LA SOCIETÀ GIUSTA SECONDO JOHN RAWLS (E ALCUNI SUOI CRITICI)

Posted on 26 January 2021 by Carlo Marsonet

Category: Il pensiero anglo-americano

La società giusta secondo John Rawls (e alcuni suoi critici)

> *La giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali.*
> *John Rawls*

John Rawls (1921-2002) è stato forse il più importante filosofo politico del Novecento. Se non altro, quello che più ha influenzato il pensiero filosofico-politico del ventunesimo secolo: da un lato, ne ha determinato un'accettazione quasi automatica del *welfare state*, dall'altro, nel più lungo periodo, ha solidamente plasmato una rideterminazione concettuale del liberalismo. Mediante il suo pensiero e i suoi scritti – non di facile lettura e caratterizzati da un pronunciato stile accademico –, infatti, si afferma un liberalismo che si distacca da quello tipicamente ottocentesco, che potremmo chiamare "liberalismo classico", a favore di un liberalismo che si mescola ad un forte afflato egualitaristico, tipico tratto, quest'ultimo, del socialismo.

Come nota colui che, insieme a Salvatore Veca, è il maggior esperto del pensiero rawlsiano in Italia, ossia Sebastiano Maffettone (si veda il suo

Introduzione a Rawls, Laterza, Roma-Bari 2010), con Rawls siamo di fronte ad un costruttivista kantiano, il quale postula che una struttura istituzionale è legittima solo nella misura in cui dà la possibilità di giustificarsi rispetto ai cittadini di una comunità politica. Il liberalismo di tipo rawlsiano implica una teoria dei diritti che sopravanza quella dell'utilità. Le istituzioni, secondo il filosofo che insegnò all'Università di Harvard tra il 1962 e il 1991, devono realizzare il reciproco vantaggio dei contraenti del patto sociale, egualmente liberi e razionali, situati nella posizione originaria dietro un ipotetico "velo d'ignoranza". In tal modo, egli non ammette un egualitarismo puro o radicale: la conseguenza sarebbe la determinazione di soluzioni istituzionali incapaci di avvantaggiare tutti. Tuttavia, le ineguaglianze devono in qualche modo essere giustificate, altrimenti si ledono i principi fondamentali di una società giusta.

L'opera fondamentale di John Rawls è *Una teoria della giustizia*, pubblicata nel 1971 e tradotta in Italia per la prima volta nel 1982 (si prende qui a riferimento la sesta edizione in lingua italiana, curata da Maffettone e pubblicata dall'editore Feltrinelli). La struttura dell'opera consta di tre parti: la prima, "Teoria", riprende, come sostiene l'Autore medesimo, gli scritti di *Justice as Fairness* (1958), nonché *Distributive Justice: Some Addenda* (1968); la seconda, "Istituzioni", corrisponde, sebbene con svariate aggiunte, a temi toccati in *Constitutional Liberty* (1963), *Distributive Justice* (1967) e *Civil Disobedience* (1966); la terza ed ultima parte, "Fini", riprende *The Sense of Justice* (1963). Va comunque detto che, al netto di questi saggi ripresi, molti capitoli di *A Theory of Justice* sono stati sviluppati senza essere pubblicati in precedenza.

L'obiettivo dell'opera, come si è detto, è quello di sostituire l'utilitarismo impiegato dalla maggior parte degli autori classici, quali D. Hume, A. Smith, J. Bentham e J.S. Mill, al fine di «generalizzare e portare ad un livello più alto di astrazione la teoria tradizionale del contratto sociale di Locke, Rousseau e Kant» (*Una teoria della giustizia*, cit., pp. 13-14). In particolare, Immanuel Kant risulta essere, a detta di Rawls, il pensatore da cui ha maggiormente attinto.

Come egli chiarisce fin da subito, il "giusto" ha la priorità sul "bene". Dopo l'esperienza vissuta in prima persona durante la Seconda guerra mondiale, e le lotte per i diritti civili avvenute nel suo Paese durante gli anni Sessanta, a Rawls interessava primariamente il tema del pluralismo, ovvero immaginare la possibilità di un contesto all'interno del quale potessero convivere in modo pacifico e non bellicoso variegate visioni del "bene". Allora, «la giustizia è la prima virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero» (*Una teoria della giustizia*, p. 21). La giustizia, come la verità, è un valore assoluto: in quanto tale, essa non può essere soggetta a compromessi ed ogni persona è dotata di una inviolabilità incardinata sul senso di giustizia che non può essere lesa in alcun modo.

