla vita politica.

Tuttavia Aristotele ammette anche che alcuni sono schiavi non perché sia tale la loro natura ma in quanto vittime di situazioni sfortunate.

Nel caso del carrello da golf di Casey Martin il giudice che si oppose alla possibilità che gli fosse consentito di usare il carrello contestava la teoria aristotelica del telos nel golf sostenendo che le regole dello sport fossero assolutamente il frutto di un arbitrio.

Non è facile chiedere scusa e lo è anche meno da parte di uno stato quando debba scusarsi di atrocità mancate o errori compiuti dalle generazioni precedenti.

Per rispondere se sia giusto che le nazioni chiedano scusa per comportamenti storicamente precedenti bisogna investigare la responsabilità collettiva e le esigenze della vita associata.

Chi sostiene che non vi sia quest'obbligo a carico delle generazioni successive fonda tale suo assunto sulla circostanza della mancanza di responsabilità per mancanza di volontà di compiere i fatti per cui scusarsi. Inoltre chi ritiene questo lo fonda anche sul fatto di non dover rispondere eticamente per scelte delle generazioni precedenti.

I soli obblighi che possono vincolarci eticamente sono solo quelli che coscientemente assumiamo: non siamo tenuti a sobbarcarci il fardello morale costituito dalle ingiustizie dei nostri predecessori.

L'idea che il governo debba cercare di mantenersi neutrale sul significato della vita buona costituisce una differenza rispetto alla concezione politica di Aristotele.

Kant e Rawls ritengono, contrariamente allo Stagirita, che la giustizia fondata su una specifica concezione della vita buona sia in contraddizione con la libertà dell'individuo che vengono ritenuti incapaci di scegliere obiettivi e fini secondo le proprie inclinazioni dovendo seguire il telos.

I due autori ritengono che il diritto preceda il bene e che i nostri diritti e doveri non dovrebbero fondarsi su una qualche concezione della vita buona.

Le dottrine teleologiche sono un malinteso in quanto mettono in relazione il bene con il giusto in modo sbagliato, togliendo all'uomo lo spazio di scegliere da sé stesso quale sia il suo bene.

Rawls ritiene che una persona è morale quando è un soggetto con dei fini che egli stesso ha scelto, in quanto soggetti etici siamo definiti non dai nostri fini ma dalla nostra capacità di scegliere.

Le teorie della giustizia neutra permettono di sperare che le politica e la legge evitino di impegnarsi in controversie etiche e religiose, tuttavia tale concezione non manca di difetti in

considerazione del fatto che non è sempre possibile definire i nostri diritti e doveri senza affrontare questioni etiche sostanziali. Se ci consideriamo soggetti liberi non ci daremo ragione di una serie di obblighi politici e morali che in via ordinaria apprezziamo.

Negli anni ottanta mettevamo in discussione l'ideale del soggetto libero nelle sue scelte, sciolto da ogni vincolo pregresso.

Questa concezione voleva sottrarre i cittadini alla teoria politica che li costringeva a un destino inesorabilmente già fissato dalla casta dalla classe dalla tradizione.

MacIntyre in alternativa alla concezione volontaristica della persona suggerisce la concezione narrativa, intendendo gli umani come esseri narranti in continua ricerca della storia cui appartengono. Riflettere sui temi etici per arrivare a una decisione è qualcosa che riguarda la propria vicenda esistenziale, essa riposa sull'interpretazione non è un atto di volontà sovrana.

Per MacIntyre come per Aristotele l'aspetto teleologico della riflessione etica è connesso con la condizione di membro della comunità.

La sua concezione è in antitesi con l'individualismo moderno in quanto essa richiede che si lascino da parte l'identità di ciascuno o si faccia astrazione da essa. Essa concezione è anche in contrasto con l'idea che gli esseri umani siano soggetti capaci di libera scelta e privi di qualsiasi vincolo.

Secondo la concezione liberale gli obblighi possono sorgere in due modi: come doveri naturali o come obblighi volontariamente assunti. I primi sono vincolanti verso le altre persone in quanto esseri razionali, non richiedono un atto preliminare di consenso, gli obblighi volontariamente assunti invece derivano da un atto consensuale.

