

# L'ultimo discepolo di Rousseau

John Rawls visto da Robert Nisbet

SPARTACO PUPO

## Abstract

This essay focuses on Robert Nisbet's criticism of John Rawls, which has so far been little investigated in political studies. While recognizing the innovative nature of his ethical-political theory, Nisbet, from a conservative perspective, considers Rawls as the last of Rousseau's disciples, not only for his contractarianism, but above all for his cult of egalitarianism. Rawls, concludes Nisbet, following Rousseau's example, conceives equality as the foundation of a real philosophy of history and an idea of centralized government, which is typical of modern political rationalism.

Keywords: *Nisbet, Rawls, Rousseau, Egalitarianism, Political Rationalism.*

## 1. Il primato del monismo politico

In un'opera del 1973, dal titolo *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*, Robert Nisbet<sup>1</sup> si sofferma lungamente sull'oggetto della filosofia sociale, i suoi temi, la sua storia, i sistemi di idee che formano il nucleo essenziale di una disciplina che ha il suo proprio statuto, autonomo tanto dalla sociologia quanto dalla filosofia politica, e che ha storicamente assunto due diverse forme: la teoria di una *forma sociale esistente* e la visione di una *realtà immaginaria*. Mentre la prima è un riflesso di ciò che esiste concretamente,

<sup>1</sup> Per una introduzione al pensiero sociale e politico di Nisbet, mi sia consentito di segnalare le monografie in cui alcuni temi affrontati in questa sede hanno trovato una prima elaborazione: S. PUPO, *Robert Nisbet e il conservatorismo sociale*, Mimesis, Milano-Udine 2012, che illustra i caratteri propri del suo conservatorismo, libero dall'estetismo religioso e dal passatismo, e ID., *Libertà è conservazione. Robert Nisbet e la critica al progressismo*, Idrovolante, Roma-Cesena 2016, che è una analisi della sua intensa attività pubblicistica sulle riviste conservatrici americane risalente agli anni '70-'90.

e la sua origine è relativamente priva di problemi, la seconda è una visione di ciò che potrebbe o dovrebbe essere, e in questo senso implica il trascendimento della realtà.

Optando per il primo tipo di orientamento e aderendo quindi a una prospettiva d'indagine storico-realista, Nisbet descrive la filosofia sociale<sup>2</sup> come una storia del pensiero sulla natura di un corpo sociale reale, concreto e vivente: la *comunità*. La filosofia sociale occidentale altro non è che «la storia delle idee e degli ideali di comunità», intendendo per comunità qualcosa di filosoficamente rilevante come i legami tra individui «caratterizzati da un alto grado di intimità personale, coesione sociale o impegno morale e continuità nel tempo», che si relazionano alle «anti-comunità» esprimibili in vari modi: «paura del vuoto sociale, alienazione, estraneità agli altri o a se stessi, perdita di identità»<sup>3</sup>. Nella storia del pensiero occidentale – osserva Nisbet – l'idea di comunità è in buona misura consistita nella «paura» per l'anti-comunità che precede ogni altra apprensione della condizione umana per via del senso di solitudine che genera il desiderio di relazionarsi con gli altri.

Nisbet, quindi, traccia l'evoluzione della filosofia sociale con riferimento ai diversi tipi di comunità e alle relazioni con le circostanze sociali in cui l'idea stessa di comunità è stata continuamente rielaborata. Egli giunge a dimostrare che la gran parte delle opere dei più eminenti filosofi, teologi, sociologi, psicologi, antropologi, romanzieri e poeti sono state per lo più dedicate al grado di acquisizione, in termini culturali, del crescente senso di alienazione e sradicamento, cui è corrisposta l'incessante domanda di comunità, alla quale tuttavia essi hanno cercato di fornire risposte da una prospettiva non filosofico-sociale ma filosofico-politica, tendente a enfatizzare il ruolo e la funzione non delle comunità ma di una *unica* comunità, quella politica. E nella storia del pensiero occidentale, per Nisbet, sono tre gli autori che

<sup>2</sup> Dello statuto autonomo della filosofia sociale, cioè distinta tanto dalla sociologia quanto dalla filosofia politica, ho scritto ampiamente nel saggio «*Una storia delle idee di comunità. La filosofia sociale in Robert Nisbet*», in «Politica e Società», 3 (2016), pp. 373-392, cui mi permetto di rinviare.

<sup>3</sup> R. NISBET, *The Social Philosophers: Community and Conflict in Western Thought*, Thomas Y. Crowell, New York 1973, pp. 1-2. È mia la traduzione dall'inglese di tutti i passi o brani da ora in poi riportati, siano essi di Nisbet o di altri autori, dei quali non è citata la relativa edizione italiana.

hanno più di tutti contribuito all'affermazione del potere della comunità politica su tutti gli altri tipi di lealtà sociali, gruppi intermedi e associazioni umane che avrebbero dovuto essere appannaggio di una filosofia sociale, più che politica: Platone, Hobbes e Rousseau. Scrive a tal proposito Nisbet: «A Platone, più che a qualsiasi altro filosofo o intellettuale, è dovuta questa elevazione della politica. La sua influenza su tutti i successivi filosofi politici occidentali si è sempre mantenuta costante e penetrante»<sup>4</sup>.

Nelle opere di Hobbes e Rousseau, Nisbet vede invece gli archetipi delle moderne teorie monistiche della sovranità. In Hobbes non vi è più traccia dell'immagine medievale della società sopravvissuta in autori come, per esempio, Bodin, che concepiva le associazioni come gruppi sociali fondati sulla reciproca «amicizia», sulla mutua responsabilità e non sullo Stato, che invece poggia esclusivamente sulla forza e sul potere. L'autore del *Leviatano* paragonava le associazioni interne allo Stato nientemeno ai vermi nelle viscere umane<sup>5</sup>, e diffidava delle università, delle altre istituzioni educative e della famiglia, additandole come corpi minacciosi nei confronti dell'«unità» del *Commonwealth*. Rousseau concepiva lo Stato come l'unico mezzo per la soluzione dei conflitti tra gli individui, diffidava delle «volontà parziali», stabiliva l'eliminazione dei rapporti comunitari raffiguranti le famose «catene dell'esistenza» ed elaborava una «mistica solidarietà» che era quella non della piccola comunità, ma della comunità politica intesa come Stato, la cui «unità» le proviene dall'essere permeata da una legge sovrana estesa a tutti i componenti individuali della struttura»<sup>6</sup> – scrive Nisbet demolendo, di fatto, le tesi di quanti vedono in Rousseau il primo comunitarista della modernità per essersi rifugiato nell'immaginazione utopica della piccola comunità di Clarens<sup>7</sup>. A una analisi non superficiale, secondo Nisbet, appare chiaro che nel sistema rousseauiano non esiste né moralità né libertà né comunità al di fuori

<sup>4</sup> Ivi, p. 106.

<sup>5</sup> Ivi, p. 189.

<sup>6</sup> R. NISBET, *Rousseau and the Political Community*, in ID., *Tradition and Revolt*, Transaction Publishers, New Brunswick-London 1999, pp. 17-18.

<sup>7</sup> Cfr. B. BACZKO, *Rousseau, solitude et communauté*, Mouton, Paris 1974; J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau: la trasparenza et l'obstacle* Plon, Paris 1957 (trad. it. di R. Albertini, *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, il Mulino, Bologna 1982).

della struttura onnicomprensiva dello Stato, che secondo il ginevrino rimane l'unico mezzo per liberare l'uomo dalle ipocrisie della società tradizionale<sup>8</sup>.

