

John Rawls (1921-2002), teorico della giustizia sociale

Lorenzo Pecchi*

MCC e Università «Tor Vergata», Roma

*«Una società corrotta o immorale è alla
fine una società infelice o morente»*

H. HAZLITT [2]

1. - Introduzione

John Rawls è scomparso. Il necrologio preparato dall'Università di Harvard ci ricorda che era considerato da molti il più importante filosofo politico della seconda metà del XX secolo e che era stato un assiduo sostenitore di una filosofia politica basata sull'uguaglianza e i diritti individuali. Nel suo libro che lo rese famoso, *A Theory of Justice*, (Rawls [7], p. 28) sostenne con forza che «ciascun individuo possiede una inviolabilità fondata sulla giustizia sulla quale neanche il benessere della società nel suo insieme può avere la precedenza. Perciò, in una società giusta i diritti garantiti dalla giustizia non sono soggetti alla contrattazione politica o al calcolo degli interessi sociali».

Era nato a Baltimora nel Maryland da famiglia benestante. Dal 1943 al 1945 servì il paese nella guerra del Pacifico. Tornato

* <lopecchi@mcc.it> ringrazia per le utili discussioni sull'argomento: Emilio Festa, Riccardo Fiorito, Vincenzo Malandrino, Merila Murillo e Gustavo Piga.

Avvertenza: i numeri nelle parentesi quadre si riferiscono alla Bibliografia alla fine del testo.

dalla guerra continuò gli studi a Princeton dove nel 1950 ottenne il Ph.D. Rawls non sarà particolarmente prolifico nella sua produzione accademica. Il suo primo libro, *A Theory of Justice* (da ora in avanti *Theory*), arriverà nel 1971 e raccoglierà le idee sviluppate in sei articoli pubblicati nella decade precedente. La pubblicazione del libro permetterà a Rawls di allargare immediatamente la base dei suoi lettori oltre la stretta cerchia degli addetti ai lavori. Le reazioni non tardano ad arrivare. Nozick, il filosofo libertario, non usa mezzi termini: «I filosofi politici d'ora in poi o dovranno lavorare con la teoria di Rawls o dovranno spiegare perché non lo fanno (Nozick [5], p. 183)». Ayn Rand, la fondatrice del movimento oggettivista, che vede nel perseguimento dell'interesse individuale l'attività morale più elevata ed identifica il capitalismo di tipo *laissez-faire* come il sistema politico-economico ideale, non vuole neppure leggere il libro. La critica che muoverà a Rawls si baserà esclusivamente sulla lettura di una recensione apparsa sul *The New York Times Book Review*. Per lei la giustificazione morale del capitalismo riposa sul fatto che è l'unico sistema in armonia con la natura intrinseca dell'uomo. Rawls gli appare come un altro esponente dei movimenti ugualitari allora in voga. Sentenzierà: «Sarà la *Theory* ampiamente letta? No. È probabile che sia influente? Sì, esattamente per quella ragione (Rawls [7], p. 116)».

È certo che il libro non suscita indifferenza. Il motivo è che Rawls dimostra che anche le questioni morali più difficili possono essere investigate in maniera sistematica e possono avere delle risposte razionali. Non è difficile convincere una persona di buon senso che l'intolleranza religiosa e la discriminazione razziale siano ingiuste. Ben altra cosa è trovare argomenti per definire quale sia la corretta distribuzione della ricchezza e dell'autorità. Rawls si avventura su territori che altri scienziati sociali — ad esempio, gli economisti — cercano per quanto possibile di evitare. Il *primo teorema fondamentale dell'economia del benessere* afferma che in presenza di mercati competitivi le risorse vengono allocate in maniera efficiente, ma nulla dice sulla distribuzione iniziale delle risorse in capo ai vari soggetti economici. Il *secondo teorema fondamentale* asserisce che in presenza di mercati com-

petitivi si può raggiungere qualsiasi allocazione efficiente cambiando la dotazione di risorse iniziale in capo ai soggetti. Se la società non è soddisfatta con l'attuale distribuzione del reddito, il governo può alterare le iniziali dotazioni con gli strumenti di cui dispone e lasciare che i mercati svolgano il resto. Ma in che modo dovremmo redistribuire le dotazioni iniziali o — in altri termini — quale giusta distribuzione del reddito dovremmo raggiungere? Su questo punto l'economista è silente.

2. - I principi di giustizia ed il contratto originario

Rawls va, al contrario, diritto al problema della giustizia sociale. Egli osserva che le prospettive e le opportunità nella vita di un individuo sono fortemente influenzate dalla posizione in cui uno si trova al momento della nascita e quindi indipendenti dalla propria volontà. Ciò introduce un forte elemento di aleatorietà nelle prospettive di ciascun nascituro. Tale aleatorietà è tuttavia determinata dalle istituzioni e dalle forme organizzative della società che sono in una certa misura controllabili dall'azione umana. Essere figlio di un ricco imprenditore o di un salariato, così come essere figlio di una famiglia di schiavi o del proprietario di schiavi è un fatto di mera fortuna, ma le istituzioni della schiavitù e del capitalismo sono modificabili. Si pone quindi la domanda se le condizioni di aleatorietà determinate dalle istituzioni in cui viviamo siano moralmente accettabili.

Rawls è interessato principalmente alla giustizia della "struttura di base della società", ovvero le modalità con cui le maggiori istituzioni sociali distribuiscono i diritti ed i doveri fondamentali e determinano i vantaggi della cooperazione sociale. È interessato a quelle ineguaglianze distributive la cui esistenza è dovuta ad una struttura di base della società che favorisce certe posizioni iniziali di partenza rispetto ad altre. Tale ineguaglianze (ad esempio, quelle dovute alla razza, l'intelligenza, il sesso o la classe sociale) influenzano profondamente le prospettive della vita di ciascuno e non possono essere giustificate sulla base del merito. È tuttavia evidente che certe disuguaglianze di *status* sociale, di

risorse economiche e di potere politico sono inevitabili in qualsiasi società funzionante. Secondo Rawls in ogni caso qualsiasi tipo di disuguaglianza deve essere compatibile con due principi fondamentali di giustizia: 1) «ciascuna persona ha gli stessi diritti alle più ampie libertà di base compatibilmente con simili libertà per gli altri». 2) «Le disuguaglianze economiche e sociali devono essere strutturate in modo che *a*) siano a vantaggio di ciascuno e *b*) siano collegate a posizioni e cariche aperte a tutti (Rawls [7], p. 60)».

Per Rawls il primo principio ha priorità sul secondo. Ciò implica che ineguaglianze che possono portare qualche beneficio non possono essere accettate se violano le libertà elementari di qualcuno. Il secondo principio è fortemente ugualitario in quanto stabilisce che ogni situazione di maggiore disuguaglianza dovrebbe essere accettata da tutti, il che comporta che dovrebbe portare a tutti un qualche beneficio. Per Rawls questi principi definiscono una concezione di giustizia che individui disinteressati dovrebbero sottoscrivere. Lo scopo di Rawls è di presentare «una concezione della giustizia che generalizza e porta ad un livello di astrazione più alta la teoria del contratto sociale come viene trovata in Locke, Rosseau e Kant (Rawls [7], p. XIII)». Le teorie del contratto sociale cercano di determinare quali istituzioni prevarrebbero dalla interazione volontaria tra individui in uno “stato di natura”, cioè in una situazione senza l'autorità dello Stato. Rawls, al contrario, immagina una situazione in cui la gente è in una posizione iniziale di uguaglianza (la posizione originaria) dove a ciascuno non è dato sapere la propria identità, cioè la posizione e gli interessi che assumerà nella società. Si ipotizza altresì che la gente che sceglie i principi di giustizia che regoleranno la società siano esseri razionali e reciprocamente disinteressati, che abbiano ampie conoscenze sulle società e sugli affari umani e siano dotati di senso di giustizia. Tuttavia, sono posti dietro un velo di ignoranza: non conoscono nulla della loro società in particolare ed delle qualità (non dovute al merito) che essi hanno (classe, razza, intelligenza, *etc.*). Per Rawls poiché tutti sono situati in una simile situazione e nessuno è in grado di disegnare principi che favoriscano condizioni particolari, i principi di giustizia che ven-

gono definiti in tale situazione sono il risultato di un accordo “equo” (*fair*), da qui il nome “giustizia come equità” (*justice as fairness*).

