

## JOHN RAWLS

*A Theory of Justice* di John Rawls viene pubblicata nel 1971. Da allora, quest'opera è divenuta un punto di riferimento imprescindibile, tanto che gran parte della filosofia politica anglosassone può considerarsi come un tentativo di proseguire, approfondire o emendare l'opera rawlsiana. L'ampia letteratura cui ha dato origine ha spinto lo stesso Rawls a rivedere più volte la sua teoria della giustizia<sup>1</sup>. Una prima importante revisione è culminata nella pubblicazione di *Political Liberalism* nel 1993, mentre nel 2001 con *Justice as Fairness: a Restatement* si ha una ricostruzione chiara e sintetica della teoria e dei suoi principali emendamenti. Il tentativo di chiarire le implicazioni della sua teoria sul piano della giustizia globale, infine, ha condotto l'autore alla stesura di *Laws of People* (1999)<sup>2</sup>.

*A Theory of Justice* ha segnato il ritorno della filosofia politica normativa, di una teoria impegnata nella costruzione di una società ideale, giustificabile sul piano morale, ma attenta ai problemi relativi alla sua fattibilità e praticabilità. L'opera di Rawls attinge, infatti, a un sapere interdisciplinare: economia, psicologia, sociologia e scienza politica<sup>3</sup>. La teoria rawlsiana persegue l'obiettivo di disegnare una «società ben ordinata» (*well-ordered*), in cui ognuno condivide e sa che anche gli altri condividono le stesse regole della giustizia, e «stabile» (*stable*), cioè capace di durare nel tempo. Una delle condizioni generali individuata come indispensabile a garantire il buon ordinamento e la stabilità delle istituzioni è la pubblicità: i principi di giustizia sono in grado di raccogliere sostegno e rispetto, in quanto sono concepiti come il risultato di un accordo pubblico tra le parti.

<sup>1</sup> Tra le opere dedicate alla filosofia politica di Rawls, v.: S. Freeman (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press, Cambridge 2003; C. Audard, *John Rawls*, Acumen, Stocksfield (UK) 2007; C. Kukathas e P. Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, Stanford University Press, Stanford, California 1990; S. Freeman, *Justice and the Social Contract. Essays on Rawls Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2007; P. Graham, *Rawls*, Oneworld Publications, Oxford 2007; V. Ottonelli, *Leggere Rawls*, il Mulino, Bologna 2010; S. Maffettone, *Introduzione a Rawls*, Laterza, Bari 2010.

<sup>2</sup> Queste opere sono state tutte tradotte in italiano: *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano 1994; *Il diritto dei popoli*, Feltrinelli, Milano 2001 e *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2002.

<sup>3</sup> Cfr. C. Kukathas e P. Pettit, *Rawls. A Theory of Justice and its Critics*, cit., cap. I.

### 2.1. Rawls e l'utilitarismo

La teoria della giustizia di Rawls prende le mosse da una critica severa nei confronti dell'etica pubblica utilitarista, ammirata per il suo carattere costruttivo, per il legame che da sempre ha avuto con un disegno di riforma complessivo delle istituzioni, ma accusata di tradire l'impegno a trattare le persone con eguale considerazione e rispetto<sup>4</sup>. Il primo errore dell'utilitarismo, che rivela la sua scarsa sensibilità per la separatezza delle persone, consiste nell'estendere il principio di scelta valido per un solo individuo all'intera società. Per gli utilitaristi, scrive Rawls:

Esattamente come un individuo fa il bilancio di vantaggi e perdite presenti e future, così una società può fare il bilancio di soddisfazioni e mancanza di soddisfazioni tra i diversi individui. [...]. La giustizia sociale è il principio della prudenza razionale applicato a una concezione aggregata del benessere del gruppo<sup>5</sup>.

L'applicazione di questo criterio di scelta all'intera società può avere effetti indesiderati per i singoli individui: la società infatti può imporre sacrifici ad alcuni in vista della massimizzazione dell'utilità complessiva. La caratteristica più sorprendente dell'utilitarismo è, secondo Rawls, la sua indifferenza per il problema della distribuzione: il modo in cui la somma di soddisfazioni è distribuita tra gli individui non conta più del modo in cui un singolo individuo distribuisce le proprie soddisfazioni nel tempo<sup>6</sup>. Nell'utilitarismo finisce così per non esserci «[...] alcuna ragione di principio per la quale i maggiori vantaggi di alcuni non dovrebbero compensare le minori perdite di altri; o, in termini rilevanti, perché la violazione della libertà di pochi non potrebbe essere giustificata da un maggior bene condiviso da molti [...]»<sup>7</sup>. Per l'utilitarismo, sottolinea ancora Rawls: «La natura della decisione presa dal legislatore ideale non è quindi sostanzialmente diversa da quella di un imprenditore che decide come massimizzare il suo profitto producendo questa o quella merce, o da quella di un consu-

<sup>4</sup> Nella Prefazione a *A Theory of Justice*, Rawls scrive a proposito della duratura fortuna dell'utilitarismo: «Una ragione di ciò è che esso è stato adottato da una lunga serie di eccellenti autori, che hanno costruito un sistema di pensiero estremamente convincente per ampiezza e precisione. Si dimentica troppo spesso che i grandi utilitaristi come Hume e Adam Smith, Bentham e Mill, erano teorici della società ed economisti di primo piano; e che la loro dottrina morale era costruita in modo da soddisfare i loro interessi più ampi e da integrarsi in uno schema generale. Coloro che li hanno criticati, lo hanno fatto su un terreno molto più ristretto» (J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (ed. orig. 1971), Feltrinelli, Milano 1984, p. 13). Sul rapporto tra Rawls e l'utilitarismo, cfr. S. Scheffler, *Rawls and Utilitarianism*, in S. Freeman (a cura di), *The Cambridge Companion to Rawls*, cit., pp. 427-547.

<sup>5</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 37.

<sup>6</sup> Cfr. *ivi*, pp. 38-39.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 39.

matore che decide come massimizzare la sua soddisfazione acquistando questo o quell'insieme di beni. [...] La decisione corretta è essenzialmente una questione di amministrazione efficiente»<sup>8</sup>.

Se nella visione utilitaristica la pretesa di aumentare il benessere sociale è prioritaria rispetto ai diritti individuali, il contrattualismo di Rawls, per contro, cerca di prendere sul serio le nostre intuizioni di senso comune circa la priorità delle libertà e dei diritti sul benessere sociale aggregato. In contrasto con l'utilitarismo, inoltre, il contrattualismo rawlsiano assume che gli stessi principi di scelta sociale siano il risultato di un accordo originario. L'adozione della soluzione contrattualistica consente di trovare una procedura di accordo che permetta di tenere presente la pluralità e la separatezza delle persone.

L'utilitarismo, insieme al perfezionismo, è collocato da Rawls tra le etiche teleologiche e contrapposto a un'altra famiglia di etiche, quelle deontologiche. Le etiche teleologiche definiscono il giusto come ciò che consente il raggiungimento di un *telos*, di un fine monistico; fine che, nel caso dell'utilitarismo, coincide con un bene non morale, ovvero la massimizzazione dell'utilità. Nel caso del perfezionismo, invece, il *telos* è un bene morale che in genere coincide con un ideale di eccellenza umana e con la realizzazione di un ideale di vita virtuosa. Per il perfezionismo le istituzioni giuste consentono la creazione di vite eccellenti o di vite rispondenti a un certo ideale di virtù. Il legislatore è legittimato a indirizzare i cittadini verso il perseguimento di un determinato bene morale perché convinto del valore, della verità, di quella particolare concezione della vita buona rispetto ad altre.