L'influenza di Rousseau, rispetto ad altri filosofi del monismo politico, si fa sentire molto a lungo, ed è ancora percepibile in diverse aree del pensiero politico della seconda metà del '900. Ciò è abbastanza indicativo del ruolo decisivo che il ginevrino ha svolto ai fini della formazione della coscienza politica moderna. In *Rousseau and Equality* Nisbet rileva che nel XX secolo, in termini di ideologia della «comunità politica», di «totalitarismo», «rivoluzione permanente», «controcultura» ed «equalitarismo radicale», Rousseau ha da offrire, a titolo di chiarimento delle questioni morali e intellettuali sollevate, molto più di qualsiasi pensatore e scrittore liberalsocialista o radicale novecentesco. «Nella nostra società “post-industriale” – conclude Nisbet – persino Marx sembra perdere utilità a tale riguardo»<sup>9</sup>. Certo, precisa Nisbet in *Radicalism as Therapy*<sup>10</sup>, «Marx rimane a tutt’oggi un profeta assai potente, il Mosè o Gesù della modernità», e «i grani del rosario marxista possono ancora essere diteggiati a vantaggio dell’autenticità del credo marxista», benché i sacerdoti del nuovo equalitarismo abbiano poco a che spartire con il Marx del *Capitale* e il Marx delle lettere di Lenin<sup>11</sup>, ma Rousseau, per diversi aspetti di natura filosofica, è molto più influente e attraente di Marx. Infatti le discussioni novecentesche sull’ineguaglianza, in corso su entrambe le coste dell’Atlantico, seguono metodologie e prospettive teoriche che differiscono molto poco da quelle adottate da Rousseau due secoli prima.

## 2. Il “philosophe” del XX secolo

Una delle dottrine novecentesche che maggiormente risente dell’influenza della filosofia politica di Rousseau, in chiave anti-

<sup>8</sup> La critica serrata di Nisbet a Rousseau viene formulata a più riprese e in diversi scritti, tra i quali soprattutto: R. NISBET, *Rousseau and the Political Community*, cit.; ID., *Rousseau and Totalitarianism*, «Journal of Politics», May (1943), pp. 93-114; ID., *Rousseau and Equality*, in «Encounter», September (1971), pp. 40-51.

<sup>9</sup> R. NISBET, *Rousseau and Equality*, cit., p. 40.

<sup>10</sup> ID., *Radicalism as Therapy*, «Encounter», March (1972), pp. 53-63.

<sup>11</sup> Ivi, p. 54.

sociale e anti-comunitaria, è, per Nisbet, senz'altro quella elaborata, agli inizi degli anni '70, da John Rawls, docente a Harvard, uno dei massimi filosofi politici occidentali. È lui il più influente *philosophe* del XX secolo, colui che individua nel raggiungimento dell'uguaglianza l'obiettivo primario della politica che si eleva al di spora del sociale per includerlo in se stessa senza possibilità di appello.

Benché la seconda metà del '900 appaia come un periodo di relativa tranquillità sotto il profilo dei rivolgimenti politici e sociali, i *philosophes*, per Nisbet, agiscono nello stesso modo e con la medesima forza intellettuale di quelli settecenteschi, con al seguito un folto codazzo di giacobini, babuvisti e comunardi che si discostano da quelli del XVIII secolo solo per la loro riluttanza alla rivoluzione, nel senso vero della parola. I *philosophes* del tardo '900 rincorrono spasmodicamente le «omelie laiche», il dialogo incandescente e incessante con gli avversari, i libri sulle questioni morali e sociali che, a ben guardare, rappresentano tutti i «modi» della filosofia del '700. I *philosophes* restano maestri nel sollevare questioni che, da un punto di vista logico, possono essere risolte solo attraverso la ricostruzione dell'ordine sociale e il rimodellamento radicale della coscienza umana. E i tratti caratterizzanti il loro modello teorico – per Nisbet – sono ben delineati: il primo consiste nel presentare la realtà, attraverso ricerche poco approfondite e ipotesi da verificare, come fatta in gran parte di «trappole» e subdole forme di tirannia producenti effetti corrosivi sugli individui; il secondo sta nell'additare le istituzioni reali – ossia la famiglia, la chiesa, la scuola, l'università, ecc. – come fonti di manipolazione individuale così accentuate da renderle del tutto inadatte a fungere da conforto per l'individuo o da strumenti di riforma sociale; il terzo, importante tratto caratteristico del modello teorico degli odierni *philosophes* consiste nella legittimazione, su base «razionale», dell'opera di trasformazione radicale e totale della società e, quindi, della natura umana.

Ebbene, dinanzi a questa specie di manifesto intellettuale di tipo razionalista, Nisbet invita a non sottovalutarne la visione politica che lo anima e che induce a considerare l'ordine sociale circostante come un nuovo *ancien régime* e l'uguaglianza come un valore ispiratore e unificante dei vari orientamenti interni a questo movimento intellettuale, ben rappresentato da «opere imponenti» scritte da *philosophes* di «rara intelligenza, conoscenza e ingegno», costantemente impegnati

nell'affermazione dell'uguaglianza a un livello mai raggiunto prima nella cultura occidentale.

Il più influente di questi autori è, per Nisbet, proprio Rawls, autore di *Una teoria della giustizia*, del 1971<sup>12</sup>, testo ispiratore di una serie di opere simili destinata, nelle previsioni dello stesso Nisbet, ad allungarsi a dismisura nei decenni a venire.

### 3. L'ultimo dei contrattualisti

Non è un caso che Rawls rivendichi per se stesso la qualifica di "contrattualista". Egli è di fatto legato a filo doppio con quanti, a iniziare da Rousseau, l'hanno preceduto in età moderna nel tentativo di legittimazione del monismo politico rappresentato da uno Stato che si volle originato da quella mera finzione intellettuale che era il contratto. In *Una teoria della giustizia*, l'autore americano conduce a un livello massimo di astrazione la teoria del contratto sociale, di cui si serve per accreditare una dottrina della «giustizia come equità» fondata su principi volti a modellare l'assetto fondamentale delle istituzioni. I «principi di giustizia», che per Rawls rappresentano il primo requisito delle istituzioni sociali, come la verità lo è dei sistemi di pensiero, sono quelli che individui razionali, liberi ed uguali sceglierrebbero in una «situazione iniziale», una specie di stato di natura, che lui chiama «posizione originaria», di uguaglianza perfetta, all'oscuro cioè da qualsiasi idea circa la posizione sociale che spetterà a ciascuno di loro, e quindi da una condizione in cui, in assenza di particolari interessi da difendere, in ognuno è presente l'intenzione di non essere danneggiato a causa della posizione sociale che andrà a occupare. Accordandosi su ciò che rende giusta una società e deliberando coperti da un «velo di ignoranza», gli individui contraenti si esprimono sui principi di giustizia da far valere partendo dall'assenza completa di tutte quelle informazioni che potrebbero indurli a preferire ordinamenti morali vantaggiosi solo per loro stessi. Comportandosi da soggetti morali e adottando un atteggiamento il più possibile imparziale, gli individui determinano i loro diritti e doveri in un sistema di distribuzione dei costi e dei

<sup>12</sup> J. RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971, trad. it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2004.

benefici della cooperazione sociale. Trovandosi nelle condizioni di scegliere liberamente, essi non potrebbero che accordarsi razionalmente su almeno due principi fondamentali relativi al funzionamento delle istituzioni: secondo il primo, ciascun individuo potrà godere della massima libertà compatibile con una libertà analoga goduta dagli altri; per il secondo, noto come «principio di differenza» e strettamente connesso al conseguimento di un'equa giustizia distributiva, le inequaglianze economiche e sociali saranno tollerate soltanto se apporteranno dei benefici ai gruppi più svantaggiati.