Le tre categorie della responsabilità morale sono: i doveri naturali, gli obblighi contratti volontariamente e gli obblighi di solidarietà.

Tra i doveri naturali universali che non richiedono consenso vi sono gli obblighi che legano gli uni agli altri i membri di una stessa famiglia. Dopo i doveri familiari vi sono quelli cui si è tenuti verso la comunità, ci si riferisce in particolar modo al senso di appartenenza a un popolo o a una nazione.

Esempio di tale tipo di doveri è il comportamento che ebbe il governo israeliano allorché si trattò di far uscire dall'Etiopia gli ebrei etiopi, i falascià, durante la carestia degli anni ottanta del novecento. Lo stato di Israele ha compiuto una missione eroica? Secondo alcuni

Israele avrebbe dovuto far uscire gli etiopi a prescindere dal fatto che fossero etiopi o meno. Ciascuna nazione ha il dovere di rispettare i diritti umani a tutti coloro che si trovino a soffrire per carestie o persecuzioni, è un dovere universale cui siamo kantianamente tenuti nei riguardi di esseri umani come noi.

Secondo alcuni il patriottismo è una virtù, secondo altri da esso discendono obbedienza cieca e guerre. Secondo Rousseau l'attaccamento reciproco e le identità comuni sono necessari complementi della nostra umanità universale e in tal modo ne viene intensificata la solidarietà.

Tuttavia tutti riconoscono la distinzione tra stato sociale e aiuti dall'estero: riteniamo di essere responsabili di soddisfare i bisogni dei nostri concittadini ma non quelli della generalità degli abitanti del mondo. Le disparità di condizioni tra le nazioni rendono tutto complicato quando si tratta di comunità nazionali. In un mondo in cui ci sono paesi ricchi e poveri le esigenze di una comunità possono entrare in conflitto con quelle imposte dall'uguaglianza.

La politica dell'immigrazione da un punto di vista politico è un campo minato. Per le nazioni ricche le restrizioni all'immigrazione rappresentano il modo di perseverare il privilegio. Tuttavia anche i simpatizzanti dell'egualitarismo esiterebbero ad appoggiare una politica di libertà di immigrazione. I lavoratori statunitensi potrebbero perdere il lavoro e anche le merci potrebbero essere rimpiazzate da quelle prodotte da altri, da qui l'idea di patriottismo "compra americano".

Questa idea tuttavia può portare alla sua adozione anche da parte di altri stati che potrebbero boicottare i prodotti usa riducendosi questa in una perdita di posti di lavoro. Non tutti sono concordi nel ritenere che siamo tenuti a osservare obblighi particolari verso la nostra famiglia, la nostra nazione etc.

Tali critici ritengono queste preoccupazioni provinciali. Gli obblighi di solidarietà possono puntare verso l'esterno o verso l'interno, possono crearmi degli obblighi verso altri membri ma possono anche richiamarmi a doveri verso coloro con i quali la mia comunità condivide una storia non sempre armoniosa.

A volte la solidarietà può indurci a criticare il nostro governo, il patriottismo può indurci al dissenso. Si pensi ai sentimenti di coloro che criticavano la guerra in Vietnam: uno era quello che la guerra fosse ingiusta, l'altro che la guerra fosse indegna degli americani.

Orgoglio e vergogna sono sentimenti morali che presuppongono un'identità condivisa.

Essere orgogliosi o vergognarsi per le azioni di altri si collega con l'essere capaci di assumersi una responsabilità collettiva, che ci colloca in una situazione di obbligo che non abbiamo scelto.

Questo genere di obblighi diventano discutibili solo quando ci portano a contravvenire a un dovere naturale.

Il generale Lee prima che scoppiasse il conflitto era nell'esercito dell'Unione, quando gli si chiese di assumere il comando dell'esercito egli rifiutò, non volendo assumere un ruolo che avrebbe comportato per lui il danneggiare la sua famiglia e il suo popolo, anzi si mise al comando di quest'ultimo anche se era contrario alla sua causa.

Il peso morale delle lealtà è stato messo alla prova nel caso dei fratelli Bulger. Costoro erano due fratelli che ciascuno nel proprio campo avevano raggiunto l'eccellenza: uno era stato senatore, il fratello si era posto a capo di un'associazione criminale.