La giustizia, secondo Rawls, assume i connotati del problema primo e fondamentale di una società. La giustizia presiede alla distribuzione di diritti e doveri fondamentali, così come dei benefici della cooperazione. In tal senso, siamo di fronte al concetto aristotelico "distributivo" di giustizia. La società può essere concepita come una sorta di intrapresa cooperativa, da cui tutti i membri traggono reciproco vantaggio. Chi beneficia di maggior *surplus* derivante dalla cooperazione dovrà allora ricompensare chi beneficia meno di tale cooperazione: così si spiega quello che è definito "principio di differenza". L'idea guida della giustizia sociale di matrice rawlsiana considera la struttura fondamentale della società come oggetto di un accordo originario: «questi sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza per definire i termini fondamentali della loro associazione. Questi principi devono regolare tutti gli accordi successivi» (*Una teoria della giustizia*, p. 27). I principi della "giustizia come equità" (*justice as fairness*), insomma, vengono determinati da individui che li sceglierebbero in una ipotetica situazione di eguale libertà. Tale posizione viene chiamata "posizione originaria" (*original position*) ed equivale, in buona sostanza, allo stato di natura della teoria tradizione del contratto sociale.

Tali principi vengono così scelti sotto uno spesso "velo d'ignoranza" (*veil of ignorance*), tale per cui «nessuno conosce il suo posto nella società, la sua posizione di classe o il suo status sociale, la parte che il caso gli assegna nella suddivisione delle doti naturali, la sua intelligenza e forze simili», così come, «le parti contraenti non sanno nulla delle proprie concezioni del bene e delle proprie particolari propensioni psicologiche» (*Una teoria della giustizia*, p. 28). Nessuno, in una situazione così astrattamente definita, verrà avvantaggiato o meno dalla "lotteria naturale" (*natural lottery*) o dalla contingenza delle circostanze sociali. Ognuno, trovandosi nella medesima condizione, non sceglierà principi di giustizia dettati da una particolare e auto-interessata prospettiva, bensì il risultato sarà una concezione della giustizia frutto di una contrattazione "equa" (*fair*). Questi individui disincarnati, concepibili alla stregua di "robot deumanizzati", sceglieranno una struttura di società "bene-ordinata" (*well-ordered*), tale per cui la ripartizione degli oneri e dei benefici complessivi sarà giusta, essendo derivata da una procedura anch'essa giusta.

In sostanza, quando Rawls sostiene che il giusto ha la priorità sul bene intende questo: ciascuno sarebbe naturalmente incline a desiderare di più per sé, anelerebbe pertanto ad ottenere maggiori benefici. Tuttavia, in base alla "giustizia come equità" ogni individuo rawlsiano rinuncia alle preferenze personali in virtù di quei principi di giustizia che giustificano una struttura societaria equa per tutti i cittadini (i principi sono rivolti dunque alle istituzioni di una società giusta, e non direttamente alla condotta individuale). È chiaro come tutta l'argomentazione rawlsiana assuma i connotati di un «esperimento mentale» (*Introduzione a Rawls*, cit., p. 28). La posizione originaria altro non è che un "artificio espositivo" (*device of representation*): «Rawls cerca di detrascendentalizzare il modello kantiano di soggetto e di contratto, per calarlo nella realtà storica di una moderna società liberal-democratica» (*ibidem*). Rispetto a una teoria della giustizia utilitaristica, secondo cui la distribuzione delle ricchezze dovrebbe avere per obiettivo una "utilità media", la teoria rawlsiana della "giustizia come equità" rispetta la regola del "*maximin*" o "*maximum minimorum*", ovvero ha per obiettivo quello

di massimizzare il guadagno minimo: un'alternativa per cui, tra le possibilità distributive esistenti, viene scelta quella il cui esito peggiore è migliore degli esiti peggiori delle altre alternative.