Il carattere innovativo della teoria etico-politica di Rawls all'interno del panorama dell'equalitarismo politico novecentesco consiste soprattutto nella ridefinizione del contrattualismo classico attraverso l'utilizzazione di modelli di comportamento razionale di tipo economico, che ha come principale conseguenza la formazione di una giustizia come ideale etico-politico «neutro»<sup>13</sup>, e come tale posto a garanzia della salvaguardia dei «diritti fondamentali» di tutti gli individui. La giustizia «sociale o distributiva» di Rawls è diversa dalla tradizione sia socialista che liberale, perché pone i cittadini di uno Stato liberal-democratico nelle condizioni di non «accettare le inequaglianze socio-economiche dovute a un sistema di istituzioni che non siano in grado di giustificare moralmente gli uni agli altri»<sup>14</sup>. Si tratta, ad ogni modo, di distribuire non soltanto i diritti o i beni materiali, ma anche la «stima» tra gli individui. Rawls infatti sostiene che gli uomini più illustri di una società non dovrebbero guardare con disprezzo l'uomo che passa la sua esistenza a svolgere una attività frivola o disonesta; al contrario, quell'uomo dovrebbe essere stimato, perché la stima degli altri, contrapposta a quella di sé, è un bisogno primario per tutti gli uomini. In altri termini, Rawls intende «distribuire imparzialmente la stima», e *Una teoria della giustizia* «è il manuale d'uso di questa distribuzione»<sup>15</sup>. Da qui l'iscrizione di Rawls nel solco della tradizione contrattualista con uno scopo precipuo, che egli stesso illustra con queste parole: «Quello che ho cercato di fare è generalizzare e

<sup>13</sup> Sul punto si veda A. VILLANI, *Individualismo, liberalismo e neutralità nella teoria di J. Rawls*, «Rivista Internazionale di Scienze Sociali», 1 (1990), pp. 83-126.

<sup>14</sup> S. MAFFETTONE, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 19.

<sup>15</sup> A. BLOOM, *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster, New York 1987, trad. it di P. Pieraccini, *La chiusura della mente americana. I misfatti dell'istruzione contemporanea*, Lindaú, Torino 2009, p. 269.

portare ad un più alto livello di astrazione la teoria tradizionale del contratto sociale di Locke, Rousseau e Kant»<sup>16</sup>.

Il suo contrattualismo, tuttavia, si differenzia, per sua stessa ammissione, da quello tradizionale, sia perché propone un modello di società giusta mai conosciuto in precedenza, sia perché presenta un carattere altamente teorico, quindi non realistico o storico, della situazione iniziale:

La posizione originaria di uguaglianza – precisa Rawls – corrisponde allo stato di natura della teoria tradizionale del contratto sociale. Naturalmente questa posizione originaria non è considerata come uno stato di cose storicamente reale, e meno ancora come una condizione culturale primitiva. Va piuttosto considerata come una condizione puramente ipotetica<sup>17</sup>.

Rawls è molto critico soprattutto nei confronti dell'utilitarismo classico, che secondo lui concepiva le persone come meri contenitori di utilità, giustificava la moralità delle azioni sulla base della maggiore o minore felicità che assicurano al maggior numero di persone e, oltre a non definire in che cosa consistesse la felicità «per tutti», non si poneva né il problema dell'uguaglianza nella distribuzione dei diritti e dei doveri né l'esigenza di ridefinire il concetto di giustizia secondo il presupposto per cui «il fatto che alcuni abbiano meno affinché altri prosperino può essere utile, ma non è giusto»<sup>18</sup>. Convinto della «priorità del giusto sul bene», Rawls intende assegnare un nuovo significato al concetto di *giustizia*, partendo dalla visione di società come «sistema di collaborazione rivolto al mutuo vantaggio», in cui la collaborazione sociale produce sì benefici concreti per i suoi membri, ma richiede anche obblighi e costi sostenibili da ciascuno in termini di ubbidienza alle leggi dello Stato. Compito della nuova giustizia è, per Rawls, ripartire equamente i costi e i benefici della collaborazione sociale. Per questo la giustizia non può che essere «distributiva» e, per esserlo, deve applicare quello che egli chiama il «principio di riparazione» verso i meno avvantaggiati. Mentre le società aristocratiche sono ingiuste perché assumono le ineguaglianze naturali come condizione necessaria ed eterna, le società giuste che praticano la riparazio-

<sup>16</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., pp. 13-14.

<sup>17</sup> Ivi, p. 28.

<sup>18</sup> Ivi, p. 30.

ne si preoccupano di assicurare a tutti un'effettiva egualianza di opportunità, prestando maggiore attenzione a coloro che sono nati in posizioni sociali più svantaggiate. Si tratta, con le parole di Rawls, di «riparare i torti dovuti al caso in direzione dell'egualianza»<sup>19</sup>, e per farlo occorre «impiegare maggiori risorse nell'educazione dei meno intelligenti invece che in quella dei più dotati, almeno in un determinato periodo della vita, quello dei primi anni di scuola»<sup>20</sup>.

In un'altra opera, dal titolo *Liberalismo politico* (1993), Rawls cerca di dare maggiore valenza politica alle sue idee, ponendosi il problema dell'esistenza di una società giusta composta «di cittadini liberi ed uguali profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali incompatibili, benché ragionevoli»<sup>21</sup>. Una volta dato un consenso motivato e consapevole ai principi di giustizia – rileva Rawls – difficilmente questi saranno trasgrediti da cittadini che in ogni momento possono ripercorrere la procedura di decisione cui sono pervenuti e controllare l'operato delle istituzioni per far sì che ognuno sia partecipe dell'operato del governo e delle sue politiche. Queste ultime dovranno essere rivolte a favorire la giustizia sociale tramite una redistribuzione del reddito pubblico. Al governo spetta di decidere in quale modo e con quali politiche occorre ridistribuire il reddito pubblico e realizzare i principi di giustizia. La redistribuzione può essere effettuata nei termini di servizi offerti ai cittadini, a tutti i cittadini e a quelli più svantaggiati in particolare. Ebbene, la risposta più funzionale alle esigenze di una società fondata su svariati modelli di moralità e «vita buona» è, per Rawls, il liberalismo politico «non metafisico», giacché, essendo indipendente da ogni dottrina «comprensiva», che abbia cioè una visione compiuta e totalizzante del mondo e del vivere associato, garantisce la formazione di un «consenso per intersezione» da parte delle varie dottrine morali, filosofiche, religiose, ecc., che devono essere «ragionevoli», ossia degne di rispetto e in grado di riconoscersi reciprocamente. Da qui l'esigenza di conformarsi ai due più semplici principi di giustizia individuabili e così riformulati da Rawls:

<sup>19</sup> Ivi, p. 97.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, trad. it. di G. Rigamonti, *Liberalismo politico* Edizioni di Comunità, Milano 1994, pp. 6-7.

a) 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. b) Le diseguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, essere associate a posizioni e cariche aperte a tutti, in condizioni di equa egualanza delle opportunità; secondo, dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società<sup>22</sup>.

Ecco illustrata una forma di liberalsocialismo che adatta le esigenze di uguaglianza a quelle delle libertà individuali, il tutto giustificato razionalmente sulla base di una ipotesi filosofica che altri, molto prima di Rawls, avevano sperimentato a sostegno delle loro costruzioni teorico-politiche: il contratto.

#### 4. La critica comunitarista

A dispetto delle rivisitazioni proposte negli anni successivi in risposta ai suoi critici, tra cui la precisazione che il primato del «giusto» sul «bene» è da intendersi nel senso che i principi di giustizia pongono limiti agli «stili di vita ammissibili» e che «le rivendicazioni avanzate dai cittadini al fine di perseguire scopi che travalicano quei limiti sono prive di senso»<sup>23</sup>, la teoria di Rawls non ha mai smesso di sollevare vivaci dibattiti sui fondamenti delle istituzioni liberal-democratiche e sul ruolo e le finalità delle stesse rispetto alla società civile.

