

Commento.
Riconoscere i meriti di Sen,
ma non a discapito di Rawls

di Elena Granaglia

Amartya Sen ha innumerevoli meriti. Solo per citarne alcuni, elabora una concezione di uguaglianza distributiva che, in modo assolutamente originale, coniuga attenzione ai bisogni (sia materiali sia relazionali e più complessivamente non materiali), attenzione alle libertà, nelle diverse declinazioni di libertà di scelta/perseguimento delle preferenze, autonomia e *empowerment* e, ancora, attenzione al diritto a essere trattati con dignità qualsiasi siano le nostre condizioni. Mette in evidenza, con analisi tecnicamente sofisticate e colti richiami alla storia intellettuale, i tanti limiti dell'economia degli «sciocchi razionali»¹. Sprona alla partecipazione per rendere meno ingiuste le società in cui viviamo, togliendo ogni alibi alla non azione, sia essa indotta dall'ignoranza/dal conflitto circa cosa intendere per giustizia o dai limiti inevitabili dell'azione collettiva. Al contrario, ammonisce Sen, prima di incagliarci in conflitti sui significati ultimi di giustizia, esiste un ampio spazio di patenti ingiustizie che possono essere contrastate anche all'interno di processi politici inevitabilmente imperfetti.

Riconoscere questi e altri meriti di Sen non può, tuttavia, avvenire a discapito di Rawls. Ferrara (nell'intervento in questo numero di "Parole-chiave") sottolinea l'importanza di *Liberalismo politico* e, per una società pluralistica, della nozione ivi sviluppata di consenso per sovrapposizione. Da parte mia, vorrei portare l'attenzione su quelli che mi paiono due contributi inestimabili di *Una teoria della giustizia*, oltre a ricordare quello complessivo di rappresentare un'opera che, a partire dalla grande eredità liberale e illuministica del XVIII secolo, elabora un nuovo contratto sociale sensibile alle esigenze ugualitarie del XX secolo.

Il primo contributo concerne la visione complessiva dei principi di giustizia. *Una teoria della giustizia* ci consegna una visione di principi scelti da individui intesi come agenti morali liberi e uguali, i quali, proprio in quanto partecipi di tale comune uguaglianza fondamentale, devono rapportarsi

1. Specificamente sugli «sciocchi razionali», cfr. A. Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory*, in "Philosophy and Public Affairs", 6, 4, pp. 317-44.

gli uni agli altri come uguali, giustificando verso terzi le loro posizioni. Ponderiamo brevemente sui diversi elementi di tale visione.

Innanzitutto, ci dice Rawls, non abbiamo diritti naturali a cui appellarci, il cui dettato non può che essere accettato o criticato, in una contrapposizione sostanzialmente fra sordi. Al contrario, siamo noi, essere umani, a dovere costruire le regole della civile convivenza. L'impegno sociale tanto richiamato da Sen è, dunque, assolutamente presente anche nel primo Rawls. Siamo noi a scegliere le regole di giustizia.

Ma quali noi? Lungi dall'assumere una visione meramente auto-interessata, Rawls guarda agli individui come agenti morali liberi ed uguali, come tali capaci del senso di giustizia e del senso del bene.

In quanto tutti fondamentalmente uguali, non solo tutti dobbiamo giustificare le nostre pretese agli altri (e già ciò implica che l'individuo neppure è una monade, ma è un essere che si relaziona agli altri), ma dobbiamo anche farlo in condizioni che riflettono la comune uguaglianza fondamentale. Il costrutto artificiale della posizione originaria – un contesto in cui gli individui scelgono dietro a un velo di ignoranza circa le reali posizioni occupate nella società – serve esattamente a imporre questa condizione, a incorporare una simmetria fra liberi e uguali che azzera i possibili vantaggi negoziali, siano essi dovuti a vantaggi nel possesso di risorse interne, come le abilità, o esterne, come le risorse economiche e il potere. Detto in altri termini, la posizione originaria serve a rendere eque le nostre preferenze, liberandoci dai condizionamenti generati dalle contingenze in cui viviamo e imponendoci di ragionare come se potessimo essere chiunque.

Il secondo contributo concerne il contenuto specifico dei due principi selezionati. Rawls, pur all'interno di una cornice liberale che considera prioritari i valori di libertà, non introduce il diritto di proprietà fra le libertà fondamentali e fornisce diversi argomenti di rilievo per la messa in discussione delle disuguaglianze distributive. La deroga stessa alla perfetta uguaglianza sancita dal principio del *maximin* è assai vincolante. Contrariamente al convincimento diffuso secondo cui ciò che deve essere giustificato è l'uguaglianza, il principio del *maximin* richiede di giustificare qualsiasi deviazione dall'uguaglianza, considerando accettabili unicamente le disuguaglianze che vadano a favore dei più svantaggiati. Non basta, dunque, che la disuguaglianza rappresenti un miglioramento paretiano, comportando un incremento di benessere senza peggiorare nessuno. Neppure basta che essa favorisca chi sta peggio, come nelle prospettive classiche del *trickle down*, ossia dello sgocciolamento del benessere dai ricchi ai poveri². Occorre anche che, in presenza di più pos-

2. Sono grata a Lorenzo Sacconi per una discussione su questo punto.

sibilità di miglioramento per chi sta peggio, la scelta vada a favore della soluzione migliore per chi sta peggio.