Posto dinnanzi alla scelta di collaborare con la giustizia il senatore si rifiutò e ciò, a seguito dell'opinione pubblica che gli si oppose, fu costretto a dimettersi dalla sua carica sebbene non formalmente accusato di aver ostacolato la giustizia nelle indagini.

Esattamente sulla linea opposta si sono posti i fratelli Kaczynski, infatti una bomber fu in pratica messo sulla buona strada dal fratello che lo assicurò alla giustizia.

Con questi esempi abbiamo messo in dubbio l'idea contrattualistica che siamo noi gli autori degli obblighi che ci vincolano moralmente. Non è possibile arrivare a costituire una società giusta semplicemente mirando a ottenere l'utilità o assicurando la libertà di scelta; per avere una società giusta dobbiamo ragionare insieme sul significato della vita buona, e creare una cultura pubblica capace di accogliere i dissensi destinati inevitabilmente a manifestarsi, cercando di andare oltre i limiti della interpretazione liberale della giustizia secondo la quale il valore morale degli obiettivi che perseguiamo, il senso e il significato della vita che viviamo, la qualità e il carattere della vita comune che condividiamo, esulano tutti dall'ambito della giustizia.

Dunque la politica deve prendere sul serio le questioni etiche e spirituali, portandole a incidere sulle materie di interesse economico e civico in senso lato, al fine di realizzare una politica orientata al bene comune. La strada per giungere a tanto non sta nell'indicare alcuni in quanto degni di rispetto che intercettano le preferenze delle persone, quali che siano.

Quindi Sandel avversa quelle teorie secondo cui il valore morale degli obiettivi che perseguiamo, il senso e il significato della vita che viviamo, la qualità e il carattere della vita comune che condividiamo, esulano tutti dall'ambito della giustizia.

Ciò tuttavia non significa dar credito ai tradizionalisti religiosi e alla loro pretesa di controllo dei comportamenti: questo non è l'unico modo in cui i concetti della virtù e del bene comune possono informare la politica; la sfida è immaginare una politica che prenda sul serio le questioni etiche e spirituali, portandole a incidere sulle materie di interesse economico e civico in senso lato, non solo sul sesso e sull'aborto.

La voce più promettente in questa direzione è stata quella di Robert F. Kennedy, in occasione della sua candidatura alle elezioni presidenziali del 1968 per il partito democratico.

Per lui la giustizia non si limita a riguardare l'entità e la distribuzione del prodotto nazionale; mira anche a obiettivi etici più elevati. In un discorso tenuto il 18 marzo 1968 all'università del Kansas, Kennedy parla della guerra del Vietnam, dei disordini nelle città statunitensi, della disparità razziale e della miseria diffusa che aveva potuto constatare di persona nel Mississippi e nelle regioni degli Appalachi; quindi, da questi temi esplicitamente riguardanti la giustizia, passa a sostenere la tesi secondo cui gli americani attribuiscono un valore eccessivo a cose che non lo meritano: "Anche se operiamo per cancellare la povertà materiale, abbiamo di fronte un altro compito ancora più grande, ed è quello di occuparci della scarsità di soddisfazione (...) da cui siamo tutti afflitti". Gli americani si sarebbero arresi al "mero accumulare cose": "Il nostro prodotto nazionale lordo supera ormai gli 800 miliardi di dollari l'anno. Ma in quella cifra sono calcolati anche l'inquinamento dell'aria e la pubblicità delle sigarette, e le ambulanze per sgomberare i cadaveri dalle autostrade; sono calcolate le serrature speciali per le nostre porte e le prigioni per le persone che le scassinano; sono calcolate la distruzione delle sequoie e la perdita delle nostre bellezze naturali nell'espansione caotica dei centri abitati; sono calcolati il napalm e le testate nucleari e le autoblindo usate dalla polizia per contrastare i disordini nelle nostre città; sono calcolati (...) i programmi televisivi che esaltano la violenza per vendere giocattoli ai nostri bambini.