Negli anni Settanta del Novecento i *communitarians* nordamericani<sup>24</sup>, riproponendo, da una prospettiva post-marxista, il tema di deri-

<sup>22</sup> Ivi, p. 25. Per un approfondimento, si veda S. MAFFETTONE, S. VEGA, *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Laterza, Roma-Bari 2012.

<sup>23</sup> J. RAWLS, *Justice as Fairness: Political not Metaphysical*, «Philosophy and Public Affairs», 3 (1985), p. 251.

<sup>24</sup> Per un quadro delle interpretazioni, alquanto variegate, del dibattito tra *comunitarians* e *liberals*, si vedano: M. VENEZIANI, *Comunitari o liberal: la prossima alternativa?*, Laterza, Roma-Bari 1999; V. PAZÉ, *Il concetto di comunità nella filosofia politica contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2002; ID., *Il comunitarismo*, Laterza, Roma-Bari 2004; A. DE BENOIST, *Identità e comunità*, Guida, Napoli 2005; C. SENIGAGLIA, *La comunità a più voci*, Franco Angeli, Milano 2005. Assai utile è anche la lettura di M. TARCHI, *Prefazione a New Communitarian Thinking: Persons, Virtues, Institutions, and Communities*, a cura di A. ETZIONI, University Press of

vazione nisbetiana della «perdita della comunità», che era stato al centro delle riflessioni contenute nel volume di chiara ispirazione conservatrice dal titolo *La Comunità e lo Stato* (1953)<sup>25</sup>, prendono le mosse proprio dall'opera principale di Rawls, mettendone in discussione la concezione del soggetto come «una specie di “puro essere razionale”, impermeabile a qualunque determinazione storica e sociale», come «prigioniero delle circostanze sociali e storiche della sua costituzione»<sup>26</sup>. I comunitaristi propugnano l'idea di un «io situato», di un soggetto, per dirla con le parole di uno dei massimi esponenti di questo movimento intellettuale, Michael Sandel, «radicato in una storia che colloca ognuno di noi in mezzo agli altri, e lega il nostro bene a quello delle comunità le cui storie non possiamo che condividere»<sup>27</sup>. Secondo Sandel, l'individuo immaginato da Rawls è un soggetto «disincarnato», «sgombro» da vincoli e relazioni personali, il che non è solo insostenibile sotto il profilo psicologico ma è anche inaccettabile moralmente, poiché esistono lealtà comunitarie che non possono essere racchiuse tra parentesi nel processo di deliberazione su quella che dovrà essere una «società giusta». L'individuo rawlsiano potrebbe vivere solo in una società costruita indipendentemente da finalità comunitarie intrinseche, rispettando principi di giustizia che nulla hanno a che vedere con questioni di tipo comunitario, che rimarcano una distanza dell'*'io* dai suoi *fini*, distanza che, quando si perde, «veniamo immersi

Virginia, Charlottesville, 1995, trad. it. *Nuovi Comunitari. Persone, virtù e bene comune*, Arianna Editrice, Bologna 2001.

<sup>25</sup> Cfr. R. NISBET, *The Quest for Community: A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford University Press, New York 1953, trad. it. di F. Ferrarotti, *La Comunità e lo Stato*, Edizioni di Comunità, Milano 1957. Quest'opera è tutta incentrata sulle principali cause che hanno determinato quella «perdita» di comunità che affligge la società occidentale contemporanea. La moderna storia dell'Occidente, a partire dalla Rivoluzione industriale e dalla Rivoluzione francese, altro non è, secondo Nisbet, che la storia del disfacimento della comunità e del concomitante sviluppo di uno Stato politico che, sin dalla sua nascita, riconosce come cittadini soltanto individui isolati e non più gruppi di uomini. Laddove ha avuto successo lo sradicamento della persona dalla propria comunità sono stati creati individui liberati, più che liberi, e allo stesso tempo, sempre più vulnerabili ai richiami di uno Stato paternalistico e onnicomprensivo.

<sup>26</sup> A. FERRARA, *Introduzione* a Id. (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 2000, p. XIII.

<sup>27</sup> M. SANDEL, *Liberalism and its Critics*, New York University Press, New York 1984, p. 9.

in una circostanza che non è più la nostra», e perdiamo «il *pathos della politica*»<sup>28</sup>.

Charles Taylor, altro influente esponente del comunitarismo, propone il superamento della teoria rawlsiana fatta acriticamente propria da molti americani e costruita intorno a una concezione atomistica della natura umana che è molto pericolosa per la tenuta dei rapporti e delle istituzioni sociali. Esiste, per Taylor, un «obbligo di appartenenza» alla comunità originaria che sta in forte tensione con gli ideali dell'autonomia individuale e dell'autosufficienza morale affermatisi nella modernità. Taylor sostiene che i liberali vedono la società come un'associazione tra individui (ciascuno dei quali punta autonomamente a portare a termine il suo personale piano di vita) che si precludono la dimensione del «noi». La critica comunitarista all'individuo liberale moderno poggia sull'assunto per cui il liberalismo, specie nella declinazione che ne dà Rawls, chiude definitivamente alla possibilità di esistenze comunitarie, poiché parte da una visione antropologica individualista e da una «concezione della società come in qualche modo costituita da soggetti per la realizzazione di fini che sono principalmente individuali»<sup>29</sup>.

Robert Nozick è un altro critico severo della teoria della giustizia di Rawls. Pur muovendo da premesse abbastanza prossime a quelle dell'autore di *Una teoria della giustizia*, ispirate come sono al liberalismo e all'attacco all'utilitarismo classico, Nozick prende le distanze da qualsiasi ipotesi di giustizia distributiva, sposando una visione radicalmente individualista che lo porta a difendere l'ideale della drastica riduzione della sfera di intervento dello Stato negli affari dei cittadini. Visione, questa, che lo avvicina sensibilmente alle posizioni dei *libertarians* americani, di Friedrich August von Hayek, Ludwig von Mises e degli altri esponenti della cosiddetta «scuola austriaca»<sup>30</sup>, cui mi permetto di rinviare. Lo Stato, per Nozick, deve interferire il meno

<sup>28</sup> Ivi, p. 199.

<sup>29</sup> C. TAYLOR, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, p. 187. Mi sono occupato del dibattito tra comunitaristi e liberali nel volume: S. PUPO, *La comunità e i suoi nemici*, Le Lettere, Firenze 2009, cui mi permetto di rinviare.

<sup>30</sup> Cfr. R. CUBEDDU, *Il liberalismo della scuola austriaca: Menger, Mises, Hayek*, Morano, Napoli 1992; E. DI NUOSCO, R. A. MODUGNO CROCETTA (a cura di), *Grandi liberali*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

possibile nella vita delle persone: deve cioè essere uno Stato «minimo», non intrusivo, «ridotto strettamente alle funzioni di protezione contro la forza, il furto, la frode, di esecuzione dei contratti, e così via»; qualsiasi Stato più esteso di questo violerà i diritti delle persone a non essere costrette a compiere certe azioni. Uno Stato come quello concepito da Rawls, che cioè debba provvedere a redistribuire il reddito e a riequilibrare le condizioni sociali per riparare agli svantaggi dei più deboli, non considera gli individui come «fini» ma come «mezzi» in vista di un «bene» sociale supposto come totale. Lo Stato, in definitiva, «non può usare il suo apparato coercitivo allo scopo di far sì che alcuni cittadini ne aiutino altri, o per proibire alla gente attività per il suo *proprio* bene e per la sua *propria* protezione»<sup>31</sup>.