In tale situazione Rawls ritiene che la gente sceglierà i due principi sopra indicati con il secondo principio integrato dal principio di differenza: disuguaglianze di ricchezza ed autorità sono giustificate solo se portano benefici a ciascuno ed in particolare a quegli individui che sono i membri meno avvantaggiati della società, che assumono quindi priorità rispetto agli altri.

Rawls enfatizza il fatto che questi principi sono in chiara antitesi con la concezione utilitaristica la cui idea principale è che una società è ben ordinata quando le sue più importanti istituzioni sono strutturate in modo tale da raggiungere il massimo benessere netto di tutti i suoi appartenenti non escludendo il fatto che in tale calcolo gli svantaggi di qualcuno possano essere compensati dal maggior benessere di qualcun altro. Secondo Rawls «l'utilitarismo non prenderebbe in considerazione, con la serietà dovuta, le distinzioni tra le persone». Secondo la sua visione perciò si devono evitare concezioni che prevedono aggregazioni delle utilità e disutilità dei singoli individui; al contrario si devono favorire società che prevedono un sistema di priorità per i più bisognosi anche se ciò comporta migliorare la situazione di una minoranza meno fortunata prima di una maggioranza più fortunata.

3. - La giusta società

Per Rawls i principi fondamentali di giustizia hanno come riferimento la distribuzione di «beni primari» che presumibilmente ogni individuo razionale desidera avere. Ci sono due tipi di beni primari. I “beni primari sociali” distribuiti dalle istituzioni sociali identificabili in reddito, ricchezza, opportunità, potere e libertà ed i “beni primari naturali” come salute, intelligenza, vigore, immaginazione e talenti naturali che sono influenzati dalle istituzioni sociali ma non direttamente distribuiti da esse. Rawls ritiene che nella “posizione originale” la gente decida sui principi che regolano la distribuzione dei «beni primari sociali». Tuttavia

attraverso un'opportuna distribuzione di beni primari sociali si possono mitigare eventuali svantaggi derivanti da una disuguale distribuzione dei "beni primari naturali".

Rawls ritiene che il primo principio di giustizia sia facile da interpretare e non presenti controversie. Le libertà di base dei cittadini sono rappresentate dalle libertà politiche (diritto di voto e di accesso alle cariche pubbliche), libertà di parola, libertà della propria persona e diritto di proprietà. Si tratta sostanzialmente dei diritti politici e civili esistenti nelle democrazie liberali. Il secondo principio contiene invece le frasi, «...a vantaggio di ciascuno» ed «... aperto a tutti» che si prestano ad una duplice interpretazione.

La frase «... a vantaggio di ciascuno» può significare che la struttura di base della società permetta di raggiungere una situazione di efficienza, cioè una situazione in cui non è possibile cambiare le regole che distribuiscono i beni primari senza che le aspettative di un gruppo sociale aumentino e quelle di un altro diminuiscano (principio di efficienza). Diversamente, «... a vantaggio di ciascuno» può essere interpretato secondo il principio di differenza. In questo caso la società verrebbe strutturata in modo tale che i meno fortunati possano beneficiare nella distribuzione dei beni primari dalle ineguaglianze che vengono permesse dalla struttura di base della società.

La frase «... aperto a tutti», a sua volta, è soggetta ad una duplice interpretazione. La società può essere strutturata in modo tale che ogni posizione nella società è aperta ai più qualificati e ai migliori talenti (uguaglianza nel senso di carriera aperta ai talenti) oppure in modo tale da assicurare che individui dotati di simile intelligenza e abilità abbiano le stesse *chance* di ottenere una data posizione indipendentemente dalle condizioni socioeconomiche di partenza (uguaglianza nel senso di pari opportunità).

Queste interpretazioni danno luogo a quattro diverse interpretazioni del secondo principio di giustizia come indicato nella tavola 1.

Per Rawls il principio di efficienza non può essere il solo vincolo da imporre alla struttura di base della società in quanto darebbe luogo a forti disparità nella distribuzione dei beni primari.

TAV. 1

INTERPRETAZIONI ALTERNATIVE
DEL 2° PRINCIPIO DI GIUSTIZIA

| | principio di efficienza | principio di differenza |
|---|-------------------------|-------------------------|
| uguaglianza nel senso di carriere aperte ai talenti | libertà naturale | aristocrazia naturale |
| uguaglianza nel senso di pari opportunità | uguaglianza liberale | uguaglianza democratica |

Ad esempio, il sistema schiavistico in cui una classe sociale detiene quasi tutti i beni primari ed un'altra quelli stretti necessari alla riproduzione della classe stessa può essere efficiente secondo la definizione indicata (equivalente alla nozione di ottimo paretiano usato dagli economisti). Se il principio di efficienza viene corroborato con il requisito che tutte le posizioni sono aperte alle persone dotate di talento si ottiene la società di libertà naturale. Tuttavia, Rawls pensa che tale società garantirebbe solo una formale (legale) uguaglianza di accesso ai posti importanti nella società, in quanto molti anche se dotati di talento non potendo usufruire per ragioni economiche di una adeguata educazione di fatto non potrebbero accedere alle posizioni migliori. In tale società prevarrebbero forti disuguaglianze nella distribuzione del reddito come effetto di distribuzioni già precedentemente accumulate. Una società di uguaglianza liberale al contrario dovrebbe garantire efficienza e parità di opportunità. In altre parole coloro che hanno le stesse qualità e la stessa volontà di utilizzarle dovrebbero avere la stessa probabilità di successo indipendentemente dalla situazione iniziale in cui si trovano nel sistema sociale. In questa società, ad esempio, dovrebbe essere garantita a tutti la possibilità di accedere ad una educazione adeguata. Ma anche questa società sarebbe secondo Rawls ingiusta in quanto le prospettive future di un individuo dipenderebbero da una distribuzione casuale dei beni primari naturali, ovvero sarebbero il risultato di una "lotteria naturale" che è completamente arbitraria da

un punto di vista morale. La società di aristocrazia naturale come quella di libertà naturale invece garantirebbe solo una formale o legale apertura, mentre i vantaggi delle persone che sono naturalmente più dotate verrebbero riservati solo a coloro che perseguono il bene dei settori più poveri della società. Si tratta di una società dove viene realizzato l'ideale del *noblesse oblige*. Ma anche qui la determinazione delle quote distributive appare troppo casuale ed arbitraria per essere moralmente accettabile.

La società preferita di Rawls è quella della uguaglianza democratica. Una società che presenta pari opportunità per tutti come la società di uguaglianza liberale, ma che integra il principio di efficienza con il principio di differenza. Ad esempio, nelle parole di Rawls, i vantaggi socioeconomici di una classe imprenditoriale in una "democrazia con proprietà privata" sono accettabili fino al punto in cui una loro riduzione porterebbe ad un peggioramento delle condizioni delle classi lavoratrici. Così, gli imprenditori sono giustificati ad accumulare la propria ricchezza solo se ciò è da stimolo per fare nuovi investimenti, sostenendo la crescita economica e migliorando le condizioni dei lavoratori. Se però l'imprenditore accumula eccessiva ricchezza senza che ciò porti benefici alla classe lavoratrice, il governo è — nella visione di Rawls — legittimato a tassare la classe imprenditoriale e trasferire i proventi della tassazione alla classe lavoratrice.

4. - *Maximin* o utilità media?

Dando priorità a migliorare la situazione dei meno fortunati, Rawls adotta uno *standard* di giustizia fortemente ugualitarista. L'argomentazione di Rawls può essere così riassunta. Nella posizione originaria la gente è alla ricerca del proprio bene, inteso come ricerca maggiore di beni primari sociali. Inizialmente, essa tenderà a favorire situazioni che prevedono una divisione uguale dei beni. Ciò perché non vuole rischiare di trovarsi nella situazione di essere nella classe di persone con la quota più piccola di beni primari. Tuttavia, disuguaglianze sono accettate se portano benefici a tutti ed *in primis* alla classe più svantaggiata.