Eppure il prodotto nazionale lordo non tiene conto della salute dei nostri figli, della qualità della loro istruzione o della gioia dei loro giochi; non comprende la bellezza della nostra poesia né la solidità dei nostri matrimoni, l'intelligenza del nostro dibattito pubblico o l'integrità dei nostri funzionari; non misura il nostro spirito né il nostro coraggio, né la nostra

saggezza né la nostra dottrina, né la nostra compassione né la nostra dedizione al nostro paese.

Per cancellare queste ingiustizie Kennedy giudicava necessario mettere in discussione il modo di vita autocompiaciuto che vedeva intorno a sé; non esitava a pronunciare giudizi; e tuttavia, nel fare appello al senso di orgoglio che i suoi concittadini avrebbero dovuto avere per il loro paese, si rifaceva nello stesso tempo al senso di appartenenza a una comunità.

Robert Kennedy fu assassinato meno di tre mesi più tardi; possiamo solo provare a immaginare se, nel caso fosse vissuto, la sua idea di una politica fondata su una visione etica sarebbe riuscita a portare frutto.

A quattro decenni di distanza, durante la campagna presidenziale del 2008, anche Barack Obama si è riallacciato all'aspirazione degli americani per una vita pubblica rivolta a mete più elevate, formulando una visione politica improntata a precisi obiettivi.

La cittadinanza, il sacrificio, il servizio.

Se è vero che una società giusta esige un forte senso della comunità, essa dovrà trovare il modo di coltivare nei cittadini la cura e l'impegno per l'insieme, la dedizione al bene comune; non potrà rimanere indifferente agli atteggiamenti e alle disposizioni, alle "abitudini del cuore" che i cittadini portano nella vita pubblica. Dovrà trovare il modo di contrastare quelle concezioni della vita buona che si limitano all'aspetto privato, coltivando le virtù civiche.

Per tradizione, la scuola pubblica era considerata uno dei luoghi dove si riceveva l'educazione civile; per alcune generazioni il servizio militare ha svolto la stessa funzione. In tali istituzioni i giovani si trovano a ricevere in pratica l'educazione civica, e spesso in modo non intenzionale, quelli provenienti da classi economiche diverse e da differenti comunità religiose ed etniche quando hanno occasione di frequentare istituzioni comuni.

In un momento in cui molte scuole pubbliche sono in condizioni difficili e solo una quota ridotta della società americana presta servizio militare, chiedersi come una democrazia vasta e disparata, possa sperare di coltivare la solidarietà e il senso di responsabilità reciproca indispensabili in una società giusta, significa porre un problema particolarmente grave.

E una questione che di recente è riaffiorata nel dibattito politico, almeno entro certi limiti.

Durante la campagna del 2008, Barack Obama osservò che gli eventi dell'11 settembre 2001 avevano suscitato nei cittadini degli Stati Uniti un senso di patriottismo e di orgoglio, e un nuovo desiderio di servire il proprio paese.

Obama criticò il presidente George W. Bush per non aver chiamato gli americani a impegnarsi in una qualche forma di sacrificio condiviso: "Invece che sentirci chiamare a servire il nostro paese, ci veniva chiesto di andare a fare spese.

Invece di esortare al sacrificio condiviso, per la prima volta in assoluto nella nostra storia abbiamo ridotto le tasse agli americani più ricchi mentre era in corso una guerra".

Il suggerimento di Obama era di incoraggiare il servizio nazionale offrendo agli studenti facilitazioni negli studi universitari in cambio di cento ore di servizio pubblico; mentre percorreva il paese durante la campagna elettorale si rivolgeva ai giovani con queste parole: "Investite sull'America, e l'America investirà su di voi".

Un richiamo che si è rivelato tra i più popolari, e nell'aprile 2009 Obama ha firmato un provvedimento di legge che estendeva il programma di servizio pubblico di AmeriCorps e offriva contributi economici agli studenti universitari che prestavano servizio volontario nelle loro comunità.

Dato che sottoporre le pratiche sociali alla logica di mercato potrebbe corrompere o degradare le norme che le definiscono, abbiamo bisogno di chiederci quali sono le norme che vogliamo proteggere dall'intrusione del mercato.

È una questione che richiede un dibattito pubblico sulle varie concezioni circa il modo giusto di valutare i beni. I mercati sono strumenti utili per organizzare l'attività produttiva, ma se non vogliamo che sia il mercato a riscrivere le regole che governano le istituzioni della società, abbiamo bisogno di un dibattito politico per stabilire i confini etici del mercato.