## 5. Un sacerdote della “Nuova Uguaglianza”

La critica di Nisbet a Rawls si staglia dalle posizioni sin qui sintetizzate, per contenuti, stile e prospettiva. Il primo aspetto su cui si concentra la sua analisi ha a che fare direttamente con il metodo impiegato da Rawls per legittimare il suo equalitarismo e collocarlo nel solco di quello tradizionale: la «metafora del contratto», abbandonata alla fine dell’Illuminismo, è così seducente da riemergere nel ‘900 a opera di un intellettuale raffinato come Rawls, assumendo le sembianze non di un orpello stilistico o un elemento ininfluente rispetto al suo sistema di pensiero, ma, al contrario, come il principale strumento di legittimazione filosofica e razionale del modello di società giusta.

La «metafora», come la chiama Nisbet, del contratto tra gli individui come fonte di razionalizzazione dello Stato trovò espressione nel XVII secolo, dopo essere stata resa popolare dalla rinascita del diritto romano, che al contratto aveva assegnato un posto di rilievo nei codici civili. L’affermazione dell’impresa economica, a partire dal XVI secolo, diffuse tra le masse l’idea di un ruolo imprescindibile del contratto applicato a quasi tutte le relazioni umane. I filosofi politici che vennero dopo si lasciarono letteralmente ammaliare da questa metafora, cui riconobbero il potere di trasformare, quasi magicamente, la realtà del-

<sup>31</sup> R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, trad. it. di E. Bona e G. Bona, *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze 1981, p. XIII.

la politica come controllo militare delle moltitudini in un vagheggiato rapporto tra individui che, al pari di qualsiasi patto impostato sulla buona fede, avrebbe dovuto perfezionarsi grazie a volontà individuali libere e consenzienti. Davvero non importava più di tanto – rileva Nisbet – chiarire se il contratto sociale avesse avuto una sua realtà in un dato momento storico o se fosse stato una specie di spiritualità pervasiva in qualche popolo dell’antichità. A interessare era unicamente la ricerca in teoria di una giustificazione razionale dello Stato assoluto in grado di superare definitivamente la dottrina del diritto divino o patriarcale dei re.

Nel XVII secolo, l’oggetto di studio privilegiato era l’uomo: i suoi rapporti sociali, rappresentati dalle istituzioni tradizionali, erano descritti come delle ombre, dei semplici riflessi di individui. La realtà sociale non poteva che iniziare dall’individuo, con le sue passioni e la sua ragione. Si doveva anche postulare, come fecero i fisici, qualcosa che emergesse dal vuoto sociologico e politico, e lo si chiamò «stato di natura», in cui niente, oltre all’uomo, esisteva. Per Hobbes questo stato di natura era qualcosa di terribile, un luogo di guerra senza fine, in cui la vita era solitaria, povera, sgradevole, brutale e breve. Il patto tra individui liberi e uguali rappresentava per lui la *vis creatrix* da cui venne a esistenza lo Stato assoluto. Terribile come era il suo potere, la vita al suo interno era di gran lunga preferibile allo stato di natura. Ogni guerra civile, ogni ribellione, anche ogni atto criminale non era che un brutto ricordo della condizione naturale dell’uomo. Fu dal patto, e solo da esso, che il Leviatano – ricorda Nisbet – venne fatto nascere, stabilendo che il suo potere assoluto non potesse in nessun caso essere messo in discussione. Un quadro simile risultò esagerato agli occhi dei giusnaturalisti successivi, Locke su tutti. Per quanto si potesse acconsentire a un originario stato di natura in cui gli uomini erano liberi, tuttavia era inammissibile che le loro libertà venissero distrutte per contratto. Fu così che le libertà naturali si convertirono in «libertà civili» per conservarsi sostanzialmente intatte in seguito alla stipula del contratto. Quest’ultimo, come stabilito dallo stesso Locke prima della rivoluzione inglese del 1688, che spesso – sottolinea Nisbet – è ancora erroneamente considerata come ispirata dallo stesso Locke, aveva in sé la sovranità, e nel giorno in cui il sovrano non sarebbe riuscito a proteggere i diritti legittimi degli individui, in particolare il diritto di proprietà, la rivolta del popolo sarebbe divenuta legittima. In realtà, per Nisbet, quella vagheggiata non era una vera e pro-

pria rivolta di popolo, perché sarebbe stata sedata dal sovrano legittimo, che dunque era il primo a prendersi beffe dei termini del contratto, a porvi fine unilateralmente e a creare di fatto i presupposti per la creazione di un nuovo e più «legittimo» contratto.

La verità, per Nisbet, è che Locke, come Rousseau e Rawls, si muovono nel campo delle astrazioni e della filosofia politica per evitare di fare i conti con la realtà dell'esperienza storica. «Quella che chiamiamo *filosofia politica* – scrive Nisbet in *Cloaking the State's Dagger* – si è talmente caricata di così tanti eufemismi, panegirici e idealizzazioni che si può essere scusati se qualche volta si perde di vista il suo vero soggetto»<sup>32</sup>. Che il contratto sociale sia esattamente uno di questi «eufemismi», peraltro facilmente adattabile, benché modellato in base alle diverse situazioni, alla vita sociale e politica occidentale, lo dimostra, secondo Nisbet, proprio il contenuto di *Una teoria della giustizia* di Rawls. Quello che Rawls, infatti, indica come la sua idea di stato di natura è la «posizione originaria» all'interno della quale degli individui immaginari ragionano coperti da un ipotetico velo d'ignoranza. Si tratta di esseri umani assolutamente «immaginari» che precedono ogni primitiva forma di civiltà e si vorrebbe ignoranti addirittura del proprio nome, della loro provenienza, del proprio stato sociale, della conoscenza del bene e del male, perfino dell'intelligenza. Tali esseri, sottolinea Nisbet, si trovano, nei propositi di Rawls, in una situazione iniziale che altro non è che lo stato di natura come concepito nel XVII secolo: come i predecessori contrattualisti modellarono lo stato di natura in base alle loro rispettive, e a volte anche opposte, preferenze circa la natura e le funzioni del governo, così Rawls configura la posizione originaria e il velo di ignoranza in accordo al suo ambizioso progetto di fare dell'uguaglianza di condizioni la legge dello Stato in forza di un contratto sociale<sup>33</sup>.

Nisbet considera «lo stile del Prof. John Rawls» come abbastanza affascinante. Benché le nozioni introdotte nella sua filosofia politica vadano spesso a formare una «palude» semantica nelle pagine di *Una teoria della giustizia*, le espressioni da lui utilizzate sono una più attraente dell'altra e tutte rivolte ad accreditare astrazioni circa un'equa distribu-

<sup>32</sup> R. NISBET, *Cloaking the State's Dagger*, cit., p. 42.

<sup>33</sup> Cfr. Ivi, pp. 44-45.

zione di «tutti i beni sociali primari»<sup>34</sup>. Anche se non necessariamente eguale, la distribuzione prevista da Rawls deve risultare necessariamente, almeno sul piano logico-razionale, vantaggiosa per ciascuno. Tutti i valori sociali – libertà, opportunità, ricchezza, rispetto di sé e degli altri, ecc. – secondo la teoria prescrittiva di Rawls devono vanno distribuiti in modo eguale, a meno che una distribuzione ineguale non torni a vantaggio di tutti. L'ingiustizia, infatti, in Rawls, coincide con l'ineguaglianza. Ma siamo sicuri – si chiede Nisbet – che il principio di «società giusta» funzioni sempre, anche nell'interesse del piccolo imprenditore privato, del commerciante di successo, dell'uomo d'affari, della star di Hollywood, dell'autore di best-seller, del campione di calcio o dell'illustre cattedratico? Per Nisbet, è semplicemente impossibile esserne certi, per cui si può seriamente dubitare di cosa Rawls abbia davvero in mente. Costui insiste nel pretendere che le politiche pubbliche debbano tendere all'annullamento di qualsiasi dotazione naturale e delle contingenze della situazione sociale, in modo da ristabilire l'uguaglianza tra gli individui. Non sappiamo con precisione – obietta Nisbet – per quale motivo, nella nostra vita personale, le politiche pubbliche dovrebbero operare in un siffatto modo, ma siamo tenuti a crederci solo perché questo è stato stabilito *«ex cathedra* da Rawls e da ogni suo predecessore della Nuova Uguaglianza»<sup>35</sup>.