Secondo Rawls quindi nella posizione originaria la gente seguirebbe una strategia di tipo *maximin* cioè sceglierebbe l'opzione che assicura la meglio tra le situazioni peggiori. Ad esempio, data una situazione sociale *A* che prevede un valore medio atteso — misurato con un indice dei beni sociali primari — pari a 30 con il valore atteso del quintile della classe più povera pari a 10, ed una situazione sociale *B* in cui il valore medio atteso è pari a 35 e quello del quintile della classe più povera pari ad 8, seguendo una strategia di tipo *maximin* si opterebbe per una situazione sociale di tipo *A*.

Rawls rifiuta il principio di massimizzazione dell'utilità media attesa appellandosi al fatto che tale approccio comporterebbe un confronto delle utilità interpersonali ed un calcolo delle probabilità che la gente nella situazione originaria non sarebbe in grado di effettuare. In tale situazione la gente avrebbe, nelle sue parole, «una concezione del bene tale per cui non ci tiene molto a ciò che si può guadagnare al di sopra dello stipendio minimo che viene assicurato seguendo la regola di tipo *maximin*». In termini più tecnici, ciò equivale ad ipotizzare che nella posizione originale la gente abbia una propensione infinita al rischio.

Le argomentazioni di Rawls sul punto non sono a dire il vero del tutto convincenti e secondo alcuni anche contraddittorie. Da una lato aderisce all'approccio contrattualista che concepisce la filosofia morale come parte della teoria della scelta razionale, dall'altro si trova a difendere comportamenti strategici apparentemente non razionali come il fatto che la gente mostrerebbe indifferenza a prospettive di guadagno più elevate.

L'approccio della massimizzazione dell'utilità media nella versione moderna è stato promosso da John Harsanyi, premio Nobel dell'economia nel 1994. Per Harsanyi un imparziale punto di vista morale è quello di un osservatore esterno (lo spettatore imparziale di Adam Smith) che non ha interessi personali nella situazione osservata. Una condizione paragonabile a quella in cui si trovano gli individui nella posizione originaria. Tra l'altro, va ricordato, che la metafora della posizione originaria Rawls l'ha mutuata proprio da Harsanyi. Nel selezionare alternative situazioni sociali (diverse distribuzioni, regole morali, politiche gover-

native, etc.) l'osservatore imparziale agirà come se non sapesse in anticipo quale sarà la posizione che ciascun individuo avrà in una data situazione sociale e quindi ipotizzerà che ciascun individuo avrà la stessa probabilità di ricoprire una delle n posizioni esistenti nella società. In altre parole, nel dare un giudizio morale di una data situazione sociale prenderà a riferimento il livello della utilità media attesa che gli individui membri della società otterranno in tale situazione sociale. Pertanto considerando l'esempio precedente, l'osservatore imparziale opterà per la situazione B che presenta una utilità media attesa più elevata e non per la situazione A come vorrebbe una strategia *maximin*.

Harsanyi [1] tiene a precisare che il criterio della utilità media tiene già conto sia delle non proporzionalità tra le utilità ed i redditi degli individui, sia dei sentimenti che gli individui provano per la non equità di certe distribuzioni. Se ad esempio la gente non si sentisse a proprio agio a vivere in una società con una classe di super-ricchi ciò sarebbe riflesso nelle loro utilità abbassando quindi il livello medio della specifica situazione sociale. Per Harsanyi insistere in un ulteriore ugualitarismo nella funzione del benessere sociale significherebbe aggiustare due volte per i sentimenti sulla disuguaglianza.

Sterba [11], ha presentato un esempio in cui persone che si trovano nella posizione originale di Rawls hanno uguali *chances* di appartenere alla classe ricca o a quella povera. Nella situazione A le utilità attese sono 55 per i ricchi e 10 per i poveri, con una media aritmetica di 32,5. Nella situazione B le utilità attese sono rispettivamente di 40 e 20 con una media aritmetica di 30. Anche qui si ipotizza che gli effetti sull'utilità dovuti alla percezione di distribuzioni considerate ingiuste siano già scontati nelle utilità indicate. Ci si domanda allora se la possibilità di avere una soddisfazione pari a 55 nella situazione A invece che 40 nella situazione B sia sufficiente a compensare il rischio di finire in uno stato di povertà pari a 10 piuttosto che 20? Sterba osserva che in questo caso il concetto di utilità attesa non dovrebbe essere rilevante per la scelta da prendere in quanto una persona finirà per essere permanentemente ricca o povera ovvero avrà esperienze che sono nei due casi molto distanti da una ipotetica atte-

sa utilità media. L'osservatore imparziale in questo caso dovrebbe optare per una strategia prudentiale e scegliere la situazione *B* per scongiurare il rischio che qualcuno finisca in uno stato di estrema povertà caratterizzato da utilità pari a 10.

Può essere che Sterba stia commettendo l'errore del doppio aggiustamento segnalato da Harsanyi, tuttavia in questo esempio intuitivamente saremmo portati a dire che la strategia di tipo *maximin* à la Rawls sia la più idonea. Perciò se nella posizione originaria la gente si trovasse di fronte a scegliere tra situazioni sociali che prevedono forti differenze in termini di classi sociali tali per cui il concetto di utilità media è poco rappresentativo opterebbe per una strategia di tipo *maximin*, mentre favorirebbe una strategia di massimizzazione dell'utilità media per scegliere tra situazioni che presentano distribuzioni più omogenee.

Questo punto di vista non viene tuttavia condiviso da Rawls che interpreta la situazione della posizione originaria in senso meta-storico nella quale gli individui sarebbero portati sempre a seguire una strategia che salvaguardi i due principi di giustizia. Il filosofo Thomas Nagel [4], ritiene che su tale punto la posizione di Rawls non sia ineccepibile, ma che questo tuttavia non intacchi il valore della concezione morale che Rawls vuole difendere. Resta, comunque, il fatto che la sua filosofia morale si fonda su un approccio contrattualistico i cui fondamenti sono stabiliti dalle scelte effettuate da individui razionali nella condizione immaginaria della posizione originaria. Non è ovvio, né scontato che il principio di differenza, su cui si basano le politiche redistributive suggerite dalla *Theory*, si possa derivare dalle scelte operate da individui che operano nella condizione supposta.

5. - Il ruolo dello Stato

Le società storicamente più vicine che hanno presentato forti differenziazioni sociali, a parte il sistema schiavistico e la servitù della gleba, sono state quelle agricole che hanno adottato il sistema di *sharecropping*, conosciuto anche come mezzadria e il sistema che si è affermato nella prima fase della società indu-

striale con la creazione del proletariato urbano. Nella moderna società industriale invece con lo sviluppo del terziario si è venuta a creare una classe media ed una più omogenea distribuzione del reddito.

Negli Stati Uniti nel 1998 una famiglia con un reddito annuo di 76.000 dollari entrava a far parte nella classe del 10% dei più ricchi. Era sufficiente essere una coppia con un reddito *pro-capite* di 38.000 dollari per appartenere alla classe dei ricchi. Analisi recenti¹ hanno indicato che la distinzione tra famiglie “ricche” e “povere” dipendono fortemente dal numero dei componenti e dall’età dei componenti che lavorano nella famiglia. In età avanzata molte famiglie passano dalle categorie povere a quelle ricche. Sempre negli Stati Uniti meno del 3% delle famiglie che nel 1975 stavano nel quintile più povero rimanevano nello stesso quintile nel 1991, mentre il 39% di quelle che stavano in quel quintile si trovavano nel 1991 nel quintile delle più ricche.

Evidentemente nella democrazie industriali moderne le prospettive di un individuo sono sempre meno influenzate dalle condizioni in cui uno si trova al momento della nascita e sempre più influenzate dalle scelte fatte dall’individuo stesso (quante ore dedicare al lavoro, che tipo di famiglia avere, quanti anni dedicare allo studio, *etc.*). Usando i termini e le categorie di Rawls diremmo che queste società appaiono “più giuste” di quelle che si erano storicamente determinate antecedentemente e condividono molte caratteristiche delle società di uguaglianza liberale ed alcuni tratti di quella di uguaglianza democratica per mezzo del sistema di *Welfare*.