All'interno degli Stati Uniti negli ultimi decenni la distanza fra ricchi e poveri si è accentuata, toccando livelli che non erano stati più raggiunti dagli anni trenta del Novecento.

Tuttavia il tema della disuguaglianza non ha avuto un ruolo di particolare spicco nel dibattito politico; perfino la modesta proposta avanzata nel 2008 da Barack Obama, di riportare le tasse sul reddito al livello degli anni novanta del Novecento, ha portato i suoi avversari repubblicani ad accusarlo di essere un socialista deciso a redistribuire la ricchezza.

Mentre la politica contemporanea riserva scarsa attenzione alla disuguaglianza, gli studiosi di filosofia politica non trascurano affatto questo tema; fin dagli anni settanta l'equa

distribuzione del reddito e della ricchezza si trova al centro della filosofia politica, ma per la loro tendenza a inquadrare l'argomento in termini di utilità o di consenso, i filosofi finiscono col tralasciare quell'argomentazione contro la disuguaglianza che avrebbe maggiori probabilità di trovare udienza sul piano politico e occuperebbe il ruolo più centrale nel progetto di rinnovamento etico e civile.

Alcuni filosofi, che sarebbero del parere di tassare i ricchi per aiutare i poveri, ricorrono all'argomento dell'utilità, ragionando così: togliere a una persona ricca cento dollari, per darli a una persona povera, diminuisce solo di poco la felicità della persona ricca, mentre accresce di molto la felicità di quella povera.

Anche John Rawls è a favore della redistribuzione, ma la fonda su un'ipotesi di consenso; la sua teoria è che se immaginassimo un contratto sociale ipotetico, formulato in una posizione originaria di parità, tutti accetterebbero di sottoscrivere un principio che prescriva qualche forma di redistribuzione.

Esiste però una terza ragione, più importante, per preoccuparsi della crescente disparità nella società statunitense: se la distanza fra ricchi e poveri è troppo grande, viene compromessa la solidarietà richiesta dalla condizione di cittadino in una democrazia.

Ecco come: a mano a mano che la disuguaglianza si accentua, ricchi e poveri vivono esistenze sempre più distinte; i benestanti mandano i figli nelle scuole private (o nelle scuole pubbliche dei quartieri ricchi), lasciando le scuole pubbliche del centro urbano ai figli delle famiglie che non hanno altra scelta.

Una tendenza analoga produce una defezione dei privilegiati da altre pubbliche istituzioni e servizi. Le palestre e i circoli privati si sostituiscono ai centri ricreativi e alle piscine comunali; nei quartieri residenziali più facoltosi si assumono servizi di sorveglianza privata e si fa meno affidamento sulla protezione dei corpi di polizia; il possesso di una terza o quarta automobile in famiglia rende superfluo ricorrere al trasporto pubblico. E via di questo passo. I ricchi disertano i servizi e i luoghi pubblici, lasciando che a frequentarli siano coloro che non possono permettersi nient'altro.

Da questa situazione derivano due effetti negativi, uno fiscale e l'altro civile.

In primo luogo i servizi pubblici si deteriorano, perché coloro che non se ne servono più sono meno disposti a mantenerli efficienti con il ricavato delle loro tasse.

In secondo luogo le istituzioni pubbliche come le scuole, i parchi, i campi giochi e i centri ricreativi non sono più luoghi dove si incontrano cittadini appartenenti a diversi ambiti della società; le istituzioni che in passato riunivano le persone e avevano la funzione di luoghi di apprendimento non formalizzato delle virtù civili sono sempre meno e sono più difficili da trovare. Lo svuotamento dell'ambito pubblico rende difficile coltivare la solidarietà e il senso comunitario su cui si fonda la cittadinanza democratica.

Perciò, lasciando da parte gli effetti sull'utilità e sul consenso, la disuguaglianza può avere un effetto corrosivo sulla virtù civile; una perdita di cui non si rendono conto né i conservatori innamorati del mercato, né i progressisti concentrati sulla redistribuzione.

Se il problema è l'erosione dell'ambito pubblico, dove sta la soluzione? Una politica del bene comune si dedicherebbe a ricostruire l'infrastruttura della vita civile, considerandola un suo obiettivo primario; anziché focalizzarsi sulla redistribuzione, mirando ad ampliare l'accesso al consumo privato, imporrebbe tasse ai ricchi per ricostruire le istituzioni e i servizi pubblici in modo da renderli attraenti sia per i ricchi, sia per i poveri.

La generazione precedente aveva fatto un investimento cospicuo sul programma di autostrade federali, che era servito a dare agli americani una mobilità e libertà individuali senza precedenti, ma aveva anche contribuito alla diffusione dell'automobile privata, all'espansione delle periferie, al degrado dell'ambiente, all'affermarsi di schemi di vita corrosivi per la comunità civile.

L'attuale generazione potrebbe impegnarsi in un investimento altrettanto ricco di conseguenze per ricostruire le infrastrutture utili al rinnovamento civico, scuole pubbliche dove sia i ricchi sia i poveri possano desiderare di mandare i propri figli; sistemi di trasporto pubblico abbastanza efficienti da attirare i pendolari dei ceti più abbienti; strutture aperte al pubblico come centri sanitari, campi giochi, parchi, circoli ricreativi, biblioteche, musei.

Tutti luoghi capaci, almeno idealmente, di far uscire le persone dalla cerchia ristretta delle loro comunità e attrarle negli spazi condivisi di una cittadinanza democratica comune.

Lo sforzo di concentrarsi sulle conseguenze civili della disuguaglianza, e sui modi per annullarle, potrebbe avere quell'attrattiva politica che le discussioni sulla distribuzione del reddito in quanto tale non riescono a ottenere.

Servirebbe inoltre a mettere in risalto il nesso fra giustizia distributiva e bene comune.

Per alcuni l'impegno pubblico sui problemi della vita buona rappresenta una trasgressione rispetto al dovere civico, un'indebita ingerenza al di fuori dei compiti della razionalità pubblica di stampo liberale.

Spesso si ritiene che la politica e la legge non dovrebbero impegolarsi nelle controversie etiche e religiose, perché queste intromissioni aprono la strada alla coercizione e all'intolleranza. È una preoccupazione legittima.

I cittadini delle società pluralistiche in effetti possono avere opinioni diverse in materia di etica e religione. Anche se il legislatore non può rimanere neutrale rispetto a queste differenze di opinione, è tuttavia possibile che la nostra vita politica si fondi sul reciproco rispetto?

La risposta dell'autore è di segno positivo. Però vi è la assoluta necessità di una vita civile più sostanziale e più impegnata di quella cui siamo ormai abituati. Negli ultimi decenni la società statunitense è arrivata a pensare che rispettare le convinzioni etiche e religiose dei cittadini significhi ignorarle (almeno dal punto di vista politico), lasciandole indisturbate e svolgendo la vita pubblica -nella misura del possibile- senza mai riferirsi a loro.

Ma questo non vuol dire evitare il dissenso, bensì sopprimerlo nel nome di una forma molto ambigua di rispetto, e ciò può suscitare reazioni negative e risentimento. Può anche derivarne un impoverimento del discorso pubblico, che oscilla da un ciclo di notizie al successivo, concentrandosi solo su quanto serve a creare scandalo, sensazionalismo, banalità.

Impegnarsi pubblicamente in modo più sostanziale sui dissensi etici potrebbe servire a fondare il reciproco rispetto su una base più robusta, anziché più fragile.

Invece di evitare le convinzioni etiche e religiose che i cittadini portano nella vita pubblica si dovrebbe prestar loro un'attenzione più diretta, ora mettendole in dubbio e contestandole, ora ascoltandole e ricavandone degli insegnamenti.

Non ci sono garanzie che dedicandosi a discutere in pubblico gravi questioni etiche si possa arrivare, in qualunque situazione, a concordare sulle opinioni etiche e religiose altrui, o anche solo ad apprezzarle. Ma, finché non avremo provato, non avremo modo di saperlo.

Una politica di impegno sui temi etici non è soltanto un ideale più potente rispetto a una politica che eviti il confronto: è anche un fondamento più promettente per una società giusta.