

Contrappunti rawlsiani intorno alla società giusta

di Alessandro Ferrara

Tranne che per le posizioni del cosiddetto “realismo politico”, la giustizia è uno dei grandi valori apicali di ogni filosofia politica, da Platone e Aristotele (quest’ultimo affermava che «il bene nel campo politico è il giusto»¹) fino a Rawls il quale apre *Una teoria della giustizia* sostenendo che la giustizia è per le istituzioni sociali quello che la verità rappresenta per i sistemi di pensiero, ovvero un valore imprescindibile e prioritario rispetto ad ogni altro, «la prima virtù». Di una teoria scientifica possiamo dire che è semplice ed elegante, in linea con quanto ritenuto in precedenza, che è ampia e dalle molteplici implicazioni in varie discipline, ma se diciamo che “non è vera”, questo ci impone di abbandonarla o modificarla: non possiamo tenercela con la clausola “anche se non è vera”. Così, egualmente, leggi e istituzioni possono essere apprezzate come efficienti, incontestate, in linea con le nostre tradizioni, produttrici di ordine, ma nel momento in cui dicessimo che sono “ingiuste” non potremmo continuare a tenercele se non a motivo di un potere oppressivo che le sostiene². Coloro che, pur da fronti contrapposti, come è il caso di Dworkin e Ferrajoli, individuano nell’eguaglianza il valore apicale di ogni sistema politico bene ordinato devono rispondere a questa semplice obiezione: intuitivamente desideriamo l’eguaglianza per amore della giustizia, non viceversa, tanto è vero che se qualcuno ci dicesse che istituzioni che promuovono l’eguaglianza sono ingiuste ci troveremmo a doverle modificare, mentre non altrettanto varrebbe nel caso contrario in cui istituzioni riconosciute “giuste” consentissero determinati gradi di diseguaglianza. Eguale test potrebbe essere applicato alla “libertà”, altro valore apicale in una serie di posizioni filosofico-politiche concorrenti, da Locke a Nozick: se la libertà sancita da un ordinamento si trovasse a collidere con le ragioni della giustizia, non vorremmo più libertà

1. Aristotele, *Politica*, III 1282b16-18, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 94.

2. Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, revisione e cura di S. Maffettone, Feltrinelli, Milano 2004, p. 21.

di quanta la giustizia conceda, ovvero si può avere “troppa libertà” in un senso in cui invece non è concettualmente intellegibile la nozione di “troppa giustizia”.

La filosofia politica degli anni Novanta ha visto un grande confronto fra Rawls e Habermas sul tema della società liberal-democratica come società giusta, un confronto che ha generato poi una serie di riflessioni nuove e dato stimolo a nuove versioni di teoria democratica; soprattutto la democrazia deliberativa, che da lì ha tratto impulso, ma anche la democrazia *contestatoria* (Pettit), *agonistica* (Connolly, Mouffe, Wingenbach), partecipativa, hanno tratto da quel dibattito stimoli nuovi. Un eguale dibattito Rawls-Sen non c'è mai stato, ma ne vediamo un qualche equivalente, sia pure in senso per forza di cose unidirezionale, attraverso il dialogo che Sen intrattiene idealmente con Rawls nel suo libro *L'idea di giustizia*³, e che ci è riproposto qui dalle riflessioni di Fabrizio Barca.

Vorrei dividere questo intervento in tre parti. La prima riguarda le imprecisioni riguardo a Rawls che dal testo di Sen riverberano in quello di Barca. La seconda riguarda la *pars construens* della proposta di Sen sulla giustizia: incongruenze, punti oscuri, domande che rimangono aperte. Nella parte finale vorrei aggiungere una mia nota a piè di pagina al grande tema della società giusta, partendo da Rawls ma andando oltre Rawls.