Tuttavia, è probabile che per Rawls non soddisfino a pieno quei principi di giustizia che dovrebbero essere il prodotto di un accordo immaginario fatto da persone private della conoscenza della loro futura posizione sociale. Nella *Theory* Rawls presenta un sistema sociale disegnato in maniera tale che assicuri una giusta distribuzione per tutti qualsiasi sia la posizione di partenza di ciascun individuo. Egli ipotizza che la struttura di base sia rego-

¹ Per i dati sul cambiamento dei redditi dal 1975 al 1991 negli Stati Uniti v. *Annual Report of the Federal Reserve Bank of Dallas*, pp. 8 e 22.

lata da una costituzione che assicuri le libertà elementari a tutti i cittadini; che ci sia la proprietà privata e si faccia ampio uso del sistema di mercato per allocare le risorse e che il processo politico sia condotto tramite una giusta procedura per selezionare governi alternativi. Ipotizza anche che ci sia una effettiva parità di accesso al sistema educativo per persone con simili capacità e motivazioni tramite un sussidio pubblico alle scuole private o per mezzo di un sistema di scuole pubbliche. Inoltre, il governo dovrà assicurare anche pari opportunità nelle attività economiche e nella scelta dell'occupazione. Ciò sarà garantito sorvegliando le attività delle imprese e delle associazioni di categoria al fine di prevenire barriere all'entrata e condizioni monopolistiche. Infine, il governo dovrà garantire un minimo sociale alle famiglie più bisognose attraverso un sistema di servizi sociali o più in generale tramite un sussidio al reddito (*negative income tax*).

Rawls immagina un governo costituito da quattro divisioni operative. La divisione allocativa ha il compito di far funzionare il sistema dei prezzi e di prevenire la formazione di eccessivi poteri di mercato. Questa divisione può intervenire con tasse e trasferimenti quando il sistema di mercato non garantisce l'uguaglianza tra costi privati e sociali dovuta alla presenza di esternalità. La divisione di stabilizzazione ha invece il compito di garantire ragionevoli condizioni di piena occupazione. Le due divisioni insieme hanno lo scopo di mantenere l'efficienza dell'economia di mercato in generale. Garantire un minimo sociale è invece responsabilità della divisione dei trasferimenti. Rawls crede che se la distribuzione viene lasciata completamente al meccanismo competitivo del mercato i soggetti più deboli non raggiungono uno *standard* di vita appropriato. Una volta che invece viene garantito un "minimo" reddituale per mezzo di un adeguato trasferimento, è perfettamente equo che la distribuzione del reddito sia affidata al sistema dei prezzi ammesso che esso sia libero da restrizioni monopolistiche ed esternalità. Infine, c'è la divisione distributiva. In primo luogo, essa impone tasse sull'eredità e restrizioni sui diritti di trasferimento della ricchezza. La finalità è quello di evitare eccessive concentrazioni di ricchezza e di potere che, secondo Rawls, potrebbero minare sia il principio di pa-

ri opportunità, sia la libertà politica. Rawls ritiene che quando esistono eccessive differenze nella distribuzione della ricchezza sia difficile garantire una sostanziale parità di opportunità e che i governi rappresentativi rischiano di diventare una mera apparenza. La divisione distributiva svolge inoltre l'importante ruolo di applicare uno schema di tassazione i cui proventi vengano utilizzati per l'offerta di beni pubblici e per fare i trasferimenti necessari a soddisfare il principio di differenza. Lo schema di tassazione preferito da Rawls è quella di una tassa proporzionale sulla spesa sulle linee suggerite da Kaldor.

Lo schema proposto da Rawls riflette molto le teorie di finanza pubblica che andavano per la maggiore negli anni '50 e '60 come si può facilmente individuare dalle note a piè di pagina della *Theory* (Rawls [7], pp. 275-9) e che sono legate ai nomi di Baumol, Kaldor, Meade e Musgrave. Secondo queste teorie lo Stato viene visto come una mera macchina che dispensa "decisioni sociali" in risposta agli *input* che l'ingegnere sociale inserisce nella macchina stessa. Questa visione è stata ampiamente criticata dalla scuola di *public choice*. Il suo esponente più rappresentativo, il premio nobel James Buchanan, ha scritto che se la teoria dell'economia del benessere è una teoria dei fallimenti di mercato la teoria della *public choice* è una teoria dei fallimenti dello Stato. Secondo il punto di vista della *public choice* i cosiddetti *policy-makers* che operano all'interno della macchina dello Stato come ogni altro soggetto economico tendono a massimizzare la propria utilità. Essi quindi prendono decisioni in modo tale da aumentare la probabilità della loro rielezione e quindi tendono a soddisfare i desiderata dell'"elettore mediano" oppure rispondono a potenti clientele, ma non agiscono necessariamente secondo una logica di efficienza. La schema proposto da Rawls si basa su una illimitata fiducia nella capacità dello Stato di poter correggere le inefficienze e i risultati indesiderati generati dall'economia di mercato. In altre parole nell'analisi di Rawls manca una critica del funzionamento della macchina dello Stato che oggi alla luce di decenni di esperienza e di frustrazioni in vari paesi con i sistemi di *Welfare* appare più che mai indispensabile.

6. - Il rapporto con la dottrina libertaria

Fin qui abbiamo presentato nelle sue linee generali la *Theory* che come abbiamo visto si fonda su un approccio «contrattualista». Quello che faremo adesso è confrontarla con due diversi approcci: la “teoria della giustizia libertaria” e “la teoria utilitaristica”. Le teorie “contrattualistiche” ed “utilitaristiche” vengono definite *end-state* in quanto per esse il fatto che una distribuzione sia moralmente giusta dipende dal tipo di distribuzione che esiste in un momento dato, mentre la teoria libertaria viene definita *entitlement theory* in quanto per essa se una distribuzione è giusta dipende da come i beni sono stati trasferiti ed acquisiti nel corso del tempo.

Nel presentare la teoria libertaria faremo riferimento alle teorie presentata dal filosofo Nozick [5], nel libro *Anarchy, State and Utopia* e dall'economista Rothbard [10], nel libro *For a New Liberty*. Nel suo libro Nozick presenta un modello in cui dallo stato di natura emerge in maniera legittima, cioè senza violare i diritti di nessuno, uno “Stato minimo” la cui unica funzione è quella di fornire protezione acquisendo il monopolio dell'uso della forza. Rothbard, invece, auspica una società completamente anarchica regolata da alcuni diritti fondamentali e cioè i diritti senza restrizioni alla proprietà privata ed al libero scambio.

Il punto di vista libertario vede l'etica come una disciplina normativa che identifica certe azioni come buone e cattive, giuste e sbagliate per cui le leggi civili e penali non sono altro che un sotto insieme dell'etica, in quanto definiscono quali azioni debbano essere sanzionate e quali no. Le leggi rappresentano un insieme di proibizioni contro l'invasione o l'aggressione dei diritti di proprietà che a loro volta definiscono la sfera di libertà di azione di ciascun individuo. Per cui il comando normativo di non interferire con il diritto di proprietà di *A* è inerentemente giusto. Le proibizioni legali garantiscono quindi la giusta allocazione dei diritti e dei titoli di proprietà. In questa visione il concetto di “giustizia non è altro che un concetto normativo”.

La correttezza di un dato sistema normativo viene determinata dalla coerenza rispetto ai seguenti diritti fondamentali: 1) di-

ritto alla propria persona; 2) diritto alla proprietà acquisito tramite il processo Lockiano di fondere il proprio lavoro con risorse non originariamente possedute come la terra; 3) diritto alla proprietà acquisito tramite transazioni volontarie (scambi, donazioni ed eredità).

Secondo l'approccio libertario se la distribuzione originaria dei beni che risulta dal periodo iniziale di acquisizione è giusta, così lo sarà qualsiasi altra distribuzione successiva se questa è avvenuta attraverso scambi o donazioni "volontarie" (*just-preserving*).

Nozick e Rothbard ritengono che questa sia l'unica teoria che rispetta l'autonomia e l'individualità delle persone. In particolare, Nozick pensa che non solo l'utilitarismo ma anche la teoria di Rawls non rispetti il singolo individuo. Ciò può sembrare curioso in quanto Rawls accusa l'utilitarismo della stessa colpa quando afferma che esso si concentra solo sull'ammontare totale e medio dell'utilità senza curarsi di chi guadagna e di chi perde. Nozick sostiene che Rawls commetta lo stesso errore dell'utilitarismo in quanto guarda a come i beni vengono distribuiti tra persone "rappresentative" delle varie classi sociali, ma ignora chi effettivamente possiede i beni e come questi vengono trasferiti. Così le politiche redistributive auspicate da Rawls violerebbero i diritti fondamentali degli individui i quali sono gli unici ad avere titolo per decidere a chi trasferire i propri beni senza doversi preoccuparsi che influenza ciò abbia sulla "classe dei meno avvantaggiati".