Alla luce di ciò, i due principi di giustizia emersi – legati ai principi di libertà, fraternità ed eguaglianza – sarebbero i seguenti: 1) «Ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti» [principio delle libertà fondamentali, o dei "beni primari sociali": in esso rientrano libertà civili e politiche, ma non di natura economica, ovvero la tutela della proprietà privata]; 2) «Le ineguaglianze economiche e sociali devono essere: a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio di giusto risparmio [principio di differenza che incorpora il principio di fraternità] e b) collegate a cariche aperte a tutti in condizione di equa eguaglianza di opportunità» [principio di equa opportunità] (*Una teoria della giustizia*, p. 255).

A ciò si accompagnano due regole di priorità, posto che i due principi sono ordinati lessicalmente e gerarchicamente (il primo precede il secondo). La prima priorità, la quale riguarda la libertà, può venire limitata solo in nome della libertà medesima. La seconda priorità, la quale concerne la preminenza della giustizia rispetto all'efficienza e al benessere, considera preminente l'equa opportunità sul principio di differenza.

Nondimeno, alla luce delle critiche ricevute, tali principi vennero rielaborati nella seconda grande opera dell'Autore, ovvero *Liberalismo politico* (1993), e articolati come segue: 1) «Ogni persona ha uguale titolo a un sistema pienamente adeguato di uguali diritti e libertà fondamentali; l'attribuzione di questo sistema a una persona è compatibile con la sua attribuzione a tutti, ed esso deve garantire l'equo valore delle uguali libertà politiche, e solo di queste»; 2) «Le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa eguaglianza di opportunità; secondo, dare il massimo

beneficio ai membri meno avvantaggiati della società» (*Political Liberalism*, Columbia University Press, ed. 1996, pp. 5-6. La traduzione italiana è disponibile per i tipi di Einaudi).

Ciò che è importante notare è il "principio di differenza", ovvero la seconda parte del secondo principio di giustizia. Secondo Rawls non è giusto che la "lotteria naturale" disponga che qualcuno goda di quote distributive di abilità e talenti naturali maggiore di altri. Tali doti antecedenti alla scelta in "posizione originaria" dietro al "velo di ignoranza" non originerebbero dalla scelta libera e razionale di individui posti sullo stesso piano. Tale arbitrarietà morale, allora, va arginata sulla base del "principio di efficienza". In questo senso, il liberalismo egualitario di stampo rawlsiano, sulla scorta di una interpretazione democratica della giustizia, si fa portatore di un considerevole impegno redistributivo ed è di natura tendenzialmente anti-meritocratica, giacché la meritocrazia premierebbe chi, per natura, sarebbe più dotato di altri. Tuttavia egli non considera il fatto che la dotazione naturale non è detto venga automaticamente impiegata dagli individui dotati.

Un'interpretazione utilitaristica della giustizia avrebbe imposto sacrifici impropri ad alcuni a vantaggio di altri. Nell'interpretazione del filosofo harvardiano, invece, la cooperazione sociale è la «fonte di ogni surplus economico» e «la reciprocità è la base della cooperazione stessa». Se così è, scrive Maffettone, «i più dotati non avrebbero ragione di dolersi a causa dell'asimmetria implicita nel principio di differenza, poiché soltanto quest'ultimo sarebbe in grado di creare equi termini di cooperazione, e quindi la fonte dei loro stessi vantaggi» (*Introduzione a Rawls*, cit., p. 58). Pertanto l'opera rawlsiana ha come certo pregio quello di riscoprire la dimensione cooperativa della società. Essa non si configura, in altri termini, come un coacervo disordinato di individui dediti alla massimizzazione della propria soddisfazione e rinchiusi nel proprio "particulare". Al contrario, solo all'interno di una struttura di base "equa", gli individui possono vivere in modo armonioso, giacché la società è «un'impresa cooperativa per il reciproco

vantaggio» (*Una teoria della giustizia*, cit., p. 22).