1. Obiezioni fuori bersaglio

La prima imprecisione riguarda, prima ancora dei quattro «profondi limiti» che affliggerebbero la teoria di Rawls, l'identificazione della domanda centrale stessa sottesa alla ricerca di Rawls: «perché e come avviene che un insieme di istituzioni giuste venga scelto e a quali principi queste istituzioni devono ispirarsi». La prima parte della domanda, con la sua prospettiva esplicativa, non rileva per Rawls e la seconda parte – a quali principi devono ispirarsi le istituzioni di una società? – è pertinente soltanto in riferimento a *Teoria della giustizia*. Inoltre, questo modo di porre la domanda è superato dalla domanda esplicitamente posta da Rawls alla base di *Liberalismo politico*, testo successivo di 20 anni, che recita: «come è possibile che permanga continuamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi ed eguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?»⁴.

Ciò premesso, i presunti «quattro profondi limiti della teoria di Rawls» hanno un riferimento, fatta salva la loro discutibilità, solo se riduciamo

3. A. Sen, *L'idea di giustizia*, trad. it. di L. Vanni, Mondadori, Milano 2010.

4. J. Rawls, *Liberalismo politico*, nuova edizione ampliata, Einaudi, Torino 2012, p. 5.

l'intera opera di Rawls a *Teoria della giustizia*, un'operazione la cui palese assurdità è equivalente al voler discutere del pensiero etico-politico di Hegel sulla base della dialettica servo-padrone nella *Fenomenologia dello spirito* senza tener conto dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Tuttavia, anche prendendoli come critiche rivolte a *Teoria della giustizia*, vanno rilevate una serie di difficoltà.

Seguendo l'ordine, l'obiezione secondo cui mancherebbe «nella teoria di Rawls un'argomentazione convincente che spieghi perché lo strumento della “situazione originaria” debba produrre un' “unica soluzione corretta” e perché tale soluzione sia costituita dai suoi due principi di giustizia» (Barca, p. 19) si scontra con l'esistenza di intere sezioni di *Teoria della giustizia* dedicate alla comparazione fra giustizia come equità e utilitarismo, giustizia come equità e cosiddette «teorie miste». Più avanti Rawls costruisce l'intero edificio di *Liberalismo politico* precisamente sulla premessa, presentata invece da Sen come alternativa, che le persone sottoscrivono principi e valori diversi e pertanto una concezione «politica» della giustizia non potrà non tenere conto di ciò.

Il secondo limite consisterebbe nel fatto che «l'identificazione della soluzione perfetta “non è di alcun aiuto per risolvere il problema di stilare una graduatoria razionale delle situazioni che se ne allontanano”. In secondo luogo, al fine di stilare questa graduatoria, la soluzione perfetta non è neppure necessaria e può non essere neppure implicita in essa» (Barca, pp. 19-20). Si uniscono in questa obiezione due aspetti problematici. Primo, il «compito di stilare una graduatoria razionale delle situazioni che si allontanano dalla soluzione perfetta» è un compito che solo con difficoltà può essere attribuito all'impianto di *Teoria della giustizia* e nei successivi 30 anni di elaborazione rawlsiana diviene invece un compito rigettato da Rawls in quanto costituisce il cuore del programma di ogni liberalismo «perfezionista», assunto come bersaglio polemico del «liberalismo politico». Secondo, quando si afferma che la «teoria ideale», ovvero il momento normativo, non sarebbe neppure necessario rimane oscuro su quali basi la graduatoria di desiderabilità degli assetti distributivi potrebbe mai essere compilata.

Il terzo limite della teoria rawlsiana consisterebbe nel fatto che «i principi della teoria di Rawls riguardano solo le “istituzioni giuste”, non la loro realizzazione, ovvero le “società giuste”, che sono anche il risultato del comportamento effettivo degli individui» (Barca, p. 20). Considero questa obiezione un po' come uno sparo nel buio, nella speranza di cogliere un bersaglio: nessuna filosofia seria di carattere normativo porta con sé la ga-

5. Cfr. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 155-68 e 265-78.

ranzia della realizzazione dei suoi principi. Solo le *ideologie* propongono ricette a colpo sicuro e sono prodighe di garanzie, se solo si seguono le giuste indicazioni.

Una quarta obiezione riguarda il presunto «parrocchialismo di Rawls»: i decisori, nella posizione originaria, provengono tutti da una medesima società e ciò restringe il punto di vista imparziale entro «i confini di uno Stato sovrano», trascurando gli effetti di queste decisioni su quanti vivono al di là di tali confini e non offre margini per «correggere l'influenza di valori meramente locali» (Barca, p. 21). Va osservato preliminarmente che si tratta di un'obiezione totalmente esterna: semplicemente l'orizzonte di *Teoria della giustizia* (pubblicata nel 1971 e in gestazione per tutto il precedente decennio) è quello del mondo pre-globalizzazione, in cui la domanda filosofico-politica principale è «che cosa vuol dire per una società nazionale essere giusta?». Non ha senso imputare al Rawls di *Teoria della giustizia* di non dare risposta a problemi di «global justice» che nessuno, *incluso Sen*, si poneva allora e che invece lo stesso Rawls peraltro si porrà in seguito, ne *Il diritto dei popoli*⁶, dando risposte che vanno esattamente nella direzione auspicata da Sen. Inoltre, la soluzione di Sen ripropone il medesimo problema di astrattezza di cui è accusato Rawls nelle prime tre obiezioni. Il rimedio di Sen è infatti quello di esercitare una «valutazione trasposizionale», ovvero, spiega Barca condividendo, «una valutazione di cosa sia giusto o sbagliato quando si guardino le cose da un “posto che non c'è”, ossia adottando il punto di vista di uno spettatore imparziale» (Barca, p. 21). Se un metodo filosofico ci fornisse, *in generale*, l'invocato «punto di vista di uno spettatore imparziale» saremmo a posto: avremmo quel criterio «non legato ad alcun luogo» per sapere, di ogni assetto istituzionale concreto, quanto si distanzia dalla «vera giustizia»: e non è questo, riformulato con altre parole, esattamente ciò di cui nelle obiezioni precedenti Sen accusa il Rawls di *Teoria della giustizia*, peraltro confondendo questa pur importante opera con l'intera opera rawlsiana?

2. L'alternativa di Sen

Nella seconda parte dei miei commenti mi soffermerò sull'alternativa in positivo proposta da Sen, che Barca ricostruisce come una serie di risposte a varie domande. Fra queste, la prima è: perché dovremmo perseguire la giustizia? Nel ricostruire la risposta di Sen, Barca chiama in causa il concetto del «ragionevole», contrapponendolo al razionale, senza avvedersi che que-

6. J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, a cura di S. Maffettone, Edizioni di Comunità, Torino 2001.

sta contrapposizione è una delle pietre angolari di *Liberalismo politico* e ne segna, per esplicita dichiarazione di Rawls, l'irriducibile distanza dal testo di 20 anni prima. Risulta quindi inaccurata l'affermazione per cui nell'impianto di Sen «*a differenza del sistema di Rawls*, è possibile che una molteplicità di principi e di scelte di azione ammissibili possa sopravvivere alla valutazione pubblica»: questa compossibilità di principi radicati in culture morali diverse, unitamente alla discussione sui cosiddetti «oneri del giudizio» è esattamente la posizione di Rawls! Quindi viene presentato come originale e alternativo un modo di porre il problema della giustizia che è esattamente quello di Rawls. Scrive Barca (pp. 23): «si apre così il problema di come un gruppo di persone con interessi e opinioni differenti possa arrivare a mettersi d'accordo su una determinata azione per far avanzare la giustizia». Questa supposta posizione alternativa del problema è praticamente identica alla domanda, prima citata, con cui Rawls apre *Liberalismo politico*: «come è possibile che permanga continuamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi ed eguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?»⁷.

Una seconda domanda a cui Sen darebbe, secondo Barca, una risposta diversa da quella di Rawls attiene alla natura di un accordo stipulato come soluzione a un «disaccordo ragionevole». Nuovamente si imputa a Rawls l'aspirazione a un sistema «perfetto» (strano aggettivo da attribuirsi a qualcuno che dell'«antiperfezionismo» ha fatto la sua bandiera) quando invece è Sen a invocare lo sguardo da nessun luogo, il punto di vista dell'imparzialità che trascende tutti i punti di vista particolari. Inoltre, Barca afferma che, *a differenza* di Rawls, in Sen i diversi orientamenti normativi degli individui – utilitaristi, egualitari, libertari – possono «sopravvivere simultaneamente» senza doverli sottoporre «a una chirurgia radicale che li costringa in un sistema di punti di vista completi e coerenti». Ancora una volta riesce difficile comprendere in che senso la soluzione di Sen sia diversa da quella «concezione politica della giustizia», modulare e inseribile nei vari orientamenti morali più ampi e comprensivi presenti entro un medesimo spazio politico, che è il perno della proposta filosofica di *Liberalismo politico*.