Certo, questi due contributi presentano anche alcuni problemi. Prescindendo da quelli esplicitamente riconosciuti dallo stesso Rawls (che in quanto tali inducono a obiezioni soprattutto esterne, come riconosce Ferrara nel già citato pezzo), utilizzare la posizione originaria (un luogo che, grazie al velo d'ignoranza, prescinde dal mondo) per derivare «punti archimedei» per questo mondo, come ci sollecita *Una teoria della giustizia*, si presta al rischio di risposte generiche, se non monche o ancor peggio arbitrarie. Da un lato, come sostiene la critica comunitaria, si pone il rischio di decisori così vuoti (disincarnati) da essere incapaci di scegliere. Dall'altro, come definire principi validi per il mondo se si prescinde dalle urgenze e dai vincoli specifici che in quest'ultimo sono presenti?

Al contempo, rispetto ai principi specifici, possiamo davvero condividere il diritto alle stesse identiche quantità di reddito e di ricchezza? Fattori casuali per i singoli, quali la lotteria naturale e quella sociale, giocano un ruolo importante, ma appare difficile ignorare il diverso ruolo esercitato dallo sforzo.

Inoltre, il principio del *maximin* è, certamente, in grado di fronteggiare l'obiezione di Harsanyi in termini di irrazionalità (secondo Harsanyi, il *maximin* rifletterebbe un'avversione eccessiva al rischio)³. Rawls stesso riconosce che il *maximin* non è, in generale, una buona scelta in condizioni di incertezza. Lo è quando la scelta avviene in particolari contesti, quale quello della posizione originaria, dove gli individui, oltre a essere razionali, condividono una comune uguaglianza morale, anziché essere mossi unicamente da interessi⁴. Lo stesso vale, quanto meno in parte, per l'obiezione di Cohen⁵, secondo cui il *maximin*, in presenza di individui mossi unicamente da incentivi, comporterebbe disuguaglianze eccessive, la quale sottovaluta che la difesa del *maximin* concerne una società i cui componenti seguono i principi di giustizia. Imponendoci di concentrare tutte le risorse su chi sta peggio in termini di reddito, il *maximin* comporta, tuttavia, alcuni limiti che paiono invalicabili. Come ben argomenta Sen a questo riguardo, la carenza di reddito rappresenta solo una dimensione di svantaggio. E, poi, quale è il livello di reddito che identifica chi sta peggio? Ancora, anche se

3. J. Harsanyi, *Can the Maximin Principle Serve as a Basis for Morality? A Critique of John Rawls' Theory*, in "American Political Science Review", 69, 1975, pp. 594-606.

4. Cfr. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, pp. 150-60; trad. it. *Teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

5. G. Cohen, *Incentives, Inequality, and Community*, in *The Tanner Lectures on Human Values*, 13, University of Utah Press, Salt Lake City 1992 e *If You're an Egalitarian, How Come You're So Rich?*, Harvard University Press, Cambridge 2001.

il reddito fosse l'unica dimensione di svantaggio, il potere d'acquisto varia a seconda dei bisogni. Il che richiederebbe trasferimenti differenziati, appunto sulla base dei bisogni, mentre Rawls difende trasferimenti uniformi.

Questi problemi non devono, però, offuscare i due contributi rilevati. Per sottolineare ancor più l'apporto di Rawls, si consideri la nozione di scelta democratica quale scelta che riflette le preferenze medie/mediane della collettività, qualunque esse siano, diffusa nella teoria politica, nella teoria economica – basti pensare alla condizione dell'universalità del dominio (delle preferenze) nel paradosso di Arrow oppure al teorema dell'elettore mediano – e nel dibattito pubblico.

Ebbene, anche se prescindiamo dalla prospettiva originaria, il richiamo all'equità ci obbliga a mettere in discussione tale nozione, imponendoci di giustificare le nostre pretese in termini accettabili per gli altri, chiunque essi siano, ossia argomentando in termini che nessuno potrebbe ragionevolmente rifiutare. In breve, non potremmo più fare valere il diritto a avanzare qualsiasi pretesa solo perché ad essa vanno le nostre preferenze. Dovremmo, al contrario, assumere il punto di vista dei diversi altri e, dunque, del "noi", che potremmo essere⁶. Diversamente, appare difficile trattare gli altri come uguali. Fra porre tale restrizione alle pretese e accettare qualsiasi preferenza, incluso qualsiasi interesse e/o qualsiasi gusto ci capitasse d'avere, la distanza non appare di poco conto.

Oppure, si consideri la resistenza, anch'essa diffusa, a mettere in discussione le disuguaglianze, in particolare quelle che si formano nel mercato, nonché l'ampio plauso che i principi meritocratici, quanto meno a parole, sembrano avere nel nostro mondo. Ebbene, anche se non condividiamo il principio del *maximin*, le argomentazioni in difesa dell'uguaglianza distributiva su cui tale principio poggia costituiscono una sfida importante per evitare acquiescenze automatiche a disuguaglianze che andrebbero, invece, anch'esse valutate alla luce dei tanti io che potremmo essere.

Questi contributi mi paiono davvero importanti e non possono essere messi nel dimenticatoio solo perché si affiancano a aspetti meno convincenti.

6. Sul tema cfr. T. Nagel, *The Last Word*, Oxford University Press, Oxford 1997; trad. it. *L'ultima parola*, Feltrinelli, Milano 1999.