Tuttavia, occorre notare come vi siano state salaci e aspre critiche nei riguardi dell'opera rawlsiana: dalla sua concezione di giustizia (R. Nozick, F.A. von Hayek) all'astrattezza dell'individuo da lui descritto e alla sua incapacità di incarnare gli individui all'interno di tradizioni e comunità (C. Taylor, M. Sandel, A. MacIntyre, M. Walzer), per arrivare alla sua più o meno velatamente risoluta vocazione per l'eguaglianza e la politicizzazione integrale della vita mediante il redivivo artificio da lui impiegato del contratto sociale (R. Nisbet) e alla sua scarsa attenzione posta sul problema della partecipazione democratica (S. Wolin).

Secondo Robert Nozick (*Anarchy, State and Utopia* 1974), Rawls, suo collega a Harvard, ha legittimato un sempre più intrusivo intervento dello stato nelle faccende individuali, le quali si svolgono liberamente attraverso una cooperazione volontaria e spontanea. Nozick, sulla base di un'impostazione classicamente lockiana, sostiene che gli individui abbiano diritti che nessuno può ledere. Non s'interessa, dunque, a ipotetici contratti stipulati da individui astrattamente inesistenti: esistono gli individui in carne e ossa, e nessun contratto stipulato secondo principi di una presunta giustizia può limitare la e interferire con l'azione individuale. L'idea di giustizia nozickiana non prescrive uno stato finale o un modello di società, come quella di stampo rawlsiano – il che, secondo Nozick, richiederebbe continui e mai terminabili interventi di aggiustamento – ma, attraverso la libera cooperazione individuale e la storicità di tali azioni, si preoccupa che venga tutelata la classica triade lockiana.

Dal canto suo, Friedrich von Hayek (*Law, Legislation and Liberty*, vol. II *The Mirage of Social Justice* 1982, ma anche *The Atavism of Social Justice 1976*: va ricordato, comunque, che lo stesso Hayek richiama positivamente il Rawls di *Constitutional Liberty and the Concept of Justice*) considera la giustizia sociale come qualcosa di assolutamente vacuo e privo di contenuto. La giustizia ha a che fare con il comportamento individuale e deve solo limitarsi a porre regole

astratte e generali di giusta condotta. Essa non deve plasmare le istituzioni sociali sulla base di un precostituito esito, non deve modellare il risultato finale della cooperazione sociale. Le regole di giustizia hanno il più umile ruolo di consentirci semplicemente di cooperare senza preoccuparsi di prescrivere risultati di alcun genere (cfr. A. Mingardi, *Contro la tribù. Hayek, la giustizia sociale e i sentieri di montagna*, Marsilio, Venezia 2020; per una critica ancor più veemente nei confronti di Rawls, si veda A. De Jasay, *The State*, 1985).

La critica di stampo comunitarista, dal canto suo, ha aperto un intenso dibattito con le idee *liberal* di stampo rawlsiano, tra gli anni Settanta e i primi anni Novanta del Novecento. L'idea che soggiace dietro alle teorie di tali autori, pur nella loro diversità, è che nella concezione rawlsiana di individuo sia del tutto assente la dimensione comunitaria e incarnata dell'esistenza. Il cittadino della comunità politica rawlsiana – si badi che Rawls prende in esame un idealtipo di comunità chiusa: in merito alla giustizia a livello internazionale tratterà in *The Law of Peoples* (1999) – non ha alcun tipo di senso di appartenenza alla comunità che sia basato su concezioni di ciò che è "bene". L'io rawlsiano è scisso dalla comunità di appartenenza, è deprivato di scopi profondi e radicati. Per dirla con Michael Sandel, si tratta di un "*unencumbered self*", ovvero un soggetto incapace di fini che non siano scelti razionalmente, mentre esso sarebbe in realtà "*embedded*" in pratiche a lui preesistenti. In altre parole, i fini dell'individuo sono antecedenti all'individuo medesimo, giacché esso è costituito da una sostanza comunitaria esistente già in precedenza. I comunitaristi, sostiene però Maffettone, tendono ad avere come riferimento una visione del "bene" di stampo monistico, mentre Rawls, al contrario, è aperto ad un ventaglio plurale di cosa sia la "vita buona" (*Introduzione a Rawls*, cit., pp. 163-170).