Passando alla terza domanda, su come sia possibile pervenire a tale accordo da parte di attori radicati in punti di vista concorrenti, la risposta di Sen, ripresa da Barca, è che ciò è possibile applicando una certa «teoria della scelta sociale». Di questa teoria ci viene detto che «a) è rivolta a offrire valutazioni comparate e quindi a essere usata come uno strumento per prendere decisioni; b) fa questo riconoscendo la “pluralità ineludibile

7. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 5.

di principi in competizione fra loro”; e c) “lascia aperta la possibilità che persino una teoria completa della giustizia dia luogo a un ordinamento incompleto”» (Barca, p. 29). Sembra un miracolo che una tale teoria siffatta possa selezionare qualcosa come migliore di qualcos’altro. Ma soprattutto, nella versione che ne offre Barca, questa posizione sembra colorarsi di un realismo politico che entra in dissonanza con l’impianto normativo che Sen continua a condividere con Rawls. Si dice infatti: «Durante la storia del capitalismo la giustizia ha compiuto progressi significativi, ma il più delle volte ciò è avvenuto attraverso un conflitto fondato su minacce credibili dei soggetti deprivati, anziché attraverso l’identificazione di una “soluzione di intersezione fra diversi ordinamenti”» (Barca, p. 30). In pratica, continua Barca, «solo dopo che minacce e conflitti hanno prodotto cambiamenti nella distribuzione del potere e nella bilancia delle capacità, che le preferenze, le opinioni e gli ordinamenti cambiano, e che un “accordo” viene raggiunto, razionalizzando l’aggiustamento originario. Insomma gli accordi sugli ordinamenti si modificano a seguito delle azioni anziché le azioni a seguito degli accordi» (Barca, p. 30).

Se quest’ultima proposizione fosse vera, allora non si vede che cosa una «teoria della società giusta» aggiungerebbe al rapporto di forze che si afferma sul terreno e che poi trova «razionalizzazione» negli accordi del caso. Il punto di vista normativo in questo schema di Barca non ha alcuna funzione, se non quella di rendere più attraente la razionalizzazione dello stato di cose determinatosi sul campo: il che è da sempre il punto di vista del realismo politico, in dissonanza *tanto* con Rawls *quanto* con lo stesso Sen. Perché dunque attardarsi a criticare questa o quella posizione normativa, se alla fine il fattore decisivo è cambiare sul terreno i rapporti di forza e la distribuzione del potere.

In estrema sintesi: la filosofia politica rawlsiana non è quella a cui si indirizza la critica di Sen; la posizione «alternativa» di Sen ruota attorno agli stessi capisaldi del Rawls successivo a *Una teoria della giustizia* e dunque non se ne vede l’alternatività; e, in ogni caso, alla fine del saggio di Barca traluce un punto di vista da realismo politico che svuota di valore il precedente confronto fra posizioni egualmente normative.

3. Nonostante tutto, che cosa è una società giusta?

Non voglio sottrarmi infine al compito di formulare in positivo un qualche concetto di «società giusta». Lo costruisco a partire dall’impianto detradscendentalizzato di *Liberalismo politico*. Non abbiamo ragioni per ritenere che una società giusta sia diversa da «una società bene ordinata»: è controintuitivo pensare che una società sia insieme bene ordinata e ingiusta, ovvero giusta ma non bene ordinata.

Dunque possiamo adottare la definizione rawlsiana di società bene ordinata come equivalente a quella di società giusta, laddove una società bene ordinata è una società in cui

ognuno accetta, e sa che tutti gli altri accettano, gli stessi principi di giustizia;

1. [...] l'opinione pubblica sa, o ha buone ragioni di credere, che la sua struttura di base [...] soddisfa questi principi;

2. i suoi cittadini hanno un senso efficace della giustizia normalmente sviluppato, per cui obbediscono in genere alle istituzioni di base della società, che considerano giuste⁸.

Un brevissimo commento su ciascuno di questi punti. Una società giusta è una società in cui si è coagulata una concezione comune e minimale della giustizia che può essere condivisa, nel suo carattere elementare e in qualche modo “ridotto”, a prescindere dalla più ampia concezione etica che ciascuno di noi possiede. Non a caso ho usato l'articolo indeterminativo: possono esistere una pluralità di concezioni della giustizia che soddisfano il requisito della compatibilità. La giustizia come equità è ritenuta la migliore da Rawls, ma lo schema di società giusta funziona anche se al posto della giustizia come equità, con i suoi due principi, mettiamo una visione discorsiva della giustizia alla Habermas o un'altra ancora. Ciò che importa al fine di definire una società giusta è che esista un punto di vista condiviso, ancorché non esaustivo di tutta la gamma del valore e della cultura morale, da cui si valutano le istituzioni e le rivendicazioni che cittadini, gruppi politici, categorie sociali avanzano costantemente nell'arena politica. Questo punto di vista non si definisce in chiave trascendentale, ma si giustifica in base alla sua capacità di compatibilizzare le più ampie concezioni morali dei cittadini e di consentire a tutti di rispettare i cardini dell'ordinamento senza diventare *altro da quello che si è*. Secondo punto: questa concezione politica della giustizia informa effettivamente le principali istituzioni della società e gli elementi costituzionali essenziali, e i cittadini ne sono consapevoli. Terzo, per questa ragione una maggioranza dei cittadini, non necessariamente tutti, obbediscono in genere alle istituzioni di base della società perché vi riconoscono l'operatività di questi principi, non per timore delle sanzioni collegate alla trasgressione dei principi.

È molto difficile che si realizzi una condizione del genere – lungi da Rawls pensare che alcuna società democratica realmente esistente rifletta una situazione del genere – ma questa rimane un ideale *normativo* verso il quale ispirare l'azione politica e misurare progresso e involuzione.

8. Ivi, p. 34.

La normatività di questo ideale non è trascendentale, ma *situata* – la concezione politica della giustizia riconcilia e compatibilizza un insieme finito e concreto di concezioni etiche più ampie – e tuttavia se non presupponiamo un ideale del genere non sappiamo come scegliere fra una concreta soluzione o proposta che si presenti come più giusta ed un'altra. L'idea di Sen di fare a meno di un riferimento normativo ci lascia privi di guida, alla ricerca di un'imparzialità che ciascuno può asserire per sé, dando luogo a una Babele di posizioni che si vogliono tutte quante «imparziali».

In che senso, però, questa mia formulazione andrebbe oltre Rawls? Nel senso che questa sua visione della società bene ordinata, in cui il potere politico è esercitato in armonia con una costituzione i cui elementi essenziali sono accettati da tutti in base alla loro concezione della giustizia, e dunque per ragioni di principio, è troppo stilizzata e ancora pensata sulla falsariga di una società occidentale avanzata ove il pluralismo si dispiega entro certi canali. In questo sta il grano di verità della posizione di Sen. In un lavoro recente⁹, ho provato a ragionare intorno al fatto che, nelle condizioni di iperpluralismo proprie delle società contemporanee immerse nel mondo globale, bisogna prevedere che in una società giusta quell'«accettare» le ricadute istituzionali, legislative e politiche di una certa concezione politica della giustizia *si differenzi*: si differenzi in un'accettazione che nella maggioranza presumiamo poggiare su ragioni di principio, mentre in minoranze anche significative di cittadini può poggiare su un mix di ragioni prudenziali e di principio, e per taluni anche solo su ragioni prudenziali. Negare questa possibilità significa a mio parere o richiedere come presupposto della società giusta un improbabile grado di omogeneità culturale, ovvero esporre segmenti significativi della cittadinanza a quella che senza timore di ossimori chiamerei “oppressione liberale”.

9. A. Ferrara, *The Democratic Horizon. Hyperpluralism and the Renewal of Political Liberalism*, Cambridge University Press, New York 2014.