L'interrogativo che pone Nisbet per screditare l'accettazione razionale del dogma giustizialista dell'ultimo dei sacerdoti della Nuova Uguaglianza è il seguente: può la dottrina della redistribuzione rawlsiana delle ricchezze, dei talenti e delle opportunità, applicarsi anche al «genio» e alle «rendite (economiche e non solo) dei Premi Nobel per la Scienza, dei Senatori degli Stati Uniti, dei pluridecorati campioni del mondo del calcio o del tennis, delle star di *Tutti gli uomini del presidente* o degli imprenditori di successo?»<sup>36</sup>. Nel rispondere lui stesso a questo interrogativo, Nisbet non mostra dubbio alcuno: gli intellettuali, in particolare, specialmente quelli più geniali, e chiunque

<sup>34</sup> R. NISBET, *The Fatal Ambivalence of an Idea: Equal Freemen or Equal Serfs?*, «Encounter», December (1976), p. 13.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*. *Tutti gli uomini del presidente* è il noto film di Alan J. Pakula, del 1976, con Robert Redford e Dustin Hoffman, pietra miliare del cinema americano sul giornalismo d'inchiesta. Il film ricostruisce la vicenda dello scandalo Watergate che portò alle dimissioni del presidente Usa Richard Nixon nel 1974.

abbia delle idee che intenda mettere al servizio della società svolgono, specie laddove hanno successo, un ruolo formativo imprescindibile in qualsiasi politica nazionale di redistribuzione della ricchezza, nonostante il loro naturale destino alla discriminazione sociale, checché ne dicano i fautori dell'equalitarismo, alla cui forzata legittimazione pure si dedica la stragrande maggioranza degli accademici e degli uomini di cultura occidentali.

## 6. Contro il “culto” dell’uguaglianza

Nell’introdurre la prima delle sue argomentazioni contro il paradigma rawlsiano, Nisbet prende spunto da quell’ideologia, dominante in America già dal XIX secolo, che chiama «fitto umanitarismo», e che agli inizi del Novecento fu denunciata da William Graham Sumner, docente di scienza politica e sociale a Yale e iniziatore dell’indirizzo di ricerca empirica sul comportamento umano<sup>37</sup>. In economia l’approccio liberista di Sumner ispirato a un pessimismo economicistico che tende a considerare i costumi sociali come «forze naturali», piuttosto che come creazioni dell’uomo, lo portò ad opporsi ad ogni entusiastico progetto riformistico e a qualsiasi forma di equalitarismo venato di umanitarismo. In *The Forgotten Man*, scritto nel 1918 e dedicato alla difesa vigorosa del libero mercato dall’implacabile protezionismo<sup>38</sup>, Sumner descriveva mirabilmente la relazione tra A e B, i quali insieme decidono che cosa C dovrebbe fare per X. Ma C – ricorda Nisbet – è l’«uomo dimenticato» che compare nel libro di Sumner fin dal suo titolo, ossia è il cittadino ordinario che paga le tasse ed è costretto a subire gli effetti della legislazione statale, quello che lavora sodo, cerca di risparmiare il più possibile, non reca fastidio a nessuno e bada solo al mantenimento di se stesso e della propria famiglia. Sumner, fa notare Nisbet, fu uno dei primi a rendersi conto di quanto i cosiddetti riformisti amino X e detestino C fino al punto di usare l’equalitarismo come «pulpito» da cui «scorticare C e fare del senti-

<sup>37</sup> Cfr. B. CURTIS, *William Graham Sumner*, Twayne, Boston 1981.

<sup>38</sup> Cfr. W.G. SUMNER, *The Forgotten Man and Other Essays*, Yale University Press, New Haven 1918.

mentalismo su X»<sup>39</sup>. Pulpito su cui è salito, evidentemente, anche Rawls.

In secondo luogo, per Nisbet, non è da sottovalutare la capacità con cui l'equalitarismo (o redistribuzione su larga scala) spesso genera, come la storia ha pienamente dimostrato, una serie di risposte millenaristiche al problema politico, come se esso comportasse una missione spirituale di evangelizzazione mondiale. Scrive a tal proposito Nisbet:

I livellatori nella rivoluzione puritana, i giacobini nel 1792-94, i bolscevichi nel 1917-18, per non ricordare le altre rivoluzioni di questo secolo, dimostrano tutti una affinità tra egualianza ed evangelizzazione. Marx stesso considerava la redistribuzione come una fantasia *petit bourgeois*<sup>40</sup>.

La terza obiezione di Nisbet alla dottrina di Rawls ha per oggetto il tentativo di elevare l'uguaglianza a cardine centrale di una vera e propria filosofia della storia. Cosa che allettò persino Tocqueville, il quale, sebbene si sentisse abbastanza tormentato dalle implicazioni dell'equalitarismo, direttamente recepito sul terreno americano, costruì tutta la sua filosofia della storia intorno all'idea di uguaglianza, giungendo a dimostrare come ogni evento importante della storia della società occidentale, dalle crociate in avanti, abbia sempre contribuito, almeno in apparenza, alla diffusione dell'uguaglianza.

La verità – osserva Nisbet – è che nessuno conosce (o nessuno *realmente* conosce) la “direzione” della storia, nessuno sa se davvero ci sia qualcosa di concordato, se esista un movimento a lungo termine verso la civilizzazione. Ma tra gli idoli della mentalità intellettuale e filosofica occidentale non c’è niente di più elevato della credenza in tale movimento; perciò

<sup>39</sup> R. NISBET, *The Fatal Ambivalence of an Idea*, cit., p. 13. Qui Nisbet fa riferimento al seguente passo di *The Forgotten Man*, in cui Sumner, alludendo al lavoratore ordinario, scrive: «Egli lavora, vota, spesso prega – ma paga sempre – sì, soprattutto, paga. Non vuole cariche, il suo nome non esce mai sul giornale, tranne quando si sposa o muore. Egli mantiene la produzione in corso. Dà sostegno alla forza dei partiti. Viene lusingato prima di ogni elezione. È fortemente patriottico. È ricercato ogni volta che nella sua cerchia ristretta c’è un lavoro da fare o un consiglio da dare. Capita che di tanto in tanto brontoli un po’ con sua moglie e la sua famiglia, ma non frequenta il negozio di generi alimentari e non parla di politica all’osteria. Per questo egli è dimenticato» (W. G. SUMNER, *The Forgotten Man*, cit., p. 491).

<sup>40</sup> R. NISBET, *The Fatal Ambivalence of an Idea*, cit., p. 13.

l'uguaglianza si presta facilmente alle predizioni basate sulla presunta conoscenza dell'inevitabilità storica<sup>41</sup>.

L'uguaglianza, inoltre, denota un intimo legame con l'idea di governo centralizzato di matrice razionalista, di cui Rawls non sembra intenzionato a disfarsi, mostrandosi – fa rilevare Nisbet – del tutto indifferente alla lezione che Edmund Burke impartì in tempi non sospetti: «Credetemi, quelli che cercano di livellare l'ordine sociale non raggiungono mai la perfetta uguaglianza»<sup>42</sup>. In altri termini, rimane la difficoltà di dimostrare che non v'è differenza alcuna tra uguaglianza e livellamento quando ci si relaziona con ampie fasce di popolazione, specialmente laddove alla guida di uno Stato si afferma una burocrazia centralizzata che opera, progetta, livella e distribuisce in nome dell'«umanitarismo» o della «giustizia sociale». Per cui, anche se si è indifferenti all'uguaglianza come evangelizzazione, rileva Nisbet, «la venerazione della pianificazione centralizzata, della gestione accentratata dell'economia e della società porterebbe, penso, necessariamente al culto dell'uguaglianza»<sup>43</sup>.

Da non sottovalutare, in questa disamina di Nisbet, è anche il valore unico dell'uguaglianza in termini di utilità alla causa rivoluzionaria, di cui Rawls è perfettamente consapevole. Tutte le rivoluzioni della storia, infatti, ad eccezione di quella americana, sono state costruite in nome del precetto equalitarista. La libertà è sempre stata un mero punto di partenza per i movimenti della cosiddetta «liberazione», intesa come affrancazione dalla tirannia, percepita o immaginata che fosse. Ma nel significato vero del termine, la libertà non può affermarsi, e mai si è in effetti affermata, come obiettivo *permanente* di una rivoluzione, perché una volta che una rivoluzione ha avuto successo in termini militari o politici, i popoli sono stati, per definizione «resi liberi», non resi uguali, almeno non immediatamente. Da qui il bisogno, da parte dei capi livellatori, di una «rivoluzione permanente» nella società giustificata con continui riferimenti alla necessità di annullare i residui di ogni coscienza politica ed ideologica, sia essa aristocratica o capitalistica, trotzkista

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> E. BURKE, *Reflections on the Revolution in France*, J. Dodsley, London 1790, trad. it. di A Martelloni, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, in ID., *Scritti politici*, Utet, Torino 1963, p. 210.

<sup>43</sup> R. NISBET, *The Fatal Ambivalence of an Idea*, cit., p. 14.

o confuciana, e così via. Non a caso, fa osservare Nisbet, a subire il fascino dell'uguaglianza sono tutti coloro, religiosi e laici, che vanno alla ricerca spasmodica – sull'esempio della Grande Inquisizione – non semplicemente di una riforma sociale o di un cambiamento politico, ma di un piano finalizzato alla totale trasformazione della coscienza umana, prevista dal culto dell'uguaglianza.

L'ultima obiezione critica sfiora la profezia: l'equalitarismo – avverte il filosofo sociale Nisbet – rischia di diffondersi sempre di più in tutto il mondo perché quella che stiamo vivendo è una delle età crepuscolari della storia, in cui l'autorità dei valori e delle istituzioni tradizionali cede il passo costantemente e irreversibilmente a uno spirito di innovazione fazioso e intollerante. È in questa fase che, alla luce di allarmanti studi storici comparati, la preoccupazione per l'uguaglianza sostanziale ha bisogno, secondo Nisbet, di intensificarsi, ma in modo nuovo, attraverso il progressivo abbandono degli approcci errati al problema, come quello di Nozick e altri *libertarians*, i quali etichettano la visione di giustizia distributiva di Rawls come *socialista*. Le implicazioni teoriche della teoria di Rawls – sottolinea Nisbet – vanno ben oltre il significato storico di questa etichetta. Il socialismo, infatti, è tradizionalmente associabile a molti e diversi valori, i quali non sempre presentano una grande attinenza con il principio di uguaglianza. Ciò che è prioritario in Rawls e in altri autori che si muovono sulla sua stessa linea di pensiero, come Christopher Jencks<sup>44</sup>, non è l'ostilità nei confronti della proprietà privata, del profitto o dell'impresa individuale in quanto tali, ma è piuttosto la diffidenza pregiudiziale verso l'ineguaglianza in tutte le sue forme e sotto qualunque tipo di ordine sociale.

## **7. Una coscienza “sfacciatamente rousseauiana”**

Quella di Rawls, per Nisbet, è una «coscienza sfacciatamente rousseauiana»<sup>45</sup>, come dimostra la sua riflessione, che è una dimostrazione lampante della forte influenza ricevuta, più che da Kant, come egli

<sup>44</sup> C. JENCKS, *Inequality: A Reassessment of the Effect of Family and Schooling in America*, Basic Books, New York 1972, trad. it. di C. Gulli, *Ineguaglianza: una rivalutazione del ruolo della scuola e della famiglia*, Armando, Roma 1983.

<sup>45</sup> R. NISBET, *Rousseau and Equality*, cit., p. 41.

stesso vorrebbe far credere, dal pensatore ginevrino. Rawls, come è noto, dice di sentirsi ispirato da Kant poiché al pari dell'etica del pensatore tedesco, sostanzialmente incentrata sulla scelta autonoma di persone libere ed uguali, anche la sua fa discendere la giustizia dall'accordo tra persone indipendenti, in quanto non determinate da motivi egoistici e contingenti. Scrive infatti Rawls:

Credo che Kant abbia sostenuto che una persona agisce autonomamente quando i principi della sua azione sono scelti da lui come l'espressione più adeguata possibile della sua natura di essere razionale libero ed eguale. I principi in base ai quali agisce non vanno adottati a causa della sua posizione sociale o delle sue doti naturali, o in funzione del particolare tipo di società in cui vive, o di ciò che gli capita di volere. Agire in base a questi principi significherebbe agire in modo eteronomo. Il velo di ignoranza priva le persone nella posizione originaria delle conoscenze che le metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Le parti giungono insieme alla loro scelta, in quanto persone razionali libere ed uguali, conoscendo solo quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di principi di giustizia<sup>46</sup>.

Per rimarcare il superamento della tradizione utilitarista dominante nell'area anglo-americana, e la sua conseguente adesione al programma etico kantiano, Rawls, dichiara pure che i principi di giustizia cui si riferisce per determinare la scelta che su di essi ricade da parte degli associati sottoposti al velo d'ignoranza, sono da considerarsi a tutti gli effetti come "imperativi categorici" nel senso kantiano.

Ma Kant, secondo Nisbet, c'entra ben poco con la teoria di Rawls, che è in tutto e per tutto ispirato da Rousseau. È in Rousseau, infatti, che si configura chiaramente l'idea di uguaglianza nella sua interezza, consistente non tanto in descrizioni empiriche e deduttive basate su assiomi artificiosi, che pure si ritrovano in Rawls, quanto nella esplicitazione franca dei valori motivazionali coinvolti, come «il grado di radicalismo richiesto, il tipo di potere e i mezzi per bloccare l'accesso alla comunità equalitaria alle minacce incessanti alla sua purezza»<sup>47</sup>.

La concettualizzazione di fondo dell'*Economia politica* (1758) di Rousseau è, per Nisbet, del tutto sovrapponibile a quella di *Una teoria della giustizia* di Rawls, almeno per quanto attiene alla raggiunta parità semantica e valoriale tra libertà e uguaglianza che, sia per Rousseau

<sup>46</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 216.

<sup>47</sup> R. NISBET, *Rousseau and Equality*, cit., p. 41.

che per Rawls, sono i due principi costitutivi della società giusta, anche se le implicazioni politiche della giustizia egualitaria di Rousseau sono più lampanti di quelle che possono rinvenirsi nell'opera di Rawls, corrette come sono in senso liberale. Forse Rousseau avrebbe oggi interpretato la maggior parte di quello che si scrive in ossequio all'uguaglianza come poco sostanziale, data la ritrosia contemporanea a trattare apertamente i problemi veri del potere politico connessi alla giustizia distributiva dello Stato livellatore, ma di certo entrambi gli autori, per Nisbet, sono consapevoli che come in ambito religioso un solo potere supremo può salvare l'uomo dal peccato originale, allo stesso modo un potere simile può salvare l'uomo dall'intrinseca inequaglianza sociale, ed è la rousseauiana «volontà generale», ossia il potere assoluto, totale e penetrante di un popolo purificato dalle false volontà, dai desideri e dagli atteggiamenti che la storia ha finito per incastonare nella mente umana.