Secondo Robert Nisbet (*Rousseau and Equality*, 1971; *The Fatal Ambivalence of an Idea,* 1976; *Cloaking the State's Dagger*, 1984;) *communitarians* e *liberals*, a ben vedere, condividono un carattere comune: l'astrattezza. Tanto l'individuo rawlsiano, quanto la comunità dei critici comunitaristi, infatti, hanno come

riferimento soggetti astorici. L'io libero e razionale ipotizzato da Rawls, come espresso dagli stessi artifici del "velo d'ignoranza" e della "posizione originaria", è certamente un essere disincarnato, pura astrattezza. Al contempo, però, sostiene il sociologo americano, i comunitaristi tendono a pascersi del concetto di "comunità" senza prendere a riferimento le vere e concrete comunità di tipo storico: le associazioni spontanee, le chiese, la famiglia e così via. Ma venendo più strettamente a Rawls, esso è considerato da Nisbet il principale "*philosophe*" del Novecento. Erede di Rousseau, più che di Kant, Rawls eleva l'eguaglianza a perno di tutta la sua impalcatura concettuale e, conseguentemente, a idolo della società giusta: tramite i principi di giustizia, si legittima la ricostruzione totale dell'ordine sociale. Mediante il suadente concetto di "giustizia sociale", Rawls concepisce una società in cui tutto deve essere livellato attraverso la politica. Il "pubblico interesse", allora, giustifica un intervento statale sempre più pronunciato. Mediante i principi di giustizia, viene giustificato l'eradicamento continuo e costante di ogni diseguaglianza, andando così ad intaccare la vitalità delle comunità vere e spontanee, sostituendole con una comunità artificiale (cfr. S. Pupo, *La comunità e i suoi nemici*, Le Lettere, Firenze 2008; Id., *Contro Rawls*, in *Libertà è conservazione. Robert Nisbet e la critica al progressismo*, Idrovolante Edizioni, Roma 2016, pp. 115-144; Id., *L'ultimo discepolo di Rousseau. John Rawls visto da Robert Nisbet*, in «Il Pensiero Storico», 1/2020, pp. 41-65).

Infine va ricordata anche la critica che il teorico politico Sheldon Wolin mosse a Rawls nella sua opera del 2016, *Fugitive Democracy and Other Essays*. Secondo lo studioso dell'Università di Princeton, la concezione democratica del filosofo di Harvard era piuttosto debole. La democrazia vive *di* e nell'esperienza concreta *dei* cittadini. Un'immaginaria stipulazione di un contratto, ancorché basato su principi di giustizia, mancava di quella esperienza politica che solo un *demos* vivo e reale poteva darsi. Nell'ottica di Wolin, la partecipazione politica è imprescindibile per una democrazia degna di questo nome. Una società effettivamente democratica, allora, non può essere deprivata di un contesto, e situarsi invece in un immaginario "non-

luogo" ideale: la democrazia si dà e si vive nella pratica dell'esperienza reale, tipica questa, delle istituzioni locali che costituiscono il tessuto primo democratico.

Ciò detto, a causa dell'astrattezza del contributo rawlsiano, vengono tralasciate tutte quelle condizioni reali, quei problemi concreti che la convivenza civile comporta. In tal senso, la democrazia vive di pratiche quotidiane ed esperienze concrete che al soggetto rawlsiano sfuggono, come hanno visto alcuni dei suoi critici sopramenzionati. In particolare, l'astoricità e il rinnegamento del passato, il ripiegamento sul presente e l'incapacità così di prospettare un futuro, un'ansia crescente dovuta alla mancanza di punti riferimento e all'assenza di vincoli, hanno cresciuto un individuo che è sempre meno sicuro di sé, privo di fortezza d'animo e incapace di guardare alla realtà senza infingimenti e illusioni. La "mente *liberal*", come la definì già nel 1963 Kenneth Minogue, è allevata da un paternalismo di stato che la visione rawlsiana ha contribuito certamente ad espandere. Tale mentalità ha preso piede e l'individuo contemporaneo è diventato un narcisista inquieto, insoddisfatto e fragile. *La cultura del narcisismo* di Christopher Lasch (1979) sarà così l'oggetto della riflessione del prossimo contributo.