

Sergio Franzese

SU E GIÙ PER LA GABBIA D'ACCIAIO. RIFLESSIONI  
SULLA TEORIA DELLA GIUSTIZIA DI JOHN RAWLS

Letta allo stesso tempo come una fondazione teorica del *welfare state* e come una surrettizia difesa ideologica del capitalismo liberista, la teoria della giustizia di Rawls ha ricevuto critiche dalla destra tanto quanto dalla sinistra. Molte di queste critiche erano certamente più ideologiche e faziose di quanto non fosse la teoria che volevano colpire. La teoria di Rawls era, ed è, tutt'altro che esente da falle ed inattaccabile, tuttavia risulta anche chiaro che molte critiche erano il portato più di una reazione emotiva che di un'analisi serena e equilibrata, anche se prospettica.

Può essere utile in tal senso avvicinare la visione rawlsiana non solo mediante un'analisi interna, ma anche attraverso un confronto, sia pure molto sintetico, con il suo antagonista tradizionale, ossia il pensiero comunitarista, rappresentato da Alasdair Macintyre. Presentare e analizzare le due voci insieme nel classico confronto sui temi della razionalità e della giustizia è sembrato, un modo organico di considerare temi quali razionalità e giustizia in un'ottica più ampia e in ultima analisi più soddisfacente. Infatti proprio da tale confronto, visto attraverso una chiave interpretativa weberiana, sembra emergere l'indicazione più significativa riguardo al valore complessivo della proposta di Rawls.

## 1. *Le avventure della razionalità*

La teoria della giustizia di Rawls è troppo nota ed è stata fin troppo dibattuta perché ci sia bisogno di riesporla in dettaglio in questa sede, ci limiteremo quindi, a vantaggio della successiva analisi, a fornire solo un sintetico richiamo dei suoi punti principali, corredati di qualche osservazione critica.

### 1.1 *La posizione originale*

L'idea guida di *A Theory of Justice*<sup>1</sup> è una riproposizione della classica teoria contrattualista, finalizzata alla definizione di principi di giustizia universali in grado di regolare le possibili questioni di disuguaglianza che possano emergere nell'interazione delle parti sociali. La necessità di ritornare ad una teoria contrattualista dipende da ragioni tanto intuitivamente semplici quanto complessa è la loro articolazione. Brevemente, poiché tutte le ineguaglianze sorgono dall'intento degli agenti sociali di sostenere e soddisfare i loro interessi, o se si preferisce di realizzare la propria nozione di "bene", e poiché secoli di dibattiti etici hanno alla fine disintegrato ogni speranza di trovare una nozione definitiva e universalmente riconosciuta di "bene", la sola possibilità di trovare un necessario criterio di giustizia consiste nell'abbandonare il tentativo di fondare il "giusto" sul bene appellandosi alla sola facoltà umana "universale", ossia la ragione, la quale sembra garantire una certa neutralità in virtù della sua astrattezza formale. Se la razionalità sia a sua volta un bene in sé è questione che per il momento preferiamo rimandare.

Una volta stabilito che la Ragione è lo strumento per la ricerca di un criterio di giustizia, è però necessario pensare le condizioni per il compimento di tale ricerca. La teoria contrattualista fornisce un'efficace e sperimentata procedura per questo fine che offre l'opportunità di porre un ipotetico punto zero, ossia una metodologica prospettiva da nessun luogo, che Rawls battezza *Original Position*, in grado di farci accedere alla struttura astratta delle relazioni sociali fondamentali, permettendoci con ciò di individuare il principio generale che può regolare correttamente tali relazioni.

Per raggiungere il livello di astrazione più ampio, Rawls elabora alcuni strumenti concettuali che egli per primo definisce "utili" e "strumentali".

---

<sup>1</sup> I riferimenti sono all'edizione americana: J. RAWLS, *A Theory of Justice*, The Bellknap Press of Harvard Univ. Pr., Cambridge, 1995 (1971). (nostra traduzione)

Se ne deduce che Rawls non crede veramente che le nozioni che egli introduce possano essere trasformate in prassi concrete da mettere in atto in qualche luogo e in qualche tempo. Piuttosto dobbiamo intendere l'elaborazione concettuale di Rawls come un esperimento mentale di vaste proporzioni.

Bisogna però notare, preliminarmente, che nel costruire tale esperimento Rawls prende sostanzialmente le distanze dalle intenzioni classiche del contrattualismo. La teoria contrattualista classica, infatti, aveva come obiettivo la fondazione del potere dello stato civile; Rawls per contro usa la teoria contrattuale come metodo euristico per definire un particolare principio di giustizia all'interno di una struttura politica istituzionale già definita e consolidata. Una tale scelta non è, come vedremo, di secondaria importanza, né priva di conseguenze.

La Posizione Originale (*Original Position*), ossia la condizione contrattuale ipotetica, necessaria ai fini del reperimento dei principi di giustizia, implica alcune assunzioni preliminari:

1) Tutte le parti impegnate nella ricerca dei principi di giustizia non sono individui, ma agenti sociali (*representative persons*), ossia classi di individui connotate dalla loro posizione nell'ambito della società, dalla loro posizione lungo la curva di distribuzione della ricchezza, e dalle loro aspettative e progettualità (*projections*).

2) Tutte le parti sono agenti razionali, ossia, seguono piani razionali, non esprimono credenze metafisiche particolari né interessi emotivi o sentimenti. (Il che è coerente dato che si tratta di classi logiche, di cui peraltro è definita la connotazione, ma non l'estensione, ossia non sappiamo ad esempio se i non abbienti siano in numero minore, uguale o maggiore rispetto ai medio abbienti e ai superabbienti.)

3) La nozione di razionalità "deve essere interpretata quanto più è possibile nel senso stretto adoperato dalla teoria economica classica, ossia della scelta dei mezzi più efficienti per il raggiungimento di dati fini" (TJ, p. 14). In pratica la teoria della giustizia è una teoria di scelta razionale per l'*homo oeconomicus*.

4) Le parti sociali coinvolte sono "persone morali", ossia, hanno una nozione di "bene" (di carattere intuitivo, si lascia supporre) e godono del "senso di giustizia". Condizione quest'ultima piuttosto peculiare, visto che, cosa sia la giustizia non è stato definito ed è appunto l'oggetto della ricerca. In ogni caso, gli agenti rawlsiani condividono un apparato di principi guida, i quali in ultima analisi possono essere ricondotti agli immortali principi della rivoluzione francese: libertà, uguaglianza, fratellanza (TJ, p.

105). In aggiunta i suddetti agenti confidano, per quanto possibile, nel “principio di efficienza” di Pareto; condividono un ovvio interesse nella curva di Lorenz, e assumono l’esistenza di doveri naturali degli individui.

La giustizia, a sua volta, è considerata in quanto concerne le istituzioni sociali e non gli individui particolari (TJ, pp. 13 e 54-55), laddove per istituzione si intende “un sistema pubblico di regole che definiscono compiti e ruoli con i rispettivi diritti e doveri.” Esempi di istituzioni, specifica Rawls, sono: la protezione legale della libertà di pensiero e di coscienza, il mercato competitivo, la proprietà privata dei mezzi di produzione, la famiglia monogamica.

## 1.2 *Gli enigmi del velo*

Nel tentativo di rendere più visualizzabile e intuitiva la sua idea, Rawls presenta i suoi “agenti” come persone “rappresentanti” le classi coinvolte in una sorta di assemblea costituente, in cui tali individui rappresentativi dibattono allo scopo di identificare i principi fondamentali di quella giustizia, di cui hanno il senso innato.<sup>2</sup> Non si può dimenticare però che, al di là di tale teatralizzazione, il soggetto effettivo dell’esperimento mentale sono classi di agenti sociali che, alla fine vengono definite per classi di reddito (che si suppone siano almeno tre e non meno di tre) (p. 96)

La continua oscillazione tra le classi astratte e le loro personificazioni “reali” sta all’origine della famosa nozione di “velo di ignoranza” (*Veil of Ignorance*) e allo stesso tempo delle numerose critiche che tale nozione ha ricevuto.

Il nucleo della nozione di “velo di ignoranza” è che le persone implicate nella definizione dei principi di giustizia devono essere “ignoranti” riguardo a quella che sarà la loro posizione individuale nella società reale. Ignorando quale sarà il loro reddito, i loro scopi nella vita, le loro credenze, insomma tutto ciò che li distingue come persone reali, i rappresentanti non dovrebbero quindi essere influenzati nella definizione dei principi e non potrebbero quindi essere influenzati dal loro interesse personale. L’intenzione di un tale espediente concettuale è talmente palese che non è suscettibile di obiezioni. Come spiega A. Dworkin, nella misura in cui

---

<sup>2</sup> Un espediente analogo era stato utilizzato sempre agli inizi degli anni ’70 anche da B. Ackerman (*Social Justice in the Liberal State*. New Haven: Yale University Pr., 1980) che immaginava i futuri abitanti di un pianeta che stipulavano un contratto sociale a bordo di un’astronave orbitante intorno al pianeta.

dobbiamo stabilire le regole di un gioco, il poker, ad esempio, dobbiamo ordinare convenzionalmente certe combinazioni di carte secondo una gerarchia di valori e dobbiamo farlo prima che i giocatori abbiano le carte in mano, altrimenti ognuno dei quattro giocatori cercherà di sostenere la tesi che la combinazione che ha effettivamente in mano, qualunque essa sia, è la più forte. Per questa via diventerebbe ovviamente impossibile giocare.<sup>3</sup>

Non si può fare a meno di notare che, comunque, se giocare a poker sia opportuno, morale, legale o soddisfacente non è mai in discussione. Che si debba giocare è dato per scontato e quindi bisogna trovare un modo per farlo.<sup>4</sup> Il velo di ignoranza, allora, ci permette di dire che il “poker” è più forte del “full” e quest’ultimo più forte del “tris” prima di scoprire che in mano abbiamo solo una “coppia”.

La ragione per cui è così difficile accettare una tale nozione è che essa viene applicata indifferentemente a individui, che sono mere personificazioni, e a classi di individui (persone rappresentative), e ad agenti sociali astratti. Nel complesso gioco di ruolo che si svolge nella *Posizione Originale*, dove gli individui hanno un ruolo puramente fittizio, si finisce con il perdere di vista il significato di tutta questa struttura, cioè che le regole razionali, in quanto tali, sono supposte kantianamente trascendentali rispetto all’esperienza empirica, e che è solo per mezzo di questo artificio che si raggiunge l’idea di *imparzialità*, intesa kantianamente come la totalità delle relazioni disinteressate.

In questo modo, dopo una lunga e dettagliata serie di specificazioni, argomenti probanti e avvertenze, Rawls arriva all’enunciazione finale dei principi di giustizia:

1) Ogni persona deve avere un uguale diritto al sistema di uguali libertà fondamentali più esteso per rapporto ad un analogo sistema di libertà per tutti (principio di libertà)

---

<sup>3</sup> A. DWORKIN, “The Original Position”, in Daniels, Norman ed., *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls’s ‘A Theory of Justice’*. New York: Basic Books, Inc. Publ., 1978, pp. 16 segg.

<sup>4</sup> Non si può evitare qui l’ovvia considerazione che il poker è definito dalle sue regole e che pertanto per voler giocare a poker bisogna che le regole e le combinazioni di valore siano già stabilite. In pratica si tratta di inventare un gioco ed è importante ricordare che le regole, proprio in quanto convenzionali, sono consostanziali al gioco, il quale si definisce tramite esse. Il lapsus “metafisico” di Dworkin ha la sua rilevanza, come vedremo, nella misura in cui mette in luce un aspetto inquietante della teoria della giustizia di Rawls, ossia che si cercano regole per un gioco che è già ben definito nelle sue strutture portanti.

2) Le diseguaglianze sociali ed economiche devono essere sistemate in modo da essere entrambe

- a) per il maggior vantaggio del più svantaggiato;
- b) inerenti a cariche e a posizioni aperte a tutti in condizione di equa eguaglianza di opportunità.

A questi principi sono connesse due regole di priorità lessicale che stabiliscono la priorità del primo principio sul secondo, e del principio di giustizia su quello di efficienza. L'equità di tali principi e regole sono garantiti da quella che Rawls chiama *Giustizia Procedurale*, secondo cui l'imparzialità del risultato è garantita dall'adozione di una procedura "razionale", non influenzata da interessi particolari e in accordo con i criteri di generalità, universalità e trasparenza. In questo caso, la *Posizione Originale* con tutti suoi strumenti e limitazioni procedurali, garantisce la giustizia formale dei principi ottenuti.

## 2 Comunitarismo contro Liberalismo: le ambiguità della tradizione

All'inizio del suo *Whose Justice? Which Rationality?*<sup>5</sup> Alasdair MacIntyre critica la procedura di indagine razionale e l'instaurazione dei principi di giustizia su cui si fonda il liberalismo neo-contrattualista di Rawls. Il problema maggiore di questa dottrina, specifica MacIntyre, è il suo poggiarsi su una nozione di razionalità che, nonostante la sua apparente neutralità e il suo supposto disinteresse, è evidentemente il prodotto di una particolare visione ideologica, che ha le sue radici nell'illuminismo e che, quindi, implica una nozione di giustizia di parte, ossia quella assunta dall'individualismo liberale. Conseguentemente, argomenta MacIntyre, ci troviamo di fronte a una *petitio principii* in virtù della quale la teoria liberale della giustizia si fonda e si giustifica tramite una nozione di razionalità che è già implicita nella teoria che dovrebbe fondare.

"Si può infatti argomentare ...che questa definizione di razionalità è essa stessa discutibile in due sensi correlati: il suo requisito di disinteresse infatti, presuppone surretiziamente una nozione particolare e piuttosto partigiana di giustizia, quella dell'individualismo liberale ... così che la sua apparente neutralità è appunto nient'altro che apparenza, mentre la sua concezione di razionalità ideale, consistente nei principi a cui un essere socialmente immateriale arriverebbe, ignora inevitabilmente e illegittimamente

---

<sup>5</sup> I riferimenti sono all'edizione americana: A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality*, University of Notre Dame Pr., Notre Dame, 1988. (nostra traduzione).

il carattere storicamente e socialmente contestualizzato che ogni coerente gruppo di principi di razionalità...non può fare a meno di avere.”(WJ, pp. 3-4)

Il contesto storico di origine del modello di razionalità di Rawls è ovviamente quello dell'illuminismo che, secondo MacIntyre è la principale causa della disintegrazione della cultura moderna, dominata da una frammentazione individualistica della morale e incapace di coniugare convinzione e giustificazione razionale. (WJ, p. 6) Ai pervasivi e devastanti effetti dell'illuminismo si deve anche la perdita di una concezione di indagine razionale incorporata in una tradizione, ossia, la perdita di una concezione “secondo cui gli stessi parametri di giustificazione razionale emergono come parti della storia,” al cui interno sono giustificati dal processo stesso di autocostruzione e autocorrezione della tradizione stessa.

L'appello di MacIntyre ai valori vissuti della razionalità incarnata nella tradizione in opposizione al razionalismo illuministico sembra un prolungamento di una lunga tradizione storicistica, che ha i suoi autorevoli precursori in Herder e Tocqueville. Coerentemente con tale tradizione MacIntyre stabilisce la sua prospettiva storicistica, densamente permeata di impegno religioso, a partire dalla quale egli elabora la sua critica della razionalità liberale, la quale viene vista più come puro prodotto di una tradizione particolare che come paradigma e criterio universale dell'azione umana.

### *2.1 La razionalità come tradizione*

La genesi del liberalismo, secondo MacIntyre, è radicata nell'illusorio progetto di costituire una morale per individui “senza tradizioni”. Il liberalismo deve quindi essere considerato come un'espressione della battaglia della razionalità “pura” contro i vincoli della tradizione. Secondo le intenzioni mistificatorie dei filosofi “illuminati” una tale morale è concepita universale e impersonale, ossia priva di contingenza storica. (WJ pp. 335-336)

Non si può fare a meno di notare, però, come la requisitoria di MacIntyre contro l'illuminismo in nome della prospettiva storica sia essa stessa piuttosto carente di senso storico. Secondo MacIntyre, che fa onore al suo passato marxista, infatti, la morale e l'ideale politico liberale rispecchiano la struttura delle relazioni intercorrenti tra gli agenti del libero mercato. In tal senso, beni e valori sono concepiti come semplice espressione delle preferenze individuali, senza alcuna relazione con un criterio superiore di va-

lutazione o con una universale nozione di “bene”. La conseguente eterogeneità dei beni sarebbe quindi la condizione paradigmatica della morale liberale e sarebbe altresì complementare alla situazione di un io settorializzato (o frammentato). (WJ, pp 338-339)

L'individualismo liberale quindi – sostiene MacIntyre – ha un congenito ed inesauribile bisogno di una teoria della giustizia come criterio di allocazione dei beni, di risoluzione dei conflitti di domanda, e di selezione delle preferenze nel pubblico come nel privato. Razionalità, in un sistema di questo tipo, significa quantificazione e computabilità del bene al fine di una gerarchizzazione delle preferenze e della loro soddisfazione. La giustizia liberale in tal senso può essere solo giustizia distributiva, senza nessun riferimento ad una nozione generale di giustizia o di bene. Ne consegue quindi che l'indagine sui principi di giustizia nel sistema liberale si svolge tutta all'interno di questo stesso sistema che non viene quindi mai messo in crisi. Così nella misura in cui il liberalismo si mostra come tradizione di pensiero, la sua nozione di razionalità è ben lungi dall'essere universale e neutrale ed appare piuttosto finalizzata alla conservazione dello stesso ordine sociale liberale, che tuttavia, bisogna ricordarlo, non gode di una giustificazione metastorica e quindi ha la stessa validità di ogni altro sistema tradizionale. (WJ, p. 345)

## 2.2 *La tradizione come razionalità*

Se consideriamo il modello liberale di razionalità semplicemente come l'espressione di una particolare tradizione storicamente determinata, diventa possibile confrontarla con altri modelli di razionalità altrettanto storicamente determinati. Tutte le tradizioni condividono, secondo MacIntyre, un livello base comune di razionalità, che funge da fondamento di comunicazione, a partire dal quale ogni tradizione si sviluppa secondo criteri di razionalità suoi propri che costituiscono il quadro epistemologico e la giustificazione della sua ricerca della verità. Una tale assunzione non è relativistica, dato che il relativismo è solo il reciproco delle nozioni illuministe di verità e di razionalità. Muovendosi quindi al di fuori della tradizione illuminista, conclude MacIntyre, il relativismo non rappresenta un problema e può facilmente essere superato. (WJ p. 352)

Si tratta di un momento critico della costruzione di MacIntyre che da questo punto in poi diventerà sempre più problematica. Infatti, mentre è difficile obiettare alla neutralizzazione delle pretese universalistiche

dell'illuminismo attraverso l'analisi storicistica, è altresì difficile evitare che una tale analisi introduca un certo fattore di relativismo in qualsiasi modello di razionalità si voglia adottare. Soprattutto in una prospettiva complessiva quale quella di MacIntyre il passaggio dal relativismo al prospettivismo o al pluralismo può risolvere il problema solo parzialmente. Le indicazioni preliminari fornite da MacIntyre lasciano, infatti, non poca perplessità:

“Bisogna notare che i fondamenti per una risposta al relativismo e al prospettivismo devono essere trovati non in una qualsiasi teoria della razionalità già esplicitamente articolata e avanzata all'interno di una o più tradizioni di cui ci siamo occupati, ma piuttosto in una teoria incorporata e presupposta dalle loro pratiche di ricerca, ma finora mai pienamente esplicitata, anche se alcuni adombramenti, o parti, di essa, si possono certamente trovare in diversi scrittori e più in particolare in Newman.” (WJ, p. 352)

Citando William James: “le tenebre cimmeriche squarciate da lampi di luce brillante.” Qui tuttavia tali lampi sembrano mancare. In compenso molteplici sono gli interrogativi su chi e quali siano gli effettivi referenti di una tale affermazione. In particolare poi colpisce il riferimento al cardinale J.H. Newman implicitamente contrapposto ai padri del liberalismo classico, Hobbes, Locke, Rousseau e Kant.<sup>6</sup> Oltre a notare che Newman è l'unico pensatore insieme ad Aristotele, Agostino e Tommaso D'Aquino di cui MacIntyre si fidi ciecamente, ricordiamo che la sua fondamentale teoria sulle “pratiche di ricerca” che MacIntyre riprende (WJ, p. 354) è sostanzialmente analoga alla teoria kuhniana delle rivoluzioni scientifiche colorita di accenti hegeliani:

“La razionalità di una tradizione costituita e di una ricerca che costituisce una tradizione è una parte chiave ed una questione essenziale riguardo al tipo di progresso che essa compie attraverso un numero di tipi di fasi ben definite. Ognuna di tali forme di ricerca comincia all'interno di e a partire da qualche condizione di pura contingenza storica, dalle credenze, istituzioni e pratiche di qualche particolare comunità che costituisce un dato. All'interno di una tale comunità sarà stata conferita autorità a certi testi e a certe voci.” (WJ, p. 354)

Ogni comunità storicamente data è informata da una tradizione culturale attraverso cui i suoi membri spiegano, conoscono e valutano il mondo

---

<sup>6</sup> J.H. Newman (1801-1890). Vicario della Chiesa Anglicana, entrò nella Chiesa Cattolica nel 1845 e fu ordinato cardinale da Leone XIII nel 1879. La sua opera principale, quella a cui presumibilmente si riferisce MacIntyre è *Grammar of Assent* (1870) in cui Newman elabora una specie di logica della credenza religiosa.

come totalità, e che è intesa quindi come una *Weltanschauung* comunitariamente condivisa e vissuta. Una tale tradizione funziona come il “paradigma” kuhniano e sottostà agli stessi tre stadi evolutivi: autorità, crisi, rivoluzione paradigmatica. In un tale sistema la relazione di verità o falsità diventa una relazione dialettica in cui la falsità è solo retrospettiva e ogni verità, in quanto verità, è una credenza falsificabile (WJ, p. 358). Anche in questo caso si resta alquanto perplessi di fronte allo strano prodotto di ibridazione costituito da una nozione di verità come *adequatio mentis* alla datità dell’oggetto stesso, concepita però in termini pragmatisti come credenza e soddisfacimento delle aspettative, e opportunamente sorretta da una concezione di mente come potere attivo di interazione (WJ, p. 356). La situazione non viene chiarita dall’ulteriore aggiunta di una specie di falsificazionismo, che in ogni caso non permette di uscire dal relativismo e dal prospettivismo che minacciano l’epistemologia e la “razionalità di tradizione” di MacIntyre (WJ, p. 358). Piuttosto, razionalità e ricerca della verità restano racchiuse all’interno della tradizione e le complesse fasi di sviluppo interno della tradizione, – attraverso crisi, rivoluzioni, assorbimento di tradizioni in crisi, e riscrittura della tradizione, intesa come momento consummatorio di un processo dialettico molto affine al gioco delle scatole cinesi –, non approdano ad altro che ad una forma di hegelismo deterioro o ad un darwinismo storico la cui lezione finale è che il vincitore riscrive la storia, riaffermando la totale razionalità del reale. C’è un solo ed eterno concetto di verità, sembra suggerire MacIntyre, e questa è la verità che si attualizza nella storia (WJ, p. 363).

### 2.3 *La doppia verità e le trappole dello storicismo*

Ci siamo dovuti soffermare sulla concezione della “razionalità di tradizione” di MacIntyre, perché è la chiave per comprendere la sua critica al liberalismo e al suo astratto e universalitico modello di razionalità. La tradizione non è sinonimo di irrazionalità e cieco pregiudizio dogmatico, ma contiene una sua razionalità, una sua epistemologia e una sua ricerca di conoscenza e verità che nella misura in cui rende conto del mondo è pienamente razionale. Il riferimento alla razionalità delle tradizioni, nonostante la loro pluralità, non va in direzione del relativismo o del prospettivismo, ma ha sempre di mira un’unica verità finale che si rivela nella storia. In tal senso il liberalismo come tradizione non può accampare diritti esclusivi sulla razionalità o una supremazia epistemologica su altre tradizioni.

Appare difficile obiettare alla posizione di MacIntyre fintantoché si resta sul piano generale e astratto. Tuttavia, proprio nell'essere fedeli alla sua lezione dobbiamo evitare l'astrazione che egli stesso critica e scendere nel dettaglio della sua concezione, in modo da enuclearne il vero significato, mettendone in luce anche gli aspetti autocontraddittori.

Il primo punto che conviene analizzare è il principio di autorità insito nella concezione di tradizione come razionalità epistemologica. Premesso che la ricerca è fondata sulla tradizione, è inevitabile che la tradizione abbia una priorità sulla ricerca. Così anche nelle fasi di crisi paradigmatica, per usare la terminologia di Khun, la tradizione deve essere comunque considerata ancora valida fino al superamento della crisi, in virtù della sua storicamente consolidata autorità.

“La forma più debole di argomento, ma nondimeno quella che prevarrà in assenza di ogni altro, sarà l'appello all'autorità della credenza stabilita, semplicemente in quanto stabilita. L'identificazione di un'incoerenza all'interno di una credenza stabilita fornirà sempre una ragione per indagare oltre, ma non è in se stessa una ragione conclusiva per respingere la credenza stabilita fino a quando qualcosa di più adeguato... non sia stato scoperto. In ogni fase le credenze e i giudizi saranno giustificati con riferimento alle credenze e ai giudizi della fase precedente, e in questa misura una tradizione si è costituita come una forma di ricerca soddisfacente. Le affermazioni di verità fatte all'interno di quella tradizione saranno sempre, in qualche maniera specificabile, meno vulnerabili di fronte ai dubbi e alle obiezioni dialettiche di quanto lo erano quelle precedenti.” (WJ, p. 359)

Al di là dell'oscurità del linguaggio, sembrerebbe evidente che la tradizione deve controllare il processo di ricerca indirizzandolo quanto possibile nella direzione di una autoverifica della tradizione. In pratica, anche quando è in crisi, la tradizione resta valida fino al momento in cui non si riconosce nuovamente valida nonostante la crisi ormai superata, ossia, è valida e sempre indipendentemente dalla sua validità effettiva. Non si può fare a meno di chiedersi, date queste premesse, in cosa consista la crisi della credenza; poco più di un'increspatura sulla superficie del corpo di verità stabile ed eterno della tradizione. Viene peraltro da chiedersi che cosa MacIntyre intenda per credenza in crisi, visto che una credenza è tale solo nella misura in cui qualcuno la crede, ma una credenza entra in crisi perché intaccata dal dubbio, ossia in quanto non è più creduta. Dire quindi che una credenza in crisi è sempre valida equivale a dire che essa è creduta o credibile anche quando di fatto non lo è. Inoltre non è chiaro chi è che debba condurre le ricerche verso una credenza meglio stabilita, dal momento che

la credenza deve essere creduta anche quando è in crisi e mostra apertamente le sue incoerenze.

Ora, è ben vero, come dice MacIntyre che una tradizione non crolla perché qualche specifica credenza è messa in dubbio, ma è ben vero pure che, nel caso da lui stesso esposto, non siamo di fronte ad un fisiologico aggiornamento delle credenze all'interno di un sistema stabile, ma stiamo parlando di una crisi paradigmatica. In crisi qui è la credenza fondamentale nel sistema di credenze che costituisce la tradizione e nella sua capacità di fornire un'adeguata interpretazione del mondo. Resta difficile quindi capire in che modo, in una situazione di questo genere, si possa mantenere la credenza nella tradizione e al tempo stesso indagare sulla sua fondatezza. La soluzione più ovvia a tale domande sembra essere la tacita accettazione di una teoria della doppia verità.

Non si può, insomma, nascondere la palese contraddizione dell'accoppiare un'epistemologia falsificazionista con il principio di autorità, ma tale contraddizione non è casuale, quanto piuttosto scopre la reale natura della dottrina di MacIntyre. La sua tradizione di ricerca non è diretta alla ricerca della verità, ma all'autoconservazione della tradizione, che viene supposta come dogmaticamente vera a priori. La ricerca è attività strumentalmente apologetica e ideologica intesa a proteggere la tradizione da possibili dubbi e incertezze che potrebbero metterla in crisi. La sola ragione per cui è possibile continuare a credere nella tradizione, nonostante le sue incongruenze e i dubbi che tali incongruenze generano, è che la tradizione è una credenza metafisica che non è suscettibile di un'effettiva falsificazione in quanto è in grado di assimilare le sue proprie contraddizioni.

Possiamo ora scoprire le carte di MacIntyre e dichiarare che l'unica tradizione a cui egli si riferisce è la tradizione cristiana aristotelico-tomista, mentre le comunità che egli assume a modello di giustizia sociale sono comunità religiose. (WJ, p. 392)

In subordine vengono considerate altre comunità, cioè tradizioni di ricerca, tutte concepite come religiose e monoteiste, ossia non falsificabili. Per contro, risulta chiaramente evidente che in ultima analisi nessuna delle due grandi tradizioni di ricerca dell'età moderna, ossia, liberalismo e marxismo, vengono considerate come tradizioni a giusto merito, nonostante che lo stesso MacIntyre avesse inizialmente dichiarato che almeno il liberalismo era una tradizione, anche se "solo una tradizione storica. (WJ, cap. XX, *passim*).

Lo slittamento dei piani operato da MacIntyre segue una precisa strategia argomentativa. Il liberalismo appare come tradizione nella misura in

cui non può pretendere una supremazia razionale metastorica; quando tuttavia si giunge ad un confronto sul piano storico, esso non è più una tradizione, ossia un agente storico, ma diventa “mero ambiente razionale” (*rational environment*).

Il problema è evidente. Lo storicismo è un'arma a doppio taglio e nasconde pericolosi trabocchetti. La tradizione liberale, in quanto tradizione politica, non nasce solo dal desiderio di libero mercato, ma dal desiderio, -- storicamente ben giustificato in un'Europa devastata da guerre e lotte intestine di religione e vessata dalla Santa Inquisizione--, di costruire una società e uno stato politico liberati da vincoli, influenze e pregiudizi religiosi, ossia proprio da quella tradizione e da quel principio di autorità che secondo MacIntyre dovrebbero garantire la giustizia e la verità. Il tribunale della storia, invocato da MacIntyre come garante della verità ha già emesso il suo verdetto, per dirla con Renan: “Gli abbiamo dato duemila anni di storia per portarci fuori strada, non daremo loro un secolo di più per sbagliare ancora.”

### *3 Al di là del velo di ignoranza*

La critica operata da MacIntyre al liberalismo razionalistico di Rawls, nonostante le sue basilari incongruenze e contraddizioni, mette a fuoco alcuni importanti aspetti problematici all'interno della tradizione liberale. In particolare, MacIntyre ci ricorda la necessità di guardare la dottrina liberale all'interno del suo contesto storico, ossia sociale ed economico, come anche evidenzia l'assurdità di dare per scontata la pretesa liberale di usufruire di una razionalità universale e neutra. La maniera più fruttuosa di leggere la critica di MacIntyre, quindi, sembra quella di considerarla come una domanda radicale di concretezza all'interno del dibattito morale, il quale non può costruirsi a partire da una riduzione dell'essere umano ad una astrazione razionale. I problemi morali che emergono dalle vite umane implicano concrete questioni di valore che non possono essere tradotte nel linguaggio riduttivo della valutazione costi-benefici (WJ, pp. 390-391). In tal senso, MacIntyre ci incoraggia, per così dire, a squarciare il “velo di ignoranza” della teoria liberale della giustizia e gettare uno sguardo sulla sua reale natura e sul suo fondamento.

La metafora del “velo” adottata da Rawls è una metafora forte, nettamente connotata e ricorrente nella cultura occidentale. Il velo si riconnette alla sacralità e all'intangibilità del “vero”, che deve restare inconoscibile

per i più. La verità, come conoscenza del vero, ci dice Heidegger, è disvelamento; così come il *sancta sanctorum* del tempio di Gerusalemme è protetto da un velo, che si squarcia alla morte del Cristo, ossia quando la verità del verbo fatto carne si realizza nel sacrificio dell'uomo-Dio. Giù fino allo schopenhaueriano velo di Maya che nasconde l'essenza tragica della Volontà, perennemente autodistruggentesi e autoriproducentesi, come l'unica realtà di un mondo conseguentemente illusorio; per giungere fino al velo della sposa simbolo di un rito di passaggio tra l'innocenza della fanciulla e la consapevolezza della donna.

Viene dunque ovvio chiedersi quale sia il "vero" ineffabile nascosto dal "velo di ignoranza" della "posizione originale" di Rawls. In *A theory of Justice*, Rawls ribadisce che il velo di ignoranza opera in modo che:

"...le parti non conoscono il loro posto nella società, la loro classe e il loro status sociale... la loro fortuna nella distribuzione delle doti e delle capacità naturali...non conoscono le circostanze particolari della loro propria società: Ossia che non conoscono la sua situazione economica e politica, o il livello di civiltà e cultura che essa è stata capace di raggiungere." (TJ, p. 137)

I principi di giustizia vengono così concepiti universalmente e indifferentemente, senza riguardo per le contingenze storiche, economiche e sociali, per essere di guida ad ogni società che voglia presentarsi come giusta. Ma il desiderio di chiarezza produce un altro lapsus che ci lascia intendere quale modello di società informa la teoria di giustizia di Rawls:

"...non hanno informazioni riguardo alla loro generazione di appartenenza. Queste più ampie restrizioni sulla conoscenza sono in parte appropriate perché questioni di giustizia sociale sorgono tra le generazioni così come all'interno di una stessa generazione, come ad esempio riguardo al tasso di interesse sul capitale a risparmio e sulla conservazione delle risorse naturali e dell'ambiente. C'è anche ...la questione di una ragionevole politica genetica." (ibidem)

Come è facile dedurre, i principi di giustizia non sono pensati per una qualunque società astrattamente considerata, quanto piuttosto per la società occidentale e post-industriale, ben dotata di banche, tassi di interesse, problemi ecologici e ambientali e quant'altro mai. Insomma, al di là della presunta ignoranza degli agenti, riguardo alla loro posizione sociale specifica, tutti sono tuttavia coscienti del tipo di società in cui devono vivere ed è evidente che l'orizzonte della loro nozione di giustizia è quello costituito dal sistema economico e produttivo occidentale, in altre parole, il sistema capitalistico, a cui è ormai lecito aggiungere le sue varianti e propagini post-

capitaliste, globalizzate e globalizzanti. Al di là dell'apparente ovvietà della cosa, la involontaria ricollocazione della teoria della giustizia di Rawls nel suo contesto di origine non può non cambiare la luce in cui tale teoria appare. Non si tratta più di un'astratta e generica giustizia, ma della giustizia necessaria ad una società ben definita, dotata di strutture e modelli di interazione ben connotati. Inevitabilmente, come anche MacIntyre insinuava, la razionalità che presiede all'elaborazione di una tale nozione di giustizia sarà quella dominante nella società per cui tale giustizia è necessaria. Una tale considerazione ci obbliga a riesaminare la questione della giustizia razional-liberale proposta da Rawls in un'ottica, differente da quella della consistenza interna adottata fin ora, ma non estrinseca alla teoria stessa.

### 3.1 Razionalità e Giustizia

In *Economia e società*, Max Weber identifica il capitalismo e l'economia di mercato come la natura propria della modernità e individua la razionalità, e la razionalizzazione, come le caratteristiche portanti della società capitalista. Il modello di razionalità dominante nella modernità capitalista, designata da Weber come "razionalità allo scopo" (*zweckrationalität*) produce due fenomeni socio-culturali tipici, la liberazione dalla tradizione, che si adempie nel fenomeno più generale del "disincanto", la cui responsabilità MacIntyre attribuisce, almeno in parte a ragione, all'illuminismo e alla tradizione liberale, e la computabilità formale. La computabilità formale appare nella società moderna sotto forma di due processi distinti e complementari: "computabilità del processo di produzione" e "computabilità dell'ambiente legale e amministrativo", ossia, come "burocrazia", i quali entrambi esprimono il bisogno di controllo e previsione del processo produttivo del sistema capitalistico. Gli strumenti concettuali essenziali di un tale processo di controllo, effettuato per mezzo di una generale formalizzazione dei rapporti sociali ispirata alla nozione di razionalità oggettiva, sono la quantificazione, la tecnologia e il formalismo giuridico, ossia, la razionalizzazione delle leggi e della giustizia e la riduzione degli agenti sociali ad astratte unità formali guidati da una struttura astratta di regole intese a rendere l'agire prevedibile.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> M. WEBER, *Economia e società*, Ediz. Di Comunità, Milano, 1995; III, p. 130 e segg.

Al tempo stesso, ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber sottolinea come la nozione di razionalità, così come quella di irrazionalità, dipendano dal punto di vista e dalle finalità di chi la adotta.<sup>8</sup> La stessa natura prospettica dei diversi modelli di razionalità è all'origine dell'inevitabile contrasto che si produce all'interno della società tra razionalità formale e razionalità sostantiva, ossia tra razionalità allo scopo e razionalità al valore, ognuna delle quali assume se stessa come modello di razionalità universale e taccia l'altra di irrazionalità. Un tale antagonismo è all'origine di forti tensioni inerenti all'ordine socioeconomico e in particolare della tensione tra la razionalità formale dell'economia capitalista e la sua sostanziale irrazionalità dal punto di vista dell'ugualitarismo e dei valori di carità e fratellanza. Ne consegue che la razionalità formale dell'ordine economico moderno si deve inevitabilmente appoggiare su istituzioni politiche che sono dal suo punto di vista moralmente e politicamente problematiche<sup>9</sup>.

Siamo così ricondotti alle difficoltà e alle incongruenze che emergono dalla teoria della giustizia di Rawls e che diventano comprensibili, sulla base dell'analisi weberiana, una volta che si sia riconsociuto lo specifico modello socioeconomico sotteso alla teoria di Rawls. Sembra corretto dire che è intento proprio della teoria rawlsiana operare un tentativo di superamento della tensione tra i modelli di razionalità indicata da Weber. Appare anche chiaro però che un tale tentativo è destinato a fallire proprio nella misura in cui Rawls ritiene di realizzare un tale superamento grazie allo strumento euristico e fondativo razional-formalistico della "giustizia procedurale", che si basa proprio su uno dei due termini dell'antitesi da superare, ossia sulla razionalità formale. Le conseguenze di una tale impostazione sono evidenti nella riduzione della giustizia a "giustizia distributiva" così espressamente finalizzata al modello economico della società capitalista contemporanea, da ottenere un involontario, ma potente effetto di regionalizzazione geografica del modello di giustizia. Ricalcata sulle strutture portanti di un sistema socio-economico, quale quello americano, la teoria della giustizia di Rawls viene messa in tensione da quelle stesse difficoltà e contraddizioni del sistema che dovrebbe superare. Così il "velo di ignoranza", che dovrebbe occultare la realtà socio-economica per la quale

---

<sup>8</sup> M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano, 1994; p. 46

<sup>9</sup> Cfr. R. BRUBAKER, *The Limits of Rationality*, Georges Allen & Unwin, London, 1984; p. 38.

la teoria della giustizia è pensata, lascia intravedere in trasparenza che la struttura della "società ben ordinata" (*well-ordered society*) non è altro che la weberiana "gabbia d'acciaio" della moderna società capitalista.

L'analisi in dettaglio su due articolazioni importanti della teoria della giustizia, quali il "principio di differenza" e la "priorità della libertà", sembra confermare questa interpretazione. La teoria minimale del bene (*thin theory of good*) assume infatti che nell'ordine sociale paritario e ben ordinato esistano alcuni beni primari che debbano essere distribuiti nel modo più abbondante e più equo possibile in quanto sono condizioni di possibilità per la realizzazione di tutti gli altri fini e interessi dei cittadini. Tali beni sono la libertà, la ricchezza e il rispetto di sé. (TJ p. 396). Il punto di partenza per la considerazione del problema della distribuzione dei beni consiste in una ipotetica condizione di equa distribuzione dei beni sociali, la quale tuttavia contiene alcuni anomali punti di fuga:

"Immaginiamo, quindi, una disposizione iniziale ipotetica in cui tutti i beni sociali primari siano ugualmente distribuiti: ognuno ha diritti e doveri simili, e il reddito e la ricchezza sono equanimamente condivisi. Questo stato di cose fornisce un tacca di misurazione per giudicare i miglioramenti. Se certe ineguaglianze di ricchezza e di potere organizzativo creassero situazioni collettivamente più vantaggiose di questa ipotetica situazione iniziale, esse allora si accorderebbero con la concezione generale." (TJ, p. 62)

L'introduzione di un principio utilitarista, quale quello di "differenza", apre uno spazio di legittimazione alle concrete situazioni di diseguaglianza in cui l'uguaglianza astratta della posizione originale alla fine deve necessariamente immergersi. In altri termini, la situazione contrattuale della "posizione originale", in quanto puro procedimento euristico, non intacca né muta la situazione sociale reale a cui i principi di giustizia devono applicarsi. In tale situazione le diseguaglianze sono date già strutturate e organizzate secondo classi, categorie sociali e livelli di reddito e spetta al principio di differenza giustificare la loro ipostatizzazione mostrandone i risvolti egalitari.

L'argomento quindi, per extrapolazione, si presenta così: poiché il motivo per cui vogliamo la giustizia è che essa è la condizione più favorevole agli interessi individuali e collettivi, se le diseguaglianze sono più favorevoli dell'eguaglianza, le diseguaglianze si accordano con la teoria generale della giustizia, poiché soddisfano il suo fine originario. Vero è come dice Rawls, che non si può parlare di un principio utilitarista puro, nella misura in cui viene espressa una indicazione specifica della categoria a cui beneficio deve andare la diseguaglianza: la classe che sta peggio. Ma anche rico-

noscendo che si tratta di un principio utilitarista modificato, non si può evitare una certa perplessità di fronte ad una concessione così forte ad un argomento utilitarista da parte di una teoria della giustizia che si era presentata come ispirata a criteri universali e formali di razionalità. Perplessità che è aumentata dall'inattesa svolta smithiana in virtù della quale si attesta che il mercato è il modo migliore "di regolare la tendenza generale degli eventi economici e mantenere le condizioni sociali necessarie per un'equa eguaglianza di opportunità." (TJ, p. 73)

Il passaggio dalla condizione ipotetica di eguaglianza sostanziale all'ordine sociale reale, con tutte le sue condizioni contingenti di ineguaglianza, crea quindi la giustificazione per il secondo principio di giustizia che Rawls riassume come segue:

"Tutti i valori sociali – libertà e opportunità, reddito e ricchezza, e le basi del rispetto di sé – devono essere distribuite ugualmente, a meno che un'ineguale distribuzione di alcuni, o di tutti, questi valori vada a vantaggio di ognuno. Ingiustizia, allora, è semplicemente disegualianza che non va a vantaggio di tutti." (TJ. P. 62)

Si compie così la conversione utilitarista della teoria della giustizia, che tuttavia in questa nuova luce appare fortemente ideologica. Infatti, fermo restando che nessun riferimento mai viene fatto a problemi e procedure concrete di redistribuzione delle ricchezze, o dei valori, né a criteri efficaci di definizione dell'interesse di tutti, il secondo principio, nella sua apparentemente lodevole astrazione categorica, si risolve in una consacrazione dello *status quo*. Insomma sembra chiaro che l'oscillazione tra l'ipotetico universale astratto e il particolare concreto, indicata da Rawls, metta in tensione la teoria della giustizia e la sua sua validità. Genericamente parlando, e particolarmente in una prospettiva smithiana, non c'è impresa economica e produttiva, ancorché generata da diseguaglianze economiche, morali e intellettuali, che non vada a beneficio di tutti in un modo o nell'altro, come ipotizzano anche le nozioni economiche di "moltiplicazione" e "accelerazione". Il problema è che ad evitare il risorgere della "mano invisibile" è necessario definire preventivamente, e sotto velo di ignoranza, chi siano i "tutti" e in cosa esattamente debbano consistere i benefici che traggono dalle disuguaglianze. I timidi correttivi keynesiani che Rawls suggerisce all'interno dell'applicazione istituzionale del secondo principio – controllo centralizzato dello stato sul libero mercato e uso della tassazione per la redistribuzione delle ricchezze (TJ, pp. 73, 87, 277) – oltre a evidenziare una debolezza teorica della formulazione astratta dei principi di giustizia, mostrano quanto concreta e ben definita sia l'opinione pubblica che Rawls as-

sume come suo pubblico, e quanto pesante sia il tributo che le deve pagare. Gli strumenti di controllo pubblici, infatti, così come sono presentati, sono una'arma già spuntata dalla paura di soffocare il sistema produttivo privato, per il quale una tassazione troppo elevata assume le sembianze di un "esproprio" della proprietà privata. Peraltro, è anche vero che Rawls non propone effettivi correttivi al mercato dal momento che lo considera come il mezzo più efficace di allocazione delle risorse. Diventa però difficile capire in che modo, nella misura in cui è disposto a riconoscere l'irrealizzabilità del mercato perfetto e le disfunzioni del mercato reale, Rawls possa poi sbarazzarsi velocemente di una questione così vitale e così complessa quale quella del mercato e dei suoi correttivi, affermando che "Queste faccende in questa sede non ci devono riguardare." (TJ pp. 271-272) Posizione quantomeno sorprendente visto che proprio ai meccanismi del mercato è affidata la sorte dell'uguaglianza nella distribuzione dei beni.

Altrettanto sorprendente sembra l'uso della prospettiva marginalista che accantonata in sede di analisi del funzionamento del mercato, riemerge tuttavia, non senza destare qualche perplessità, nella valutazione della priorità della libertà nella società "ben ordinata". I principi di giustizia hanno un ordine di priorità "lessicale", ossia il primo ha la priorità sul secondo. Al di là dell'apparente banalità, questo significa che l'uguaglianza della libertà precede l'uguaglianza delle ricchezze. Una tale disposizione è controintuitiva: tutti vogliono essere liberi più ancora di quanto vogliano essere ricchi; essa beneficia inoltre dell'appoggio della tradizione liberale classica che considera la libertà come il bene primario dell'individuo. Ed è secondo tale tradizione di matrice illuminista che Rawls definisce la nozione di libertà come libertà di coscienza e pensiero, libertà della persona (libertà negativa), diritti civili (attivi e passivi) (TJ pp. 201-205).

Il rapporto tra valore di libertà e valore di ricchezza è definito secondo la teoria dell'utilità marginale nel senso che, afferma Rawls, a condizione che abbia già raggiunto un certo livello di agiatezza, nessun agente razionale accetterebbe una diminuzione della propria libertà in cambio di un maggiore benessere economico:

"...con il miglioramento della condizione di civilizzazione, il significato marginale per il nostro bene di ulteriori vantaggi economici e sociali diminuisce rispetto all'interesse per l'autonomia (*liberty*), il quale diventa più forte nella misura in cui sono più pienamente realizzate le condizioni per l'esercizio di eguali libertà (*freedoms*). Oltre un certo punto diventa e resta irrazionale dal punto di vista della posizione originale accettare una minore libertà a vantaggio di più ingenti mezzi materiali e prestigio." (TJ p. 542)

Al di là del surrettizio tentativo di fornire una giustificazione razionale della “middle class”, due osservazioni sembrano necessarie. La prima è l’inevitabile mercificazione della libertà, che peraltro è ambigualmente designata a volte come *freedom* altre volte come *liberty*, con tutto ciò che una simile alternanza comporta come deriva semantica dalla libertà individuale materiale a quella morale e civile. La seconda, che la libertà, se non è intesa come condizione ontologica, è intesa *strumentalmente* “per altro”, ossia come possibilità di azione in vista di fini soggettivi. L’ovvia considerazione che, nel sistema economico-sociale a cui Rawls si riferisce, la possibilità di azione è assai più condizionata da fattori economici e di mercato che non dalla libertà negativa, ci porta ancora una volta a considerare come l’oscillazione tra la prospettiva teorica della posizione originale e quella effettiva della realtà storico-sociale a cui essa si riferisce finisca per produrre un ribaltamento dell’ordine lessicale di priorità dei principi, che mette in primo piano i problemi di eguaglianza economica. In tale prospettiva, la “libertà” offerta al cittadino dall’ordine sociale “ben ordinato” è il bene più a buon mercato tra quelli disponibili, dal momento che è completamente svuotato di significato, e può essere ben elargito con generosità e “in parti uguali” nella misura in cui non altera gli equilibri economici del sistema. La conseguenza pratica di un tale ribaltamento consiste nell’affermarsi di una situazione in cui le diseguaglianze economiche fra i cittadini vengono regolate dal mercato, le cui disfunzioni però, come detto precedentemente, non costituiscono oggetto della teoria della giustizia, la quale invece si occupa primariamente di garantire al cittadino una piena eguaglianza formale di libertà di pensiero e di coscienza, fermo restando che la libertà d’azione è determinata dai fattori economici regolati dal mercato.

“In una società ben ordinata, quindi, il rispetto di sé è assicurato dalla pubblica affermazione dello *status* di uguale cittadinanza per tutti; la distribuzione dei mezzi materiali è lasciata a prendersi cura di se stessa in accordo con l’idea di giustizia procedurale pura.”(TJ, p. 545)

Si tratta senza dubbio di una descrizione fenomenologicamente più che corretta della società capitalista contemporanea, ma il problema è che il fine di Rawls non era descrivere il reale quanto piuttosto trovare una teoria della giustizia in grado di fungere da correttivo a tale realtà. Per perseguire questo suo intento, invece, Rawls è costretto a dotare la sua teoria della giustizia di un intero apparato di principi accessori “intuitivi”, di premesse e dispositivi accessori, che non sorgono da quel fondamento di razionalità che era stato dichiarato come origine della teoria della giustizia. Innanzit-

to c'è la credenza nell'agire razionale dei cittadini, i quali mettono in pratica la teoria della scelta razionale e realizzano piani di vita razionali che costituiscono il loro bene supremo. Inoltre, tali cittadini, non soffrono di invidie o gelosie, adottano un atteggiamento cooperativo, sono soggetti ai loro diritti naturali, dotati di senso di giustizia, animati da sentimenti fraterni reciproci, nutrono il loro rispetto di se stessi con la loro autonomia e le loro virtù morali e intellettuali, ma sono sempre pronti a riadattare i loro piani di vita razionali alle loro condizioni materiali di vita, stando che i loro conflitti si limiterebbero alla distribuzione dei diritti e delle libertà. (TJ, p. 545) Diritti e libertà che, come abbiamo già argomentato, nella misura in cui sono formali possono essere tranquillamente distribuiti, permettendo così ad ognuno di garantirsi tutta l'autostima che vuole e che merita. Vero è, commenta opportunamente, ma purtroppo non ironicamente, Rawls, che se le cose non stessero propriamente così, "questa situazione sarebbe una vera sventura." (TJ, p. 545). Pur tralasciando ogni commento su una simile conclusione, resta però un ragionevole dubbio sul perché mai una società composta da cittadini simili avrebbe bisogno di Rawls e della sua, o di qualsiasi altra, teoria della giustizia.

#### 4. *Quale razionalità? Quale giustizia?*

La sostanziale incongruenza del tentativo di elaborare una teoria della giustizia come teoria etica universale e a priori assumendo surrettiziamente la realtà come modello non sfugge allo stesso Rawls che successivamente riformula la teoria limitandone le pretese e il campo di applicazione. In *Political Liberalism*,<sup>10</sup> Rawls ripropone la teoria della giustizia intesa però questa volta come teoria delle istituzioni, e conseguentemente come una giustificazione del potere dello stato, recuperando così nel suo senso originario la matrice contrattualistica e giusnaturalistica da cui era partito. Lo scopo e la giustificazione dello stato è rendere possibile all'interno dello stesso ordine sociale la coabitazione di molteplici prospettive e sistemi di valori differenti, garantendo al tempo stesso la stabilità di questo stesso ordine. Attraverso lo stato, quindi, il pluralismo deve tradursi in un sistema politico effettivo.

---

<sup>10</sup> I riferimenti sono all'edizione americana: J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia Univ. Pr., New York, 1993. (nostra traduzione).

“...il problema serio che ho in mente riguarda l’idea per niente realistica di una società ben ordinata così come appare in *A Theory of Justice*. (...) Ora, il problema serio è questo. Una società democratica moderna è caratterizzata non solo da un pluralismo di dottrine comprensive, ma da un pluralismo di dottrine incompatibili e tuttavia ragionevolmente comprensive. (...) il fatto del pluralismo ragionevole mostra che l’idea di una società ben ordinata di giustizia come equità, quale l’ho adottata in *A Theory of Justice*, non è realistica. Questo perché è incongruente con la realizzazione dei suoi propri principi nelle migliori condizioni prevedibili. (...) L’ambiguità è ora rimossa e la giustizia come equità è presentata sin dall’inizio come una concezione politica della giustizia.” (PL pp. xvi-xvii)

Una concezione politica della giustizia, come Rawls specifica in seguito, significa che i principi di giustizia si ritengono applicabili solo alle strutture basilari della società, ossia “alle sue istituzioni politiche, economiche e sociali concepite come uno schema unificato di cooperazione sociale.” (PL., p. 223) Si può sostenere che il cambiamento più importante nel passaggio tra le due opere è lo slittamento dalla “razionalità” che informa la prima alla “ragionevolezza” che guida la seconda. I cittadini non vengono presupposti razionali per definizione, ma piuttosto ragionevoli, ossia “pronti a proporre principi e criteri valevoli come termini equi di cooperazione e a rispettarli di buon grado, a condizione che gli altri facciano lo stesso. La ragionevolezza implica un continuo dialogo e un adattamento dinamico di richieste e valori così come dei mezzi per la loro realizzazione. Nell’idea di equa cooperazione, ragionevolezza e razionalità sono quindi intese non come opposte, ma piuttosto come atteggiamenti complementari entrambi necessari come strumenti per la stabile conservazione dell’ordine sociale pluralista. Comprendere ragionevolezza e razionalità come qualità strumentali dei cittadini, in quanto agenti sociali, significa circoscrivere il regno della giustizia politica all’interno della sfera della politica pubblica strumentale, escludendo con ciò la ragione pubblica dalla sfera assiologica. Un tale passo non è solo il segno del riconoscimento dell’effettiva complessità della realtà sociale umana con cui una teoria della giustizia deve avere a che fare e conseguentemente della proporzione inversa che lega l’efficacia di una tale teoria alla sua estensione sociale, ma anche del fallimento del tentativo di superare la razionalità divisa della società moderna.

A un tale fallimento deve essere ricondotta la problematicità di fondo del dibattito sulla teoria della giustizia tra liberali e comunitari, a cui abbiamo fatto riferimento precedentemente. La posizione comunitaria che qui abbiamo fatto rappresentare a MacIntyre, nella misura in cui si fa baluardo di una razionalità al valore contro il dilagare della razionalità formale della

modernità, non costituisce un'effettiva via di uscita dalla attuale situazione socio-economica e ancor meno dalla modernità stessa intesa come paradigma di relazioni interumane. Essa piuttosto appare come l'altra faccia della stessa medaglia, ossia come l'altro polo indispensabile al mantenimento di una tensione che è l'essenza stessa della modernità. Inoltre è ben chiaro che proprio la razionalità al valore che trova espressione concreta nell'etica religiosa della fratellanza, nella misura in cui cerca di affermarsi nel mondo moderno, si trova coinvolta nell'autocontraddizione di dover ricorrere alla razionalità formale che essa cerca di combattere.<sup>11</sup> Tale coimplicazione dialettica evidenzia come in realtà il liberalismo della razionalità formale e il comunitarismo della razionalità al valore non siano opposti assoluti, ma piuttosto protagonisti di un dibattito fittizio, se pure in buona fede, ossia rappresentazioni di un falso movimento all'interno della gabbia d'acciaio di un sistema socio-economico che servono più di quanto non mettano in crisi. Ne sia la dimostrazione il fatto che la teoria liberale della giustizia tanto quanto il suo analogo comunitario in ultima analisi mirano, in nome della libertà e della moralità dell'individuo, alla creazione di una totalità omogenea organizzata intorno ad un bene ultimo: economico in un caso e teologico nell'altro. Quali che siano le autorità di riferimento Smith e Pareto o Agostino e Tommaso, il risultato finale resta l'assorbimento dell'individuo nella totalità sociale di cui però il sistema reale delle relazioni economiche e produttive, mai nemmeno superficialmente intaccato dalle teorie contendenti, resta l'unica effettiva struttura regolativa, la quale da una tale omogeneizzazione trae un evidente vantaggio in termini di controllo e calcolabilità.

Al di là dell'opinabilità e della irrealizzabilità di una razionalizzazione dell'esistenza umana quale quella prevista dalle teorie della giustizia, ciò che veramente appare inquietante nel tentativo liberal-comunitario di riassorbire l'esistenza individuale nella sfera etica della giustizia è la prospettiva di un individuo schiacciato tra un ordine sociale formale e anonimo e una tradizione fideistica soffocante, che autoverifica e perpetua se stessa come paradigma di verità, senza che nessuna delle due lo liberi dalla compressione del sistema economico produttivo. La possibilità che una tale situazione possa divenire luogo di giustizia e in che cosa una tale giustizia possa consistere, e in che senso possa dirsi effettivamente razionale, sembrano questioni ancora tutte da definire.

---

<sup>11</sup> See R. BRUBAKER, *op. cit.*, p. 77.

*Osservazioni conclusive*

Fornire una valutazione complessiva della teoria della giustizia di Rawls è impresa quindi piuttosto complessa. Molto dipende dall'atteggiamento che più in generale si assume di fronte al modello economico capitalistico implicitamente ipostatizzato da Rawls come modello sociale di riferimento. L'ambiguità e la complessa articolazione della teoria, infatti, hanno permesso a interpreti differenti e in momenti storici differenti, attraverso la focalizzazione su alcuni aspetti piuttosto che su altri, di vedere in Rawls l'araldo dello stato sociale, dell'egalitarismo distributivo, delle politiche sociali della "affirmative action", il difensore della laicità dello stato, così come l'ideologo del nazionalismo, del liberismo dal volto umano, della classe imprenditoriale.

Da un punto di vista più strettamente storico-filosofico, indipendentemente quindi dalle valutazioni politiche, vi è un'altra importante osservazione di carattere metodologico che deve essere presentata, riguardo al significato dell'opera di Rawls, e che forse più di ogni altra spiega il fondamentale ruolo che egli ha avuto nel dibattito etico degli ultimi trent'anni, soprattutto in ambito americano.

Nel 1932, John Dewey pubblicava la seconda edizione della sua *Ethics*, riveduta e ampliata rispetto all'edizione del 1908, corredata di una cospicua sezione finale in cui emergeva la presa di coscienza del fatto che era divenuto ormai impossibile e paradossale discutere questioni di etica e moralità indipendentemente dall'analisi dei fattori e delle condizioni socio-economiche in cui principi e valori morali dovevano estrinsecarsi. Questo perché mentre da un lato la pressione delle situazioni sociali sull'individuo obbligava a rivedere radicalmente il concetto di autonomia morale, dall'altro era palese che la maggioranza dei problemi etici importanti nasceva dalle condizioni concrete della vita associata, che includevano le relazioni economiche e produttive e la loro gestione e organizzazione.

La teoria della giustizia di Rawls, in questo senso, indipendentemente dalla validità delle tesi proposte, si presenta come una pietra miliare della storia dell'etica, perché segna la chiusura della linea di tendenza aperta da Dewey e l'inizio, o la ripresa, della tendenza, divenuta ormai tipica nella filosofia statunitense, a far collassare il politico sull'etico, trasformando, e in un certo senso neutralizzando, problemi sociali che hanno natura prettamente economica, storica e politica in problemi etico-morali da risolvere strettamente nell'ambito di una teoria morale pura, esente cioè da riferimenti a situazioni e problematiche sociali concrete. Una tale prassi, soprat-

tutto in etica, si rivela non solo fallimentare sul piano della teoresi, ma politicamente tendenziosa e mistificatoria, nella misura in cui non riesce ad evitare di sfociare nella retorica.<sup>12</sup>

Se l'origine, o la ripresa di una tale tendenza, può essere attribuita a Rawls, a lui non si possono comunque imputare i suoi sviluppi più deteriori. Bisogna piuttosto riconoscergli l'impegno teorico, soprattutto negli ultimi scritti, nel tentativo di garantire l'autonomia dei cittadini in un sistema istituzionale giusto e nell'elaborazione di una visione politica sempre più improntata alla ragionevolezza, al dibattito, alla ricerca del consenso e alla tolleranza sia al livello di politica nazionale sia al livello di relazioni internazionali.

---

<sup>12</sup> In questo senso il Rorty di *Achieving our Country* è un caso esemplare. Mi permetto di rimandare al mio "Sinistre osservazioni sulla sinistra. Rorty e il mito americano." *Il Ponte*, LV, 11-12, 1999.