Alle etiche teologiche si contrappongono quelle deontologiche, prima tra tutte quella kantiana, per le quali il giusto non deve essere individuato in maniera diretta o indiretta a partire da ciò che è buono. Per le etiche deontologiche, oltre alla bontà o meno delle conseguenze, vi sono altre considerazioni che devono pesare nella valutazione morale. Mantenere una promessa, per esempio, può essere considerato giusto anche se le conseguenze dell'atto non sono necessariamente positive. L'atto del mantenere le promesse ha un valore in sé.

Come possiamo arrivare ad individuare il giusto in termini indipendenti dalle conseguenze? Una delle soluzioni è offerta dall'intuizionismo morale, considerato come «la dottrina che afferma l'esistenza di una famiglia irriducibile di principi primi che vanno valutati l'uno rispetto all'altro chiedendosi, secondo un giudizio ponderato, quale equilibrio sia più giusto»<sup>9</sup>. Secondo John Rawls la filosofia morale contemporanea si trova spesso costretta a scegliere tra intuizionismo e utilitarismo.

Abbiamo visto quali difficoltà sollevi l'utilitarismo, vediamo ora perché anche l'alternativa intuizionista non appaia soddisfacente, sebbene essa, nella prospettiva di Rawls, presenti l'attrattiva di non partire da una con-

<sup>8</sup> Ivi, p. 40.

<sup>9</sup> Ivi, p. 45.

cezione monistica del bene come l'utilitarismo. L'intuizionismo fa appello al *moral sense*, a un senso morale che è in grado di dettarci principi che riconosciamo intuitivamente come veri e validi dal punto di vista morale. Il problema posto dall'intuizionismo è che esso fa riferimento a una pluralità di principi morali tra i quali si può tracciare solo «un equilibrio intuitivo per mezzo di quello che ci sembra approssimativamente più giusto»<sup>10</sup>. È per andare oltre questo limite dell'intuizionismo e individuare regole stabili di priorità che Rawls si imbarca in un'impresa costruttivista che ha come obiettivo dare un ordine, per quanto possibile, ai nostri principi intuitivi.

## 2.2. La soluzione neo-contrattualista

Uno degli obiettivi di Rawls è individuare una procedura che consenta di fissare i principi di giustizia e di stabilire regole di priorità tra essi. Nella versione rivista e corretta della teoria, presentata in *Justice as Fairness*, i principi di giustizia sono così formulati:

- a) Ogni persona ha lo stesso titolo indefettibile a uno schema pienamente adeguato di uguali libertà di base compatibile con un identico schema di libertà per tutti.
- b) Le diseguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, devono essere associate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza di opportunità; secondo, devono dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società (principio di differenza)<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> In realtà la teoria rawlsiana presenta anche un terzo principio di giustizia, che viene definito «principio del giusto risparmio» ed è un principio di giustizia tra le generazioni. In *Una teoria della giustizia* questo principio è argomentato (cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., § 25.2) ipotizzando che le parti nella posizione originaria siano capi famiglia e quindi abbiano a cuore i loro discendenti. Questa ipotesi (che funziona solo in virtù di un sentimento di benevolenza verso i discendenti) contraddice il principio del disinteresse reciproco delle parti; per questo motivo, in seguito, Rawls ha mutato l'argomentazione in base alla quale il principio del giusto risparmio può essere difeso. In *Political Liberalism* e poi in *Justice as Fairness*, ci si immagina che nella posizione originaria si confrontino diverse generazioni ciascuna delle quali si trova a scegliere un principio del giusto risparmio che deve sperare sia stato scelto anche dalle generazioni che l'hanno preceduta, trovandosi all'oscuro del suo posto tra le generazioni. Per i limiti della prima soluzione rawlsiana, cfr. J. English, *Justice Between Generations*, «Philosophical Studies», 31, 1977, pp. 91-104. Per la posizione generale di Rawls sulla questione della giustizia nei confronti dei bambini e delle generazioni future, cfr. S. Brennan e R. Noggle, *John Rawls's Children*, in S. M. Turner e G. B. Matthews (a cura di), *The Philosopher's Child. Critical Essays in the Western Tradition*, University of Rochester Press, Rochester (NY) 1998, pp. 203-233.

Tra questi due principi valgono regole di priorità tali che l'eguale diritto alla libertà non può essere limitato in nome delle eguali opportunità e queste ultime in nome del principio di differenza. Ciò significa, in altri termini, che nessuna considerazione di carattere welfaristico può giustificare una limitazione delle libertà fondamentali.

Questi principi valgono per le istituzioni sociali fondamentali, ovvero per quella che Rawls definisce «struttura di base della società», che comprende la costituzione, le forme legalmente riconosciute della proprietà, la struttura dell'economia e, in una qualche forma, la famiglia; non valgono per le associazioni presenti nella società civile, chiese, sindacati, partiti, ecc., anche se indirettamente disegnano i confini entro i quali esse si possono muovere. «Una chiesa, per esempio, può scomunicare gli eretici ma non bruciarli, e questo vincolo serve a garantire la libertà di coscienza [...]»<sup>12</sup>. I due principi di giustizia non risolvono problemi di giustizia locale, come decidere in che modo allocare le risorse all'interno di un ospedale, né le questioni di giustizia globale, che Rawls affronterà in *Laws of People*<sup>13</sup>. Essi sono immaginati come il risultato di un ipotetico

<sup>12</sup> J. Rawls, *La giustizia come equità: una riformulazione*, cit., p. 13.

<sup>13</sup> In *A Theory of Justice* Rawls delimita l'ambito della teoria della giustizia all'interno dei confini dello Stato nazione: i due principi di giustizia non hanno l'ambizione di potersi applicare anche ai rapporti tra gli stati e alla dimensione sovranazionale. Autori come Charles Beitz e Thomas Pogge, fautori del cosmopolitismo, tuttavia, hanno preso le mosse da Rawls per sostenere che i due principi di giustizia, e in particolare il principio di differenza, potrebbero senz'altro essere estesi oltre lo Stato-nazione. Dopo tutto, se il velo d'ignoranza deve escludere la conoscenza di fattori moralmente arbitrari, perché non dovrebbe poter escludere anche il dato relativo al nostro luogo di nascita? Se il velo di ignoranza rimuovesse anche le informazioni relative alla nostra nazionalità, esso potrebbe senz'altro consentirci, secondo questi autori, di formulare i principi di una giustizia cosmopolita. Sia per Beitz che per Pogge, è possibile utilizzare la teoria rawlsiana per arrivare alla costruzione di una teoria della giustizia globale applicando la posizione originaria direttamente al mondo intero (cfr. C. Beitz, *Political Theory and International Relation*, Princeton University Press, Princeton 1979, pp. 141-142 e T. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University press, Ithaca 1989). In *The Law of Peoples*, tuttavia, Rawls rifiuta questa impostazione e sviluppa per il diritto dei popoli una diversa ipotesi: si parte sempre dalla nozione di contratto sociale e da una procedura di selezione dei principi di giustizia analoga a quella adottata per derivare i principi di giustizia nel caso nazionale, ma la si applica a una posizione originaria di secondo livello, in cui sono rappresentanti i popoli e non gli individui. Nell'arena internazionale, per Rawls, sarebbero scelti principi di giustizia diversi rispetto a quelli validi sul piano domestico per le società liberali, principi classici del diritto internazionale, che includono il riconoscimento dell'indipendenza dei popoli, la loro uguaglianza, il loro diritto all'autodifesa, e il dovere di assistenza, ecc. Il dovere di assistenza, accolto da Rawls a livello internazionale, in particolare, differisce profondamente dal principio egualitario delle teorie cosmopolitiche: «Il principio egualitario globale – scrive Rawls – è volto ad aiutare i poveri di tutto il mondo, e propone un dividendo generale sulle risorse che ciascuna società deve versare in un fondo internazionale da amministrare a questo fine. La cosa da chiedersi in proposito è se il principio ha un obiettivo

contratto sociale. In questo senso la teoria rawlsiana è definita come una teoria neo-contrattualista. Perché «neo»? Cosa c'è di nuovo nel contrattualismo rawlsiano? Rawls afferma di voler portare a un più alto livello di astrazione la teoria generale del contratto sociale di Locke, Rousseau e Kant. Cosa significa? Perché Rawls colloca il contrattualismo hobbesiano in una diversa tradizione?

Cominciamo col rispondere proprio a quest'ultima domanda: perché il modello del contratto di Hobbes è lontano da quello di Rawls? Gli individui hobbesiani sono mossi da interessi egoistici e conflittuali; il contratto in Hobbes è un compromesso prudenziale necessario per uscire dallo stato di natura e in quanto tale esso non appare sostenuto da ragioni morali. Gli individui hobbesiani non sono 'ragionevoli' nel senso in cui Rawls intende questo termine, ovvero non sono individui morali, mossi dal desiderio di cooperare<sup>14</sup>.

Veniamo alla differenza fondamentale non solo rispetto a Hobbes, ma a tutta la tradizione contrattualista precedente, riguardo all'uso del contratto. Il contratto non è utilizzato da Rawls, come nel contrattualismo moderno, quale fondamento dell'obbligo politico. Quella di Rawls non è una teoria del consenso attuale. È una teoria del consenso ipotetico, e in questo senso vicina all'idea kantiana del contratto sociale come ideale regolativo. Più in particolare, Rawls riprende l'idea dello stato di natura propria delle teorie contrattualiste per individuare i principi che verrebbero scelti da individui liberi, uguali, razionali (ovvero capaci di avere una concezione del bene e di perseguire un proprio ideale della vita buona) e ragionevoli (ovvero disposti a cooperare), qualora si trovassero in una condizione iniziale equa di scelta, la *original position*.

L'equità delle condizioni nella posizione originaria è determinante per l'individuazione dei principi di giustizia. Da qui viene l'idea della *justice as fairness*. La *original position* è quindi una sorta di stato di natura non storico, ma ipotetico, nel quale gli individui devono accordarsi per definire i principi di giustizia che andranno a regolare la struttura di base della società e a distribuire oneri e vantaggi sociali. La società è infatti conce-

e un punto di arresto. Il dovere di assistenza li ha entrambi: ambisce a sollevare i poveri del mondo alla condizione di cittadini liberi ed eguali di una società ragionevolmente liberale o a quella di membri di una società gerarchica decente. Questo è l'obiettivo. Ma include anche fin dall'inizio un punto d'arresto, dal momento che per ciascuna società svantaggiata il principio cessa di valere una volta che l'obiettivo sia raggiunto» (J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, cit., p. 159). Per una prima analisi critica del *Diritto dei popoli* di Rawls, cfr. R. Martin e D. A. D Reidy (a cura di), *Rawls's Law of Peoples. A Realistic Utopia?*, Blackwell Publishing, Oxford 2006; P. Hayden, *John Rawls towards a just world order*, University of Wales Press, Cardiff 2002; T. Kok-Chor, *Toleration, Diversity and Global Justice*, The Pennsylvania State University Press, University Park (Pennsylvania) 2000.

<sup>14</sup> Per un'analisi delle ragioni della presa di distanza di Rawls dal contrattualismo hobbesiano, cfr. P. Graham, *Rawls*, cit., pp. 16-20.

pita come un'impresa cooperativa. «Per la giustizia come equità i cittadini cooperano a produrre le risorse sociali che sono poi oggetto delle loro rivendicazioni»<sup>15</sup>. Quella della giustizia come equità, a differenza dell'utilitarismo, non è una concezione allocativa della giustizia: non si tratta di assegnare un insieme di risorse date, come si trattasse di manna caduta dal cielo. Una determinata distribuzione, infatti per Rawls, «non può affatto essere giudicata a prescindere dai titoli o diritti guadagnati col sudore dai singoli entro l'equo sistema di cooperazione da cui quella distribuzione è venuta fuori; perciò qui il concetto di giustizia allocativa non è applicabile, mentre lo è nell'utilitarismo»<sup>16</sup>.

La caratteristica più importante della posizione originaria è data dai vincoli informativi ai quali gli individui sono sottoposti, che impongono un requisito di imparzialità alle scelte ammissibili, grazie all'espedito del «velo d'ignoranza». Nella posizione originaria le parti scelgono i principi di giustizia dopo essere stati privati di una serie di conoscenze relative alla loro reale posizione nella società, alla loro identità, alla loro concezione del bene, alla loro condizione socio-economica, alla loro propensione al rischio. Sono eliminati dalla situazione ideale di scelta anche fattori psicologicamente negativi quali l'invidia: nessuno sarebbe disposto ad ottenere di meno pur di danneggiare gli altri. Costruendo le parti nella posizione originaria quali individui disinteressati con diverse concezioni del bene comune, Rawls vuole assicurarsi che i principi di giustizia selezionati non dipendano dal sostegno di una visione condivisa del bene morale, cosa che risulterebbe indesiderabile in società, come quelle moderne, caratterizzate dal 'fatto' del pluralismo. Per questo in Rawls è fondamentale mantenere separate giustizia e benevolenza, al fine di poter poggiare la propria teoria su assunti semplici e quanto più possibile deboli in termini di impegni sostantivi.

La posizione originaria poggia sull'idea che procedure eque siano in grado di assicurare l'equità dei principi scelti. Rawls distingue tre tipi di giustizia procedurale: perfetta, imperfetta e pura. La prima viene illustrata con l'esempio della divisione della torta: dovendo decidere come ottenere tutti una fetta eguale di torta, che è il risultato equo desiderato e conosciuto in partenza, si lascia tagliare la torta a colui che ne potrà prendere solo l'ultimo pezzo. La giustizia imperfetta è invece esemplificata mediante l'esempio del processo penale: l'obiettivo del processo è la condanna del colpevole, le procedure sono disegnate al fine di ottenere questo risultato, ma non è possibile evitare del tutto la possibilità di errori. Nella giustizia procedurale pura, che corrisponde al modello rawlsiano, non si dispone di criteri indipendenti, è la procedura stessa a garantire l'equità del risultato.

Le parti nella posizione originaria, pur all'oscuro di molte informazioni, sanno che nella società reale valgono le circostanze di giustizia di

<sup>15</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 57.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

Hume: il principio della simpatia limitata e quello della scarsità delle risorse, principi che rendono necessario l'accordo sulle regole che dovranno andare a determinare la distribuzione degli oneri e dei benefici della cooperazione. Essi, quindi, devono scegliere tra diverse concezioni della giustizia e lo fanno attraverso un procedimento di «equilibrio riflessivo»: valutano l'ammissibilità delle diverse teorie alla luce delle loro nozioni di senso comune circa il primato della giustizia, dei loro giudizi ponderati, e scartano di volta in volta le opzioni in conflitto con esse. Le alternative presentate dalle parti nella posizione originaria devono rispettare alcuni vincoli formali, che sono impliciti nell'idea di giusto, e sono costituiti dai principi di generalità, definitività, universalità e pubblicità, nonché dalla loro capacità di imporre un ordine a pretese conflittuali. Questi vincoli escludono che possano presentarsi varianti della concezione egoista. Così, per esempio, la condizione di generalità escluderà tanto la posizione del *free rider*, «tutti cooperino, eccetto me», che quella del dittatore. I vincoli formali consentono invece che possano confrontarsi nella posizione originaria le diverse concezioni tradizionali della giustizia. Nel confronto tra esse i principi di giustizia come equità sarebbero preferiti alle altre concezioni della giustizia, compreso l'utilitarismo della media.

### 2.3. *Equa eguaglianza di opportunità*

Nel proporre i suoi due principi di giustizia Rawls ne sottolinea la superiorità sia rispetto al sistema della libertà naturale sia rispetto al principio dell'eguale opportunità. Il sistema dell'eguale libertà naturale è fondato su un'idea di eguaglianza formale delle opportunità, «nel senso che tutti possiedono almeno gli stessi diritti legali di accesso a tutte le posizioni sociali vantaggiose»<sup>17</sup>. Il limite di questo sistema è dato dal fatto che la distribuzione del reddito e della ricchezza risulta sempre fortemente condizionata da contingenze naturali e sociali. L'ideale dell'eguaglianza di opportunità cerca di colmare questo difetto. Tutti dovrebbero avere le stesse possibilità di riuscita a parità di doti e di talenti naturali, indipendentemente dalla loro condizione economica e sociale di partenza: «In ogni settore della società dovrebbero esservi, approssimativamente, eguali prospettive di cultura e di successo per tutti coloro che sono dotati e motivati nello stesso modo. Le aspettative di coloro che hanno le stesse abilità e aspirazioni non dovrebbero essere influenzate dalla classe sociale di appartenenza»<sup>18</sup>. L'idea di Rawls è che, anche se appare preferibile al sistema della libertà naturale, tuttavia il sistema delle eguali opportunità è anch'esso insoddisfacente in quanto lascia che il livello di reddito e ricchezza sia influenzato dagli esiti della lotteria naturale, dalle doti e dal talento naturali che una persona può avere. Tale «risultato è

<sup>17</sup> J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 75.

<sup>18</sup> *Ibidem*.



arbitrario da un punto di vista morale. Non vi è ragione di permettere che la distribuzione del reddito e della ricchezza sia stabilita dalla distribuzione delle doti naturali piuttosto che dal caso storico e sociale»<sup>19</sup>. Rawls propone, dunque, un ideale di eguaglianza democratica al quale si arriva mediante la combinazione dell'equa eguaglianza di opportunità con il principio di differenza: «L'idea intuitiva è che l'ordine sociale non deve determinare e garantire le prospettive più attraenti di quelli che stanno meglio, a meno che ciò non vada anche a vantaggio dei meno fortunati»<sup>20</sup>. Ciò significa che i talentuosi potranno trarre vantaggio dai loro talenti, accedendo a un maggior reddito e a una maggiore ricchezza, se ciò produce benefici per coloro che stanno peggio. Una società giusta sarà così disposta ad accettare un certo grado di diseguaglianza, qualora ciò sia necessario per incentivare i più talentuosi a mettere a frutto i loro talenti per la collettività. Rawls non afferma, come faranno i *luck egalitarians*, che i talenti non dovrebbero ricevere alcuna forma di ricompensa, in quanto immeritati sul piano morale, ma che questa ricompensa deve essere legittimata dall'accordo che i cittadini raggiungono su ciò che produce il loro mutuo vantaggio.

#### 2.4. *I beni sociali primari e i criteri di individuazione dei meno avvantaggiati*

Come si misura la posizione dei meno avvantaggiati? I confronti interpersonali sono semplificati in quanto vengono formulati in termini di beni sociali primari. I beni sociali primari sono quei beni che un individuo non potrebbe non volere quale che sia la sua concezione della vita buona, in quanto sono costituiti dalle condizioni sociali e dai mezzi per la realizzazione di qualsiasi scopo. Tra i beni sociali primari vi sono: i diritti e le libertà fondamentali; il reddito e la ricchezza, le basi sociali del rispetto di sé.

I meno avvantaggiati sono coloro che hanno le aspettative più basse di reddito e ricchezza.

Che differenza c'è tra valutare la posizione dei più svantaggiati in termini di beni sociali primari invece che in termini di utilità? L'utilità è un criterio soggettivo; i beni sociali primari intendono proporsi come metrica oggettiva, suscettibile di confronti interpersonali e quindi tale da consentire una valutazione delle pretese avanzate dai cittadini. Rawls spiega che l'idea di «restringere richieste appropriate alle richieste di beni principali è analoga ad assumere soltanto certi bisogni come rilevanti in termini di giustizia. La spiegazione è che i beni principali sono cose generalmente richieste o necessarie, per i cittadini come persone morali libere e eguali che cercano di promuovere (ammissibili e determinate) concezioni del bene»<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Ivi, p. 76.

<sup>20</sup> Ivi, p. 78.

<sup>21</sup> J. Rawls, *Utilità sociale e beni principali*, in A. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, cit., p. 217.

Poiché i giudizi sul vantaggio non sono formulati in termini di utilità, di livello di soddisfazione, ma in termini di beni primari, non accadrà che, per esempio, si assegni più reddito alle persone che sono più difficili da soddisfare e che occorra inondare di caviale e champagne per portarle a un normale livello di utilità, livello che altri riescono a raggiungere magari solo mangiando un panino e una bibita. La società deve pagare per le condizioni di svantaggio che derivano ad alcuni dai loro gusti costosi?

La scelta di Rawls di sostituire i beni primari all'utilità serve ad ovviare a questo tipo di problemi e si richiama al principio di responsabilità. Rawls vorrebbe essere sensibile alla sfortuna che deriva dalle circostanze, dal caso, dall'arbitrio della lotteria naturale e sociale, e tuttavia in grado di richiamare gli individui alle loro responsabilità sociali, alle responsabilità determinate dallo schema di aspettative sociali fissate a livello istituzionale, prima tra tutte quella relativa al rispetto del principio di reciprocità.

[...] come persone morali – scrive Rawls – i cittadini hanno qualche parte nella formazione e nella coltivazione dei loro fini e preferenze ultime. Non è in sé un'obiezione all'uso dei beni principali il fatto che non favorisca coloro che hanno gusti costosi. [...] L'uso dei beni principali [...] fa affidamento su una capacità di assumere responsabilità per i nostri fini<sup>22</sup>.

Cosa succede nella teoria della giustizia di Rawls se una persona svantaggiata deriva il suo svantaggio dal fatto di preferire il tempo libero, trascorso a fare surf, piuttosto che a lavorare? Rawls non vuole che la società paghi i gusti costosi di pochi, e, per evitare il caso del surfista, nella formulazione ultima, rivista e corretta, della teoria, introduce il tempo libero tra i beni primari.

Cosa succede, d'altra parte, all'interno della teoria rawlsiana se una persona deriva il suo svantaggio in termini di reddito e ricchezza da un grave handicap? La cosa è indifferente e irrilevante per il principio di differenza. Le persone con gravi disabilità ricevono lo stesso paniere di beni primari quali che sia la loro capacità di far uso di quei beni, perché Rawls esclude i beni naturali primari dall'indice che determina la condizione dei più svantaggiati.

L'approccio dei beni primari sembra riservare scarsa attenzione alla diversità degli esseri umani. Rawls disegna il paniere dei beni primari a partire dalla premessa che «tutti i cittadini abbiano capacità fisiche e psicologiche all'interno di una certa gamma normale»<sup>23</sup>. Se gli individui fossero fondamentalmente simili, allora un indice dei beni primari potrebbe costituire un buon modo di giudicare il vantaggio. Di fatto, però, le persone

<sup>22</sup> Ivi, p. 213.

<sup>23</sup> Ivi, p. 212. Rawls delega al successivo stadio legislativo le questioni relative alla salute e a particolari bisogni medici.

hanno bisogni molto diversi che variano con la salute, la longevità, le condizioni climatiche, l'ubicazione, le condizioni di lavoro, il temperamento, ecc. Si può dare a due persone la stessa quantità di beni, e dire che per questo li abbiamo trattati come eguali; ma, se Anna è sana e Giacomo malato, lo stato di salute cagionevole del secondo può trasformarsi in una fonte di disuguaglianza. Per ottenere che Anna e Giacomo abbiano un eguale livello di benessere devo trattarli diversamente in termini di distribuzioni di beni. Li tratteremo in modo eguale secondo un'idea di eguaglianza come eguaglianza di benessere dando loro una quantità diversa di beni; li tratteremo in modo eguale dal punto di vista di un'idea di eguaglianza di risorse se non terremo conto dei loro diversi bisogni.

Dopo la pubblicazione di *A Theory of Justice*, come vedremo, vi sono stati vari tentativi di correggere la teoria rawlsiana, spesso muovendosi nel solco da essa tracciato. Secondo i *luck egalitarians* la teoria di Rawls deve essere emendata per renderla coerente con l'intenzione di annullare gli effetti della lotteria naturale. Secondo il *capability approach* di Sen e Nussbaum, invece, è necessario andare oltre Rawls per poter tenere conto degli effetti della diversità umana in termini di capacità di conversione di beni in *well-being*. Altre importanti critiche nei confronti dell'egualitarismo rawlsiano, che hanno condotto verso scenari distanti, sono state proposte dalle teorie di genere e dalle teorie libertarie. In una prospettiva di genere la teoria della giustizia di Rawls presenta almeno quattro limiti importanti: 1) non è sufficientemente attenta alla dimensione politica della famiglia e alla condizione di vulnerabilità che la donna vive a causa dell'iniqua divisione del lavoro di cura nella sfera privata; 2) continua a vedere il contributo alla cooperazione sociale in termini produttivistici, rimanendo legata a una concezione del lavoro che esclude l'importanza del lavoro di riproduzione sociale e di tutte le forme di lavoro volontario; 3) guarda agli individui come individui liberi, eguali e indipendenti, dimenticando la nostra comune condizione di esseri dipendenti; 4) si ferma a una logica meramente redistributiva che risulta inefficace rispetto agli svantaggi sofferti da gruppi quali, per esempio, gay e lesbiche, il cui svantaggio non è tanto o principalmente di natura economica, ma ha radici culturali e simboliche.

### 2.5. Oltre il welfare state?

La proposta teorico-politica di Rawls rappresenta sicuramente per molti versi un superamento della visione classica del *welfare state*<sup>24</sup>. L'autore individua nella democrazia proprietaria la forma sociale che consente di incarnare al meglio i due principi di giustizia, andando oltre i limiti di

<sup>24</sup> Cfr. S. Freeman, *The Utilitarian Welfare State and Property-Owning Democracy*, in Id., *Justice and the Social contract*, cit., pp. 102-108.

quello stato capitalistico del benessere che interviene con aggiustamenti e correzioni *ex post* a sanare le distorsioni e diseguaglianze prodotte dal mercato. Contrapponendo queste due forme di Stato, Rawls scrive:

Una grossa differenza è che le istituzioni della democrazia proprietaria funzionano in modo da diffondere il possesso di ricchezza e capitale, impedendo così che una piccola parte della società controlli l'economia, e indirettamente anche la vita politica, mentre il capitalismo assistenziale permette a una classe numericamente ristretta di avere quasi il monopolio dei mezzi di produzione. La democrazia proprietaria evita questi squilibri non redistribuendo, per così dire, il reddito a beneficio di chi ha meno alla fine di ogni periodo, ma garantendo una proprietà diffusa di mezzi di produzione e capitale umano (cioè di educazione e formazione professionale) all'inizio di ogni periodo, e sempre nel contesto dell'equa uguaglianza delle opportunità. Essa non mira tanto a fornire assistenza a coloro che hanno perso tutto per eventi casuali o sfortunati (anche se pure questo va fatto), quanto a mettere in grado tutti i cittadini di svolgere la propria attività avendo alle spalle un adeguato livello di uguaglianza economica e sociale. Quando tutto va bene i meno avvantaggiati non sono gli sfortunati e le vittime di qualche disgrazia, gli oggetti della nostra carità e compassione (e tanto meno della nostra pietà), ma coloro cui è dovuta la reciprocità per una questione di giustizia politica fra cittadini liberi e uguali. Pur avendo meno risorse, queste persone fanno fino in fondo la propria parte, a condizioni considerate da tutti reciprocamente vantaggiose e compatibili con il rispetto di sé di ognuno <sup>25</sup>.

L'ambizione di Rawls è, dunque, proporre riforme tali da incidere profondamente nella struttura di base delle attuali società liberaldemocratiche. Rispetto al sistema di welfare, la democrazia proprietaria sembra più interessata al controllo che gli individui esercitano sulle loro vite, alla loro autonomia, che al livello del loro benessere; essa è, inoltre, meno propensa del sistema di welfare ad ammettere grosse diseguaglianze in termini di ricchezza e potere<sup>26</sup>.

La premessa fondamentale del progetto rawlsiano nel disegnare l'immagine di un'ideale democrazia proprietaria è, però, ancora l'idea della società come un'impresa che richiede la partecipazione di soggetti pienamente cooperativi, in grado di portare un contributo all'impresa sociale grazie al loro lavoro. Continua così ad agire sullo fondo della proposta di Rawls una visione "lavorista della cittadinanza sociale". Come in Marshall i diritti sociali trovavano una condizione essenziale per poter essere riconosciuti nell'adempimento dei doveri di cittadinanza tramite "il lavoro e

<sup>25</sup> J. Rawls, *La giustizia come equità*, cit., p. 155.

<sup>26</sup> Cfr. S. Freeman, *The Utilitarian Welfare State and Property Owning Democracy*, cit., p. 108.

il pagamento delle tasse<sup>27</sup>, così per Rawls la concessione di un minimo sociale è subordinata alla piena partecipazione alla cooperazione sociale attraverso il lavoro. Nella visione della giustizia di Rawls chi vive grazie al lavoro di altri ha un comportamento iniquo, non rispettoso di quel principio di reciprocità che sta a fondamento del principio di differenza.

Permane in Rawls qualcosa di più di un residuo dell'utopia della società fondata sul lavoro produttivo. La sua teoria della giustizia non sposa l'ideale di una crescita illimitata e addirittura fa propria la visione di una società stazionaria, visione che era stata avanzata a metà Ottocento da John Stuart Mill<sup>28</sup>. Continua, tuttavia, ad avere come riferimento un modello produttivista<sup>29</sup> e a seguire sotto questo profilo una logica tipica dei sistemi di welfare, sistemi in cui si suppone che le persone si guadagnino da vivere grazie al mercato del lavoro e ricorrano ai programmi di assistenza solo come forma di ripiego. Il fatto di privilegiare l'eguaglianza dei risultati si rispecchia anche nel riproporre per lo più da parte della filosofia politica liberale una visione della partecipazione alla cittadinanza articolata principalmente in termini di 'lavoro produttivo'. Come hanno evidenziato soprattutto le teoriche femministe, ciò può indurre a perpetuare una svalutazione di attività, come quelle riproduttive e di cura, che danno un contributo fondamentale alla vita della società e che perciò potrebbero essere concettualizzate come «fonte di diritti di cittadinanza»<sup>30</sup>. Ampliare il concetto di lavoro, per includervi quelle attività di cura e di volontariato il cui valore sociale è emerso con sempre maggior evidenza mano a mano che le donne entravano nel mercato del lavoro e lasciavano vuote le loro case, producendo nelle nostre società un fenomeno di «crisi del lavoro di cura», può essere un modo per arrivare a una loro rivalutazione sociale. Nella proposta di estendere il concetto di lavoro rimane, tuttavia, l'idea che debba sussistere una qualche necessaria corrispondenza tra diritti e doveri di cittadinanza<sup>31</sup>.

Altre visioni riformatrici, che Goodin definisce «post-produttiviste»<sup>32</sup>, tentano di andare oltre il tradizionale rapporto *welfare/work*. Una strada

<sup>27</sup> Cfr. C. Saraceno, *Prefazione*, in P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale* (ed. orig. 2005), Università Bocconi Editore 2006, p. XVIII.

<sup>28</sup> Cfr. J. Rawls, *La giustizia come equità*, cit., p. 72.

<sup>29</sup> Sulle caratteristiche del modello produttivista, cfr. R. E. Goodin, *Work and Welfare: Towards a Post-Productivist Welfare Regime*, «British Journal of Political Science», 31, 1, 2001, pp. 13-39.

<sup>30</sup> Cfr. C. Saraceno, *Prefazione*, cit., p. XIX. Sulla sottovalutazione del lavoro di cura nella teoria della giustizia di Rawls, cfr., in particolare, E. Kittay, *Human Dependency and Rawlsian Equality*, in D. Meyers Tietjens (a cura di), *Feminists Rethink the Self*, Westview Press, Boulder, Colorado 1997 e M. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia* (ed. orig. 2006), il Mulino, Bologna 2007.

<sup>31</sup> Cfr. C. Saraceno, *Prefazione*, cit., p. XIX.

<sup>32</sup> R. E. Goodin, *Work and Welfare: Towards a Post-Productivist Welfare Regime*, cit., p. 15.

radicalmente alternativa è rappresentata dall'idea di svincolare totalmente il riconoscimento di un minimo sociale non solo da qualsiasi verifica delle condizioni economiche, ma anche da qualsiasi forma di partecipazione attraverso il lavoro. Tale è la proposta di allocazione universale, presentata da Philippe Van Parijs e Yannick Vanderborght in *Il reddito minimo universale*, che afferma il diritto a un reddito minimo individuale, incondizionato e universale<sup>33</sup>.

Se dietro ai diversi sistemi di welfare è sempre possibile cogliere determinate scelte di valore (nelle visioni liberali per l'efficienza, in quelle conservatrici per la stabilità, in quelle socialdemocratiche per l'eguaglianza), dietro la proposta del reddito minimo universale vi è sicuramente una scelta forte in favore del valore dell'autonomia<sup>34</sup>, o, direbbe Van Parijs, di una «libertà reale per tutti», della libertà di fare ciò che vorremmo delle nostre vite. Questione che non può prescindere dall'accesso effettivo a beni e opportunità<sup>35</sup>. Assicurare non alle famiglie, a seconda della composizione del nucleo familiare, ma ai singoli individui, anche ai minori, le condizioni che permettano loro di sviluppare le loro capacità, è essenziale, in questa prospettiva, per poter affermare, per esempio, in caso di divorzio, la reale libertà di scelta dei coniugi più deboli o per riconoscere una reale parità di condizioni a coloro che decidono di convivere. Questa misura individualistica, come sottolinea Chiara Saraceno, ha l'obiettivo di liberare gli individui dai lacci della «dipendenza come destino sociale, che si tratti del destino dell'origine di nascita o di quello del legame familiare»<sup>36</sup> e ha anche il vantaggio di eliminare «gli attentati alla vita privata che comportano perquisizioni domiciliari e altre forme di verifica» relativamente alle condizioni dei singoli o delle famiglie, oltre ai relativi costi amministrativi di un simile apparato di controllo<sup>37</sup>.

Al di là delle ragioni ideali da cui nasce, che non sono prive di fascino, dietro di essa vi sono motivazioni che vanno anche oltre il piano delle scelte di valore e hanno piuttosto a che fare con il desiderio di proporre riforme che siano in grado di rispondere in modo efficace al rischio di povertà che deriva da una serie di mutamenti in atto nelle nostre società - mutamenti rispetto ai quali appare poco sensibile il progetto normativo rawlsiano. Tra questi, *in primis*, le trasformazioni che toccano l'attuale

<sup>33</sup> Per il finanziamento di questa misura, la maggior parte delle proposte prevedono «un aggiustamento dell'imposta sul reddito», in qualche caso «assegnano al finanziamento del reddito minimo universale un'imposta specifica». Un'ulteriore proposta «destina al finanziamento [...] una tassa sul valore aggiunto (IVA) aumentata drasticamente [...]» (P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale*, cit., p. 39).

<sup>34</sup> Cfr. R. E. Goodin, *Work and Welfare: Towards a Post-Productivist Welfare Regime*, cit., p. 16.

<sup>35</sup> P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale*, cit., p. 98

<sup>36</sup> C. Saraceno, *Prefazione*, cit., p. XXI.

<sup>37</sup> P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale*, cit., p. 71.

mercato del lavoro e il fatto che viviamo in società in cui l'offerta di occupazione è destinata probabilmente a rimanere sovradimensionata rispetto alla domanda, ovvero un mondo in cui si è in presenza di un alto tasso di disoccupazione involontaria e dunque di una diseguaglianza arbitraria delle opportunità tra chi, a parità di merito e talento, è temporaneamente o permanentemente fuori dal mondo del lavoro e chi vi è incluso.

Tra gli effetti positivi dell'introduzione di un reddito di base universale, oltre al superamento di tutti gli effetti distorsivi prodotti dall'attuale utilizzo di schemi selettivi<sup>38</sup>, merita ricordare quello che può avere sul capitale umano grazie «al passaggio più fluido» che esso consente «tra le sfere del lavoro retribuito, delle attività familiari e della formazione». Il *basic income* renderebbe «più agevole per tutti rallentare o interrompere attività professionali per far fronte agli obblighi familiari, acquisire una formazione complementare, o prendere nuovi orientamenti [...]»<sup>39</sup>. In sostanza, esso consentirebbe una flessibilità accompagnata da una maggiore sicurezza e un maggiore controllo da parte degli individui sul loro tempo di vita, tempo che, una volta liberati dall'ossessione del lavoro salariato, potrebbero destinare al lavoro volontario, all'impegno sociale e politico, alla famiglia, offrendo così una risposta anche al problema del *time bind*<sup>40</sup>, ovvero alla ricerca di un equilibrio tra tempo dedicato alla casa e tempo dedicato al lavoro.

<sup>38</sup> Gli schemi selettivi possono favorire «distorsioni informative», possono coprire casi che non nascono da un reale bisogno e viceversa lasciare fuori persone che, a causa della loro condizione di disagio, non sono in grado di avanzare richieste di assistenza. Essi possono anche favorire «distorsioni motivazionali» che disincentivano ad uscire dal sistema di sicurezza sociale: «Per quale ragione una persona dovrebbe accettare un lavoro (specialmente se faticoso, usurante e umiliante) se il reddito che tale lavoro le fornisce è solo di poco superiore alla rimessa assistenziale? In altri termini, potrebbero verificarsi situazioni in cui l'incremento di reddito da lavoro comporta la perdita del sussidio senza produrre, tutto considerato, un differenziale di reddito netto positivo e dunque un miglioramento significativo delle condizioni di vita» (C. Del Bò, *Un reddito per tutti. Un'introduzione al basic income*, Ibis, Como-Pavia 2004, pp. 24-25). Gli schemi selettivi, con i costi e i tempi della loro gestione amministrativa, favoriscono il formarsi di «trappole della disoccupazione e della povertà» (cfr. *ivi*, p. 25-26).

<sup>39</sup> Cfr. P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale*, cit.

<sup>40</sup> Il concetto di *time bind* è stato coniato da Arlie Russel Hochschild, in *The Time Bind: When Work Becomes Home and Home Becomes Work* (1997), per descrivere un fenomeno sempre più diffuso nelle nostre società: il lavoro diventa il principale momento di identificazione e l'impegno nel quale si spende più tempo; mentre la vita familiare è spesso vissuta come un peso per la quantità di domande che essa pone e per il poco tempo che rimane per rispondere ad esse. Il fatto che le cose da fare a casa siano un onere da svolgere in un tempo sempre più ridotto, spiega l'insoddisfazione di molti più per il tempo passato in famiglia che per il tempo trascorso a lavoro. In qualche misura, in queste condizioni, si finisce per avere la percezione che il vero lavoro sia la casa e la famiglia: come recita il sottotitolo del libro della Hochschild, «work becomes home and home becomes work».

Una delle obiezioni più forti che viene mossa nei confronti dell'idea di un'allocatione universale incondizionata chiama in causa l'importanza sul piano morale di quel principio di reciprocità che sta alla base della *justice as fairness* rawlsiana<sup>41</sup>. Per Elster per esempio, il *basic income* rischia di essere «a recipe for exploitation of the industrious by the lazy»<sup>42</sup>.

Van Parijs, in particolare nel suo *Real Freedom for All*, ha elaborato sofisticati argomenti teorici per rispondere a queste obiezioni, argomenti che fanno leva sulle implicazioni derivanti dall'idea della neutralità dello Stato liberale rispetto alle diverse concezioni del bene, sul diritto a un'eguale quota di risorse esterne (un'idea che sviluppa un'originaria intuizione di Thomas Paine<sup>43</sup>), e sull'inclusione del lavoro tra i beni concepibili a tutti gli effetti come risorse esterne. Nelle nostre economie reali, che «funzionano grazie a doni in forma di materie prime, di tecnologia, di formazione o d'impiego», sostengono a quest'ultimo proposito Van Parijs e Vanderborght «se è [...] vero che il surfista deliberatamente improduttivo di Malibu non ha "meritato" il proprio sussidio, tale fatto non è eticamente distinguibile dal modo in cui l'arbitrio e la sorte influenzano profondamente, a un livello ampiamente sottovalutato, la distribuzione degli impieghi, della ricchezza, dei redditi e del tempo libero»<sup>44</sup>. Il carattere involontario di un'alta percentuale dell'attuale disoccupazione, la rarità dei posti di lavoro, e quella ancora più visibile di posti attraenti per reddito e qualifica, finisce per trasformare gli occupati in titolari di «rendite d'impiego» – non diverse da altre forme di rendite patrimoniali ottenute per via ereditaria –, che altrettanto legittimamente, secondo Van Parijs, possono dunque essere tassate a fini redistributivi.

## 2.6. Giustizia e tolleranza

Nell'opera del 1971, e più in particolare nella sua terza e ultima parte,

<sup>41</sup> Cfr. R. J. Van der Veen, *Real Freedom versus Reciprocity: Competing Views on the Justice of Unconditional Basic Income*, «Political Studies», 46, 1998, pp. 140-163.

<sup>42</sup> J. Elster, *Comment on Van der Veen and Van Parijs*, «Theory and Society», 15, 1986, pp. 509-22, in particolare, p. 519.

<sup>43</sup> Dall'affermazione lockeana per cui la terra è stata data agli uomini in comune, Paine, nel suo *Agrarian Justice* (1797), ricavava l'idea che le risorse esterne, in particolare la terra, dovessero essere sottoposte a un vincolo egualitario: chi si appropria della terra, originariamente bene comune, è tenuto a risarcire il resto dell'umanità attraverso la costituzione di un fondo comune dal quale la società possa attingere per finanziare un reddito d'ingresso nella cittadinanza, da assegnare ai giovani al raggiungimento della maggiore età, e un sistema pensionistico. Sull'appropriazione di questa tesi painiana v. anche il capitolo sul libertarismo e, più in particolare, il paragrafo sul *left-libertarianism*, al cui interno la teoria di Van Parijs viene spesso collocata.

<sup>44</sup> P. Van Parijs e Y. Vanderborght, *Il reddito minimo universale*, cit., p. 100



Rawls immagina possibile integrare la propria teoria della giustizia con una dottrina morale e una psicologia comprensiva di tipo kantiano, che dovrebbe risolvere il problema della stabilità di una società giusta nel tempo. Nel ventennio successivo, tuttavia, in un clima sempre più condizionato dal dibattito sul multiculturalismo, si convince dell'irrealizzabilità di questa parte della teoria. Rawls ritiene, dunque, necessario reimpostare il discorso a partire da una realtà ineliminabile nelle società contemporanee: il "fatto del pluralismo ragionevole". Si legge in *Political Liberalism* (1993):

[...] una società democratica moderna non è caratterizzata soltanto da un pluralismo di dottrine religiose, filosofiche e morali comprensive, ma da un pluralismo di dottrine comprensive incompatibili e tuttavia ragionevoli. Nessuna di queste dottrine è universalmente accettata dai cittadini; né c'è da attendersi che in un futuro prevedibile una di esse, oppure qualche altra dottrina ragionevole, sia mai affermata da tutti i cittadini, o da quasi tutti. Il liberalismo politico assume che, ai fini della politica, una pluralità di dottrine comprensive ragionevoli ma incompatibili sia il risultato normale dell'esercizio della ragione umana entro le libere istituzioni di un regime democratico. [...] il problema del liberalismo politico si pone in questi termini: come è possibile che esista e duri nel tempo una società stabile e giusta di cittadini liberi e uguali profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali incompatibili, benché ragionevoli? [...] come è possibile che dottrine comprensive profondamente contrapposte, benché ragionevoli, convivano e sostengano tutte la concezione politica di un regime costituzionale? Quali sono la struttura e il contenuto di una concezione politica capace di conquistarsi il sostegno di un simile consenso per intersezione<sup>45</sup>?

Di fronte al fatto del pluralismo ragionevole, non è più plausibile l'ipotesi che i cittadini di una società giusta raggiungano nel tempo un accordo su una visione morale comprensiva di tipo kantiano. L'unica giustificazione a cui il liberalismo può aspirare e che può assicurare la capacità della società giusta di durare nel tempo è una giustificazione 'politica', che non pretende, al contrario di una visione 'comprensiva', di regolare lo spazio privato della vita dei cittadini, ma solo l'ambito delle decisioni pubblicopolitiche. Tale soluzione comporta l'integrazione della teoria della giustizia con una teoria della tolleranza. In *Liberalismo politico* Rawls riprende e riformula la moderna teoria della tolleranza, sorta all'inizio della modernità come risposta al fenomeno delle guerre di religione.

Persone con diverse visioni comprensive ragionevoli continueranno a dissentire, nonostante il loro senso di giustizia e la loro apertura al confronto. Alla base del loro inevitabile disaccordo Rawls colloca la dottrina degli «oneri del giudizio». Non è la malafede o l'errore a rendere inevita-

<sup>45</sup> J. Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 5-7.

bile, a un certo livello, l'emergere del disaccordo tra visioni comprensive ragionevoli. Le fonti del dissenso ragionevole sono rappresentate dai «numerosi rischi impliciti nell'esercizio corretto (o coscienzioso) dei nostri poteri di ragione e giudizio nel corso normale della vita politica»<sup>46</sup>. Tra questi, si possono ricordare, per esempio, i rischi connessi col tentativo della ragione pratica di tenere conto del punto di vista dell'altro, e quelli derivanti piuttosto dall'uso teoretico della ragione, quali l'interpretazione discordante che individui diversi possono dare del peso specifico dei dati empirici raccolti in relazione a un certo caso, o la necessità di ricorrere all'interpretazione nella lettura dei fatti e la misura in cui le nostre interpretazioni sono influenzate dall'educazione e dal tipo di formazione ricevuta.

A partire dal dato di fatto di un dissenso ragionevole, non superabile, ciò che si deve cercare di ottenere è qualcosa di più di un mero *modus vivendi* e qualcosa di meno di una convergenza su un'unica comprensione della vita buona. L'obiettivo è il raggiungimento di quello che Rawls chiama *overlapping consensus*: un consenso per intersezione o sovrapposizione tra diverse concezioni del bene relativamente allo spazio pubblico-politico. L'accordo dovrà essere realizzato relativamente a quello spazio politico che coincide con il costituzionale, con ciò che è sottratto alle decisioni contingenti delle maggioranze democratiche. La strategia rawlsiana può essere letta, come propone Larmore, come una strategia che consiste nel mettere da parte, nell'astrarre o accantonare quanto è suscettibile di contestazione<sup>47</sup>.

La neutralità dello Stato liberale, per Rawls, riguarda le procedure e non il risultato. Non inficia la neutralità il fatto che l'applicazione di procedure neutrali, ovvero giustificate in base a ragioni neutrali, rendano più difficile la vita di religioni tradizionali fondamentaliste. La neutralità rispetto ai risultati richiederebbe che tutte le forme di vita si vedessero riconosciute le stesse possibilità di sopravvivere e fiorire. Ciò, per Rawls, non è possibile: «Nessuna società può accogliere in sé qualsiasi forma di vita»<sup>48</sup>.

Il liberalismo politico, a differenza del liberalismo perfezionista di Kant o di Mill, tuttavia, non è pregiudizialmente contrario all'esistenza di alcune forme di vita che siano ostili alla cultura moderna e desiderino condurre una vita comunitaria il più possibile immune dalla sua influenza. Rawls non immagina uno Stato che, alla stregua di quanto accade nel liberalismo perfezionista, imponga un'educazione improntata ai valori dell'autonomia e dell'individualismo. Il liberalismo politico «pretende molto meno»:

[...] chiede solo – spiega Rawls – che l'educazione dei bambini comprenda la conoscenza dei loro diritti civili e costituzionali, così che sappiano per esempio, che nella loro società esiste la libertà di coscienza-

<sup>46</sup> Ivi, p. 63.

<sup>47</sup> C. Larmore, *Le strutture della complessità morale* (ed. orig. 1987), Feltrinelli, Milano 1990, p. 67.

<sup>48</sup> Ivi, p. 171.

za e che l'apostasia, per la legge, non è un reato. Tutto questo servirà a garantire che se, diventati maggiorenni, continueranno ad appartenere alla loro comunità, non lo faranno solo per ignoranza dei loro diritti fondamentali o per paura di essere puniti per reati che non esistono. Inoltre, l'educazione dovrebbe anche prepararli ad essere membri pienamente cooperativi della società e renderli autosufficienti; e dovrebbe incoraggiare le virtù politiche, così che desiderino essi stessi onorare gli equi termini della cooperazione sociale nei loro rapporti con il resto della società<sup>49</sup>.

La soluzione della tolleranza, proposta da Rawls in *Political Liberalism*, è inaccettabile per i sostenitori del multiculturalismo: essa è sorda rispetto alle richieste di pubblico *riconoscimento* che vengono dai gruppi etnici e dalle culture minoritarie. Se la tolleranza può definirsi come la capacità di raggiungere un compromesso con quanto non ci piace, ci dà fastidio o si disapprova, il valore della tolleranza è controverso e persino paradossale. Perché di fronte a qualcosa che ritengo ingiusto o sbagliato dovrei lasciar fare? Nel momento in cui il liberalismo rivendica nella tolleranza la sua principale virtù, agli occhi dei suoi critici, esso cade facilmente vittima dell'accusa di indifferentismo e lassismo: la tolleranza liberale appare tanto ai critici di destra che a quelli di sinistra del liberalismo quale espressione di una mancanza di spina dorsale<sup>50</sup>. Chi tollera, infatti, deve pensare di essere in grado di intervenire per reprimere quella differenza, altrimenti si è di fronte a un comportamento di mera acquiescenza. Questa ultima condizione individua tra le circostanze della tolleranza l'esistenza di un'asimmetria di potere tra chi tollera e chi viene tollerato. È questo un ulteriore limite della strategia liberale: essa infatti, come vedremo meglio nella seconda parte di questo lavoro, continua a vedere la questione della convivenza all'interno di un contesto multiculturale come se il conflitto principale fosse un conflitto verticale tra lo Stato e le singole culture e non coinvolgesse anche la dimensione orizzontale dei rapporti tra i gruppi e all'interno degli stessi singoli gruppi etnici e religiosi<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Ivi, p. 173.

<sup>50</sup> Sul concetto di tolleranza, cfr. S. Mendus, *La tolleranza e i limiti del liberalismo* (ed. orig. 1989), Giuffrè, Milano 2002; C. McKinnon, *Tolerance. A Critical Introduction*, Routledge, London-New York 2006.

<sup>51</sup> Cfr. M. Deveaux, *Gender and Justice in the Liberal State*, Oxford University Press, 2009 (ed. orig. 2006), cap. I.