Per definizione, la volontà generale, che in Rousseau – precisa Nisbet in *Conservatorismo: sogno e realtà* (1986), era «la volontà collettiva dopo essere stata liberata dalla tradizione e dell'esperienza»<sup>48</sup>, è quella che emerge quando i membri della comunità politica sono in grado di alienare le loro lealtà completamente alla comunità, quando cioè essi si liberano finalmente della «falsa coscienza» che li porta a pensare e agire come rappresentanti di interessi e volontà parziali. La volontà generale, quale prodotto del contratto, tiene a precisare Nisbet, non ha nulla a che fare con la maggioranza di un corpo politico in quanto tale, e ancor meno con il semplice conteggio dei voti, poiché è portatrice in via esclusiva dell'interesse comune. Scrive infatti Rousseau ne *Il contratto sociale* (1762):

Solo la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo il fine per cui esso fu istituito, che è il bene comune; infatti, se l'opposizione degli interessi privati ha reso necessaria l'istituzione della società, è l'accordo di questi stessi interessi che l'ha resa possibile. È ciò che vi è di comune fra questi differenti interessi che forma il vincolo sociale; e se non ci fossero alcuni punti sui quali tutti gli interessi si accordano, nessuna società potrebbe esistere.

<sup>48</sup> R. NISBET, *Conservatism: Dream and Reality*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1986, trad. it. e cura di S. Pupo, *Conservatorismo: sogno e realtà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, p. 40.

Ora, è unicamente sulla base di questo interesse comune che la società deve essere governata<sup>49</sup>.

Nisbet è persuaso che ogni lettore ed estimatore odierno di Rawls non solo approverebbe il tono e il significato di queste parole di Rousseau, ma si sentirebbe anche a suo agio dinanzi a quella domanda dell'Accademia di Digione cui seguì la famosa risposta del ginevrino: qual è l'origine della disuguaglianza fra gli uomini e se essa è autorizzata dalla legge naturale? Nella lunga risposta offerta nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* (1755), che Nisbet non esita a definire il «più brillante pezzo di scrittura sociologica del XVIII secolo»<sup>50</sup>, Rousseau ricorse a un congegno metodologico noto ai suoi tempi come storia «congetturale» o «naturale» o «speculativa», con cui egli stesso anticipò l'ipotetica «posizione originaria» da cui Rawls è tornato a dedurre, sulle orme del ginevrino, proposizioni tanto rilevanti circa il «benessere» auspicabile della società occidentale del XX secolo. È stato Rousseau – insiste Nisbet – a giungere direttamente al «comune», ossia a un nuovo ordine sociale fondato sull'uguaglianza che nel corso del XX secolo spesso è confusa con un altro potente «eufemismo», inventato ad arte dai sacerdoti dell'equalitarismo per legittimare l'uso del potere politico: lo *stato sociale* o *stato di benessere sociale*.

È un'ironia della storia – scrive Nisbet in *Cloaking the State's Dagger* – il semplice fatto che la parola *sociale* venga accostata così facilmente ai sacerdoti politici. Quando questa parola raggiunse una certa popolarità in Occidente, agli inizi del XIX secolo, il contesto sociale travalicava le sfere *non politiche* della società – famiglie, quartieri, comunità locali e associazioni di volontariato, per citare quelle più importanti. Per i sociologi francesi, quanto per gli anarchici radicali, lo Stato e la politica erano malvisti in seguito al totalitarismo rivoluzionario. Auguste Comte, fondatore della sociologia, aprì alla possibilità di ripudiare la politica ed esaltare il sociale come unica alternativa possibile alla politica stessa. Purtroppo per lui, la politica era già al lavoro per cercare di sfruttare il sociale, già prima che lui stesso morisse<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social, ou Principes du droit politique*, Amsterdam 1762, trad. it. di J. Bertolazzi, *Il contratto sociale*, Feltrinelli, Milano 2008, p. 91.

<sup>50</sup> R. NISBET, *Rousseau and Equality*, cit., p. 43.

<sup>51</sup> ID., *Cloaking the State's Dagger*, cit., pp. 46-47.

Se si tiene conto di ciò, non è difficile cogliere la facilità con cui l'attrazione per il «sociale» è divenuta sempre più forte, fino al punto di superare anche quella per il «politico», che ha finito per assumere l'immagine di un campo poco pulito nell'immaginario collettivo. Per molti cittadini, lo Stato era ancora un ricordo della guerra e delle tasse e, in ogni situazione si scorgevano facilmente quelli che erano i limiti della parola *politica*. Neologismi come *politicizzazione* – rileva Nisbet – non erano consigliabili quando si doveva far riferimento alla proprietà dello Stato e al controllo di sempre più vaste aree dell'economia e della società. Per di più, *sociale* era usato come aggettivo accattivante: *riforma sociale*, *sicurezza sociale* e *bilancio sociale* erano espressioni create *ad hoc* dai governi, tanto che la parola *politica* finì per essere usata al posto di *sociale*. Analogamente, per coloro che potevano sognare un futuro sempre più Stato-centrico, il *socialismo* si rivelò di gran lunga preferibile a *politicismo*<sup>52</sup>. E Rawls, agli occhi Nisbet, non può non essere annoverato tra quelli che hanno maggiormente ceduto al fascino della strumentalizzazione del sociale, quale entusiasmante eufemismo della nuova politica equalitarista, la quale, tra l'altro, ha trasformato i *diritti civili*, espressione con cui una volta si indicavano i diritti individuali all'interno dei processi di governo, nei «diritti di gruppo», come quelli all'«assistenza sociale» e alla «cura sanitaria», rientranti tutti nelle «sovvenzioni di governo» con cui si tende a giustificare politicamente un «pubblico interesse» tanto più ampio quanto più generico.

Alla luce di tutto ciò è ancora più chiaro, conclude Nisbet, il motivo per cui la maggior parte degli americani considera oggi il vangelo equalitarista come sostanziale livellamento ammantato dal rawlsiano «principio di riparazione», che altro non è se non una forzata redistribuzione nelle politiche pubbliche contemporanee. La verità è che gli equalitaristi contemporanei esercitano una grande influenza sugli uomini d'affari e gli artefici delle politiche pubbliche attraverso ciò che essi insegnano e scrivono, utilizzando i media e le relazioni instaurate con i più rappresentativi esponenti del governo, i leader politici e la burocrazia statale. Ad uscirne sempre più rafforzata è la mentalità di quella che Nisbet chiama «politica della classe colta», che è «consa-

<sup>52</sup> Ivi, p. 46.

crata allo Stato, ed è molto simile alla politica della classe colta medievale, consacrata alla Chiesa»<sup>53</sup>.

Questa politica egualitaria, grazie a pensatori politici come Rawls, è cresciuta a dismisura, rafforzandosi ed espandendosi sempre di più grazie ai fenomeni moderni della democrazia e del socialismo. E il risultato più evidente di questo processo di espansione è che il politico ha senz'altro trionfato sul religioso, sull'economico, e soprattutto sul sociale, che ha pagato il tributo più grande avendo ceduto all'imposizione di una politica burocratica resa onnipotente grazie proprio all'uso della retorica dei *philosophes à la Rawls*.

<sup>53</sup> R. NISBET, *The Fatal Ambivalence of an Idea*, cit., p. 20.