Per Nozick e Rothbard le teorie della giustizia distributiva richiedono che lo Stato costantemente ed illegittimamente interferisca con gli affari della gente. Ad esempio le tasse sull'eredità vengono giustificati da Rawls in quanto evitano eccessive concentrazioni di ricchezza che mettono in pericolo sia la vita democratica che il principio di pari opportunità. Non c'è quindi nulla di sbagliato nel tassare i beneficiari che godono di una ricchezza tra l'altro non meritata. Per i libertari questo modo di pensare si concentra solo sul lato di coloro che beneficiano dell'eredità ed ignora completamente i diritti che le persone hanno di trasferire beni in eredità a chiunque essi vogliano, un diritto che ciascuno ha nella misura in cui la ricchezza è stata acquisita senza violare i

diritti di nessuno. Così quando lo Stato decide di tassare il 20% del reddito di un individuo semplicemente perché i poveri possano avere una vita migliore, è come se l'individuo tassato fosse costretto a dedicare il 20% del suo orario lavorativo a beneficio di uno sconosciuto. «La tassazione del reddito è equivalente al lavoro forzato (Nozick [5], p. 169)», scrive Nozick. «In un certo senso l'intero sistema di tassazione è una forma di servitù involontaria (Rothbard [10], p. 85)», aggiunge Rothbard. La tassazione del reddito rappresenta quindi secondo questa visione una illegittima interferenza con il diritto alla propria persona.

La dottrina libertaria si scontra tuttavia con una serie di problemi quando identifica i diritti fondamentali enunciati come precetti etici e quindi li considera inerentemente «giusti».

Il primo problema in cui si imbatte è che per definire un dato assetto proprietario giusto è necessario andare a ritroso nel tempo e vedere come è avvenuta l'acquisizione originaria della terra o di altre risorse non riproducibili. Nozick e Rothbard aderiscono alla teoria esposta da John Locke che dice che un individuo acquisisce la proprietà di un appezzamento di terra quando con il proprio lavoro ne aumenta il valore. Locke precisa tuttavia che se un individuo può acquisire la terra con il metodo sopraindicato può farlo soltanto per un appezzamento tale per cui vengono lasciati sufficienti appezzamenti per gli altri (*Lockean Proviso*), il che implica che l'acquisizione da parte di un individuo non deve portare ad un peggioramento della situazione di altri. Nozick sostiene che un individuo possa acquisire un appezzamento più grande a condizione che compensi gli altri per il danno arrecato. Esiste tuttavia un problema alla modifica di Nozick del *Lockean Proviso*. Se una persona acquisisce l'intera disponibilità di una risorsa come la terra, questi in molti casi non potrà ricompensare gli altri se non restituendo parte della risorsa acquisita. Quello che è importante osservare qui è che sia Locke che i libertari partendo da una teoria dei diritti fondamentali o naturali non riescono ad affrontare e risolvere i problemi della distribuzione iniziale senza appellarsi a qualche concetto di giustizia distributiva. Il che significa che non c'è una identità tra "il concetto di giustizia" e la nozione di diritto come vorrebbe l'approccio libertario.

Un altro problema con la teoria libertaria dell'acquisizione è che è praticamente impossibile stabilire se gli esistenti assetti proprietari siano legittimi, in quanto non esiste documentazione storica per stabilire se l'originario proprietario abbia utilizzato metodi Lockiani oppure sia ricorso all'uso della forza. Si sa che il territorio degli Stati Uniti è stato preso dalle popolazioni indigene con la violenza e quindi secondo l'approccio libertario in modo illegittimo. L'approccio libertario non può infatti riconoscere che l'acquisizione con metodi coercitivi sia sufficiente a dare pieni diritti di proprietà in quanto se si permettesse ciò non si potrebbe poi negare la legittimità dello Stato ad utilizzare lo strumento delle tasse per redistribuire dai ricchi ai poveri. Tutto ciò significa che la terra dovrebbe essere restituita ai discendenti dei proprietari originari oppure che questi dovrebbero essere ricompensati? Non c'è una risposta certa a questa domanda in quanto non si sa con quali metodi a loro volta le popolazione indigene si sono appropriati della terra.

Ipotizziamo per un attimo che l'acquisizione originaria sia avvenuta con metodi legittimi, la teoria libertaria sostiene che per il principio del diritto alla propria persona ciascuno ha la proprietà dei propri talenti che sono parte integrante della propria persona e quindi ha diritto a tutto ciò che viene acquisito come prodotto del proprio lavoro direttamente o indirettamente tramite scambi nella misura in cui questi avvengano in maniera «volontaria».

Nozick pensa che gli scambi "volontari" soddisfino, l'imperativo categorico kantiano secondo il quale «la gente dovrebbe essere sempre trattata come fine e non come mezzo», e che la loro autonomia (cioè il diritto a scegliere liberamente il corso della propria vita) debba sempre essere rispettato. Secondo Nozick l'imperativo categorico di Kant è basato sul fatto che le persone sono proprietarie di se stesse.

L'imperativo categorico di Kant verrebbe invece violato — sempre secondo Nozick — dalla teoria di Rawls che tratta i talenti delle persone come risorse naturali da essere utilizzate per il bene della società. Rawls sostiene infatti che nessuno si meriti di nascere dotato di grandi o pochi talenti e così le disuguaglian-

ze nella distribuzione dei “beni primari” che risultano da tali differenze debbano essere aggiustate in modo tale che portino benefici a tutti ed in particolare ai meno avvantaggiati. Secondo Nozick quindi Rawls userebbe i talenti delle persone come strumenti e quindi come “mezzi” violando la loro autonomia.

Dal canto suo Rawls come Nozick pensa che la gente dovrebbe essere libera di utilizzare i propri talenti come meglio crede, ma che non necessariamente abbia diritto a tutto ciò che essa produca o acquisisca attraverso transazioni «volontarie».

Ora il problema per la teoria libertaria è che il concetto di scambio “volontario” se è sufficiente per legittimare la validità di un contratto da un punto di vista formale o legale non lo è necessariamente da un punto di vista etico-morale, o per usare il linguaggio dei libertari non è detto che lo scambio volontario sia sempre *just-preserving*. Ciò implica che contrariamente da quanto asserito da Nozick alcuni scambi anche se “volontari” possono violare l'imperativo categorico kantiano. Il seguente esempio illustrerà meglio questo aspetto.

Immaginiamo una situazione in cui *A* acquisti un bene da *B* e che i due abbiano un livello di reddito simile (in termini più tecnici ipotizziamo che abbiano la stessa utilità marginale della moneta). Supponiamo che *A* sia disposto a pagare un prezzo massimo fino a 100, mentre *B* non sia disposto a vendere al di sotto di un prezzo di 50. Se dopo una breve contrattazione i due si accordassero per un prezzo di 75, un osservatore imparziale esterno non avrebbe molti dubbi ad affermare che il prezzo a cui si sono accordati sia «giusto.» Supponiamo adesso che *C* venga da un paese lontano ed abbia speso tutti i suoi risparmi per il viaggio. Egli è disposto a lavorare per *A* per un salario non inferiore a 50. *A* per il tipo di lavoro in questione sarebbe disposto a pagare fino a 100, ma conoscendo la situazione di *C* non offre più di 50. Dopo una estenuante contrattazione chiudono la contrattazione a 51. L'osservatore imparziale esterno in questo caso si trova in difficoltà ad affermare che il prezzo accordato sia «giusto» anche se lo scambio è ancora vantaggioso per ambedue le parti.

Questo semplice esempio mette in luce che quando le due controparti hanno differenti posizioni di potere, la persona più de-

bole anche se sceglie “volontariamente” (assenza di una minaccia fisica) di accettare certe condizioni lo fa in un contesto avverso e quindi l’atto non avviene in condizioni libere. Un contesto è libero quando ciascuna controparte tratta l’altra persona come uguale, e nessun contraente trae vantaggio dalla sua posizione di maggiore conoscenza o maggiore potere sociale e nessuna delle due controparti si trova nella condizione di non avere alternativa a concludere il contratto se non quella di morire di fame. Si noti che l’imperativo categorico kantiano cattura un concetto di autonomia e libertà di scelta più ampio della nozione di scambio “volontario” proposto da Nozick. In altre parole, una persona sceglie liberamente quando la propria scelta non è forzata da condizioni materiali eccessivamente avverse.

Nella prima fase dell’industrializzazione così come nelle società di *sharecropping* (mezzadria) lo scambio tra le parti sociali anche se “volontario” avveniva spesso in condizioni di forte differenziazione in termini di condizioni economiche di partenza e di potere sociale. Quando prevalgono queste condizioni allora la stessa accusa mossa da Nozick a Rawls, che il sistema di giustizia auspicato dalla *Theory* violerebbe l’imperativo categorico kantiano, la si può dirigere a quei sistemi sociali che sono in linea con i principi libertari, ma in cui certi individui si avvantaggiano sugli altri sfruttando la posizione sociale e di potere che ricoprono. Queste condizioni potrebbero prevalere nello schema presentato nella tavola 1 nella società di libertà naturale. In fondo la concezione di giustizia presentata nella *Theory* è quella di una società che mette in piedi meccanismi di correzione nella distribuzione dei beni perché in un sistema “naturale” si vengono a determinare alcuni scambi che a causa di differenze sociali e naturali tra gli individui non sono “equi”.

Quello che tuttavia è importante evidenziare qui è che la teoria libertaria partendo da alcuni diritti fondamentali, definiti naturali nella tradizione del XIX secolo, non costituisce contrariamente a quanto viene asserito dai suoi epigoni anche una concezione della giustizia. Una società basata unicamente sui principi indicati dai libertari non è sufficiente a garantire una ordinata cooperazione sociale tra gli individui e quindi una società ben fun-

zionante in quanto gli individui meno fortunati percepiscono che i loro interessi sono stati sacrificati a vantaggio di altri più fortunati. È necessario “qualcosa di più”, ovvero una concezione dell’etica e della giustizia che specifichi i termini in cui avviene la cooperazione sociale tra gli individui. Lo scopo di questa concezione è quella di prevenire conflitti e collisioni tra gli individui e di armonizzare le attitudini e le azioni per far sì che gli obiettivi che ciascuno vuole perseguire siano il più possibile compatibile con quello degli altri. La *Theory* è un tentativo di definire una concezione della giustizia che sia la base per una cooperazione sociale tra cittadini uguali e liberi.

7. - Il rapporto con l’utilitarismo

In questo paragrafo affronteremo il non facile rapporto di John Rawls con l’utilitarismo. Egli considera il punto di vista presentato nella *Theory* un «superamento della lunga tradizione dominante dell’utilitarismo». Come vedremo in realtà la teoria della giustizia presentata da Rawls può essere riconciliata con alcune interpretazioni moderne dell’utilitarismo. Questo rapporto non facile è di fatto un sintomo di una generale difficoltà che gli scienziati sociali hanno con questa dottrina che si affermò nel XIX secolo parallelamente ed in alternativa alla dottrina dei diritti naturali e che fece della democrazia, della libertà, della tolleranza e della proprietà privata la propria bandiera. Ciò non perché quelle istituzioni fossero in accordo con dei diritti giusti e naturali come affermavano i giusnaturalisti, ma più semplicemente perché portavano benefici a tutti gli uomini. Il rapporto più singolare è quello mostrato da quegli economisti che quando presentano la teoria generale del benessere (*New Welfare Economics*) rifiutano l’utilitarismo, ma quando devono dare dei consigli o dei giudizi sulle politiche dei governi non possono fare a meno di essere utilitaristi.

La *new Welfare economics* ha enfatizzato il fatto che è impossibile paragonare le utilità di differenti individui e di conseguenza che non ha senso costruire una funzione di utilità socia-

le. In assenza di un confronto interpersonale, quello che al massimo si può fare è utilizzare il principio di Pareto per fare un confronto tra la situazione *A* e *B*, e decretare la situazione *A* migliore se almeno un individuo nella situazione *A* sta meglio e nessuno sta peggio. Si tratta tuttavia di un principio sterile che lascia l'analista indeciso di fronte ad applicazioni pratiche in quanto difficilmente una politica per quanto benefica sia non comporta il peggioramento della situazione di qualcuno. Un programma di vaccinazione può salvare la vita di milioni di persone, ma spesso può provocare la morte di qualcuno che potrebbe aver evitato la malattia in ogni caso. La costruzione di una nuova strada può portare grandi benefici, ma sicuramente ci saranno alcuni individui che subiranno delle perdite a causa della ri-allocazione di alcune attività economiche. Così quando gli economisti si trovano a dare dei giudizi su una determinata politica e sono chiamati a fare analisi di tipo costi-benefici si tolgono il cappello dell'economista teorico e risolvono in qualche modo il problema del confronto dell'utilità interpersonale ed eventualmente prevedono delle compensazioni per coloro che subiscono dei danni. D'altra parte se fosse davvero impossibile inferire sull'utilità altrui, la gente, non continuerebbe a fare dei regali agli altri, né i giudici nei tribunali verrebbero chiamati ogni giorno a stabilire in termini monetari i risarcimenti dei danni subiti dalla gente.

Marshall che apparteneva con il suo discepolo Pigou alla vecchia scuola "materialistica" del benessere (*Material Welfare*) pensava che per decidere se mettere in atto una determinata politica fosse sufficiente chiedere a coloro che ne beneficiavano quanto fossero disposti a pagare perché la politica la si facesse e a quelli che ci perdevano quanto fossero disposti a pagare per non farla. Se la somma dei primi era superiore a quella dei secondi, allora si doveva prendere in seria considerazione l'implementazione della politica. Marshall naturalmente sapeva che una data somma di denaro non era la stessa cosa per un povero o per un ricco, ma pensava che questo metodo era comunque in molti casi una buona approssimazione per misurare costi e benefici per la società.

Una critica che viene comunemente mossa all'utilitarismo è

che se viene accettata la sua logica ci potremmo trovare nella spiacevole situazione di suggerire politiche che sono intuitivamente oltraggiose ed immorali. Un macabro esempio che viene spesso ricordato è che l'utilitarismo potrebbe raccomandare di far mangiare i cristiani ai leoni nei circhi se per caso le utilità degli spettatori (più quella dei leoni) fossero superiori alle disutilità dei cristiani sacrificati. Oppure potrebbe raccomandare di praticare il furto quanto il bene rubato da maggiore utilità al ladro che al derubato.

Queste critiche rasentano di fatto il ridicolo, esse non vedono che l'utilitarismo è chiamato a dare un giudizio non sul singolo atto a sé stante, ma sugli effetti e le conseguenze che la ripetizione di una singola azione ha sul benessere della società. Così gli utilitaristi sono strenui difensori del diritto di proprietà non perché lo ritengono giusto di per sé, ma perché se si lasciasse l'aggressione alla proprietà privata impunita, il crimine diventerebbe un'attività più attraente. Ciò comporterebbe che persone e risorse verrebbero sviate da attività produttive verso un'attività, il furto, che è meramente redistributiva abbassando così il prodotto sociale e quindi il benessere della società.

L'illustre economista americano Leland Yeager [12], ha nel suo recente libro *Ethics as Social Science: The Moral Philosophy of Social Cooperation* sostenuto una coraggiosa difesa dell'utilitarismo ed in particolare quello che egli definisce "l'utilitarismo indiretto" che enfatizza il ruolo delle regole e delle istituzioni per promuovere il benessere della società. Yeager difende una tradizione utilitaristica che parte da Hume e John Stuart Mill e passa per Mises, Hayek e Hazlitt. Questa tradizione rifiuta l'idea che secondo alcuni critici l'utilitarismo sarebbe foriero di una visione collettivista che presuppone l'esistenza di una autorità centrale, irrispettosa delle singole individualità, che massimizza l'utilità sociale. «L'utilitarista — scrive Yeager — riconosce che la distribuzione del reddito, della ricchezza e specialmente del potere, così come le caratteristiche dell'organizzazione sociale condizionando quelle distribuzioni, influiscono sul fatto che la società dia agli individui buone o cattive opportunità per realizzare se stessi ed avere una buona vita. L'utilitarista vedendo nella cooperazione sociale qua-

si un fine ultimo non si apre a *quel tipo* di critiche [...] (Yeager [12], p.113)».

Nella visione di Yeager l'utilitarista confronta e valuta insieme alternativi di istituzioni, leggi, tradizioni, modelli e massime di comportamento ed approva o disapprova a seconda se questi danno alla gente buone opportunità per realizzare se stessi. Una società ben funzionante è indispensabile per individui che vogliono perseguire i loro fini ed i loro progetti limitando al minimo i conflitti con gli altri (Hazlitt [2]). Ciò comporta rispetto per la giustizia, la proprietà privata ed i diritti umani (Mill [3]). La cooperazione sociale si sviluppa là dove esistono istituzioni e regole che danno la possibilità ai soggetti di poter prevedere i comportamenti altrui e migliorare il coordinamento delle attività dei singoli. L'enfasi è posta sulla cooperazione volontaria e quindi secondo questa visione si dovrebbero limitare per quanto possibile istituzioni di tipo dirigitico e coercitivo che possono imporre ingiusti sacrifici sugli individui per un supposto bene superiore. La cooperazione è comunque un criterio "quasi finale" o se vogliamo un *target* intermedio per promuovere la "felicità" e combattere la "miseria" che rimane il fine ultimo dell'utilitarismo.

Non è difficile vedere che questa concezione dell'utilitarismo ha molti punti in comune con l'approccio di Rawls nonostante la sua dichiarata volontà di distanziarsi da esso. D'altra parte i suoi stessi critici lo accusano delle stesse presunte colpe degli utilitaristi. «Rawls costruisce indici dei beni primari per individui rappresentativi delle classi sociali aggregando le utilità». (Nozick [5]). «Rawls tratta le persone come strumenti sociali. Negando alle persone i pieni diritti ai loro *asset* come i talenti, di fatto è portato a collettivizzare quegli *asset* (Gauthier [0])». Inoltre, per i libertari il suo secondo principio di giustizia (le disuguaglianze economiche sono giustificate solo se sono a vantaggio di tutti) sarebbe irrimediabilmente in conflitto con il primo principio che stabilisce la priorità delle libertà (la mitigazione delle disuguaglianze non può violare le libertà degli individui).

Poiché la sfera di libertà di ogni individuo è definita dai suoi diritti di proprietà, l'affermazione del principio di differenza con le conseguenti politiche redistributive viene visto come una ille-

gittima interferenza in quella sfera e quindi sarebbe colpevole come gli utilitaristi di posporre i diritti degli individui alla realizzazione di un presunto bene per la società anche se definito secondo una logica del “massimo bene per i meno avvantaggiati” invece della “massima somma o media del bene dei singoli” come vuole l'utilitarismo classico.

Si deve tuttavia ricordare che Rawls difende la priorità della libertà sul secondo principio di giustizia solo per quelle società che hanno raggiunto un certo livello di prosperità economica. Migliorando le condizioni economiche, il valore marginale di ulteriori vantaggi economici e sociali diminuisce rispetto al valore della libertà. Una volta assicurato un certo benessere la gente non vuole più rinunciare alla libertà di decidere il corso della propria vita (occupazione, religione, politica, o credi morali). Nella posizione originaria le persone riconoscono questo aspetto e così postulano la priorità della libertà come sviluppo finale di qualsiasi giusta società economicamente avanzata.

Rawls inoltre si chiede quale concezione della giustizia sarebbe appropriata per una società “ben-ordinata”, cioè una società idealizzata i cui principi di giustizia sono pubblici e comunemente accettati. Rawls pensa che la concezione di “giustizia come equità” presentata nella *Theory* non solo sia appropriata per una società “ben-ordinata”, ma anche che garantisca alla società stabilità. In una società “ben-ordinata” che ha accettato la concezione di “giustizia come equità” i principi che «regolano la distribuzione dei diritti fondamentali e le libertà verrebbero affermati pubblicamente. Ed essendo questa distribuzione equa, tutti si sentirebbero simili e sicuri quando si incontrano per condurre gli affari comuni della società». (Rawls [7] p. 544).

È il caso di osservare incidentalmente che per Rawls l'affermazione del principio di differenza con le sue implicazioni redistributive non rappresenta una violazione dei diritti come asseriscono i libertari, ma al contrario pone le basi perché gli uomini si possano confrontare su condizioni paritetiche. Rawls, inoltre, pensa che una società che ha fatto propria la concezione di “giustizia come equità” è più stabile di altre che hanno aderito a concezioni diverse in quanto essa tenderebbe a promuovere l'inclina-

zione naturale della gente verso la reciprocità. Egli ritiene che quando le istituzioni e le strutture sociali sono giuste la gente sviluppi un senso di fiducia (*trust* e *goodwill*) negli altri contando sul fatto che essi onoreranno le loro obbligazioni sociali come definito dalla concezione pubblica della giustizia. In più, siccome i principi di giustizia sono pubblicamente riconosciuti e sottoscritti da tutti, nessuno avrà desiderio di guadagnare a spese di un altro. Questo indurrà “stabilità” in quanto la gente agirà per promuovere e proteggere le proprie istituzioni sociali.

Al contrario, Rawls, ritiene che l'utilitarismo, non può stimolare sentimenti di amicizia e reciprocità tra i più fortunati e i meno fortunati, poiché questi ultimi sanno che i loro interessi sono stati sacrificati per il bene più ampio della società e quindi finiranno per nutrire un senso di risentimento verso i più fortunati. I sentimenti di lealtà alla concezione pubblica di giustizia saranno in questo caso limitati solo a quei settori della società che beneficiano da essa.

L'attacco che Rawls muove all'utilitarismo però non appare del tutto giustificato alla luce anche delle più recenti interpretazioni che vengono fornite di questa filosofia sociale. L'enfasi posta dall'"utilitarismo indiretto" sul concetto di «cooperazione sociale volontaria — scrive Yeager [12] — mette in guardia dall'imporre sacrifici ingiusti su alcuni individui per un supposto maggior bene per un numero più grande.» La finalità della cooperazione sociale è quella di armonizzare azioni ed attitudini di individui che perseguono finalità diverse. È importante qui enfatizzare che la cooperazione sociale in una società ben-funzionante non richiede un accordo dettagliato sui valori. Nelle parole di Mill [3]: «la felicità è un fine troppo complesso ed indefinito per essere individuato eccetto per mezzo di fini secondari, sui quali si possono trovare accordi tra persone che divergono nei loro *standard* finali». (Mill [3]). La gente può trovare un accordo sul tipo di istituzioni e su alcuni principi etici che regolano la vita sociale pur tuttavia avendo differenti stili di vita e divergendo sui fini ultimi dell'esistenza.

Detto ciò la concezione della “giustizia come equità” proposta da Rawls appare dal punto di vista dell'utilitarismo eccessiva-

mente ugualitaria, ma soprattutto alcune delle proposte pratiche avanzate nella *Theory* lasciano molti scienziati sociali perplessi. Ad esempio, la *negative income tax* prevede che le autorità fiscali paghino ogni anno un certo ammontare alle famiglie povere per raggiungere un certo reddito di base finanziandosi con una tassa sulle famiglie che guadagnano di più di quel reddito di base. Il problema con questo schema è che i costi vengono stimati con l'ipotesi che ciascuno continuerà a lavorare nella stessa misura di prima. In realtà si tratta di uno schema instabile in quanto sempre più persone finiranno nella fasce degli assistiti e sempre più aumenterà la pressione fiscale su quelli che lavorano innescando così un circolo vizioso. Per Yeager questo tipo di analisi rientra nei compiti della scienza sociale che nella sua visione utilitaristica è anche scienza morale: essa deve investigare quali politiche promuovono e quali invece mettono in pericolo il buon funzionamento ed il benessere della società. Sarà poi compito della competizione politica convincere i cittadini di adottare un insieme di politiche invece di un altro.

8. - Verso una giusta e pacifica società dei popoli

È interessante a questo punto vedere come la ricerca di Rawls dopo la *Theory* prenda una nuova direzione partendo dalla constatazione che la cultura politica in una società democratica è caratterizzata da una diversità di opposte visioni ed irconciliabili dottrine religiose, filosofiche e morali. Nella *Theory* Rawls ha offerto una concezione della giustizia, "giustizia come equità", che egli considera la più appropriata per costituire la base morale di una società democratica; "giustizia come equità" viene presentata come una "dottrina comprensiva" da essere, presumibilmente, sottoscritta da tutti i membri della società. Ma è evidente che la visione *liberal* presentata da Rawls nella *Theory* appartiene ad una specifica tradizione culturale che difficilmente può essere rappresentativa della complessità culturale delle moderne democrazie. Nel lavoro successivo, *Political Liberalism* [da ora in avanti PL], Rawls [8], abbandona quel punto di vista e si chiede come

sia possibile che possa esistere una società giusta e stabile nella quale i cittadini sono divisi nella loro appartenenza a «dottrine comprensive» tra loro molto diverse e spesso in conflitto. Così uno dei principali scopi di PL è quello di mostrare che l'idea di una società democratica ben ordinata presentata nella *Theory* possa essere riformulata partendo dall'esistenza di una pluralità di valori.

Oltre alle “dottrine comprensive” tra loro in conflitto esistono anche delle concezioni politiche della giustizia che competono l'una con l'altra, di cui una è quella presentata nella *Theory*. Rawls ritiene che esista una famiglia di concezioni politiche della giustizia che siano compatibili con una società stabile e ben-ordinata. Questa famiglia è costituita da quelle concezioni che soddisfano queste condizioni: 1) vengono specificati diritti, libertà ed opportunità tipici dei regimi democratici; 2) viene data priorità a queste libertà, e 3) vengono introdotte misure per assicurare ai cittadini la possibilità di poter usare le loro libertà ed opportunità. Tutte le “dottrine comprensive” cosiddette “ragionevoli” devono sottoscrivere una concezione della giustizia appartenenti a questa famiglia ed i cittadini che aderiscono a queste “dottrine” devono rappresentare una maggioranza duratura rispetto a quelli che aderiscono a dottrine che hanno una concezione della giustizia che non soddisfa le condizioni sopra indicate.

Come si può vedere le condizioni generali poste da Rawls per definire la famiglia delle concezioni della giustizia compatibili con una società stabile e ben-ordinata ammettano concezioni politiche che rifiutano il principio di differenza e perciò sono meno ugualitarie della concezione di “giustizia come equità” presentata nella *Theory*. Tuttavia, le concezioni di giustizia che appartengono a quella famiglia sono tutt'altro che neutrali dal punto di vista dei valori in quanto mantengono un forte carattere liberale e democratico. Com'è possibile allora si chiede Rawls che anche “dottrine comprensive” di tipo religioso che si basano sull'autorità di un Dio, di una Chiesa o della *Bibbia* e i cui *leader* morali non sono perciò né Kant né Mill possano aderire a quelle concezioni di giustizia? Rawls ritiene che dalle violente guerre di religione sviluppate in Europa e dal conseguente isolamento del potere po-

litico da quello religioso si sia affermata una idea di “ragione pubblica”.

Essa definirebbe le regole ed i comportamenti all'interno dello spazio in cui viene esercitato l'uso collettivo del potere politico. I cittadini deputati ad agire in questo spazio — politici, legislatori, esecutivi — sarebbero portati a seguire un criterio di reciprocità basato sulla seguente massima: «l'esercizio del potere politico è appropriato solo quando noi crediamo sinceramente che le ragioni offerte per la propria azione politica possano essere accettate da altri cittadini come giustificazione di quelle azioni».

Ciò fa sì che all'interno di questo spazio si possano risolvere questioni controverse come ad esempio l'aborto, l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche o il matrimonio tra omosessuali che non troverebbero soluzioni se fossero discusse fuori dalla sfera politica direttamente tra gli appartenenti a differenti “dottrine comprensive”. Le risoluzioni deliberate in questo spazio anche se non gradite e contrarie ai credi e alle religioni dei partecipanti non vengono però percepite come un attacco diretto ai loro credi o alla stessa religione. Non ci sarebbe quindi una guerra tra religione e democrazia. In questo senso il “liberalismo politico” presentato da Rawls è in forte contrasto con l'Illuminismo liberale che storicamente attaccò l'ortodossia cristiana.

Nel suo ultimo libro pubblicato, *The Law of People* [da ora in avanti *TLP*], (Rawls [9]) utilizza un approccio simile a quello di *PL* applicandolo questa volta alle relazioni internazionali. Si noti che Rawls usa il termine «legge dei popoli» invece di «legge degli Stati». Il motivo è che Rawls rifiuta l'idea di uno Stato che abbia, anche in minima parte, una sua autonomia o una agenda nascosta che persegua dei fini legati alle proprie ambizioni burocratiche. Quello che egli ha in mente è un governo che è sotto il controllo del popolo e protegge i suoi fondamentali interessi come definiti da una costituzione sia essa scritta che non e che nella sua azione sia responsabile (*accountable*) e trasparente. Ed inoltre, che non sia diretto dagli interessi dei poteri forti. A questo proposito va ricordato che Rawls è stato un convinto sostenitore del finanziamento pubblico dei partiti ritenendo che senza ciò sia improbabile una sana politica pubblica. «Quando i politici dipen-

dono dai loro elettori per i fondi delle campagne elettorali [...] c'è da meravigliarsi se la legislazione sia, in effetti, scritta da "lobbisti", ed il Congresso diventi una camera di commercio dove le leggi vengono acquistate e vendute?» (Rawls [9], p. 24).

L'idea della posizione originaria viene di nuovo utilizzata per definire i principi della *legge dei popoli* che le società democratiche costituzionali dovrebbero sottoscrivere. Anche qui i soggetti sono posti dietro il velo di ignoranza: non conoscono né la misura del territorio o della popolazione, né la forza del popolo al quale apparterranno. In quanto facenti parte di società liberali si ipotizza che siano razionali e dotati di un senso di giustizia. Rawls ritiene che si possa stabilire un accordo su un insieme di principi le cui caratteristiche principali siano che ai popoli vengano riconosciuti indipendenza, libertà, diritto all'autodifesa e che essi si impegnino a rispettare i trattati, ad onorare i diritti umani, ad osservare certe restrizioni nella condotta della guerra ed, infine, ad assistere altri popoli che a causa di condizioni sfavorevoli non possono avere un regime sociale decente. Oltre ad aderire a questi principi ci si attende che questi popoli partecipino ad organizzazioni internazionali per promuovere il libero scambio e per evitare la costituzione di cartelli internazionali.

È importante osservare che la *legge dei popoli* non è altro che un'estensione del liberalismo politico alla «società dei popoli». Quello che però è interessante è che Rawls ritenga che questi principi possano anche essere sottoscritti da società non liberali che egli definisce «società gerarchiche decenti». Una società di questo tipo viene chiamata da Rawls usando un neologismo «Kazakistan». Si tratta di una immaginaria società di religione musulmana che onora i diritti umani e che anche se è deficitaria di una struttura democratica ha al suo interno una forma di consultazione gerarchica dove prima di prendere decisioni politiche importanti vengono sentiti i punti di vista dei vari interessi della società.

Il vero spartiacque che delimita le società «decenti» da quelle «non decenti» è il rispetto dei diritti umani. Per Rawls un sistema sociale che viola i diritti umani non può avere uno schema decente di cooperazione politica e sociale e quindi neanche

una qualche concezione politica della giustizia. Si viene così a determinare una precisa demarcazione tra società democratiche costituzionali e “società gerarchiche decenti” da un lato e società che non rispettano i diritti umani, cioè “società fuorilegge” dall’altro.

A questo punto si può esporre quella che è la dottrina della “giusta guerra” di Rawls. I popoli liberali ed illiberali che aderiscono ai principi della *legge dei popoli* non si faranno la guerra tra di loro e avranno diritto al ricorso della guerra solo per autodifesa. Una società liberale non può infatti giustificare che i suoi cittadini combattano per guadagnare ricchezze, risorse o per motivi imperialistici. E nel caso queste società siano coinvolte in una guerra l’uso di certe forme di violenza per esse non sono ammissibili. Secondo questa teoria quindi la guerra non può che avvenire tra paesi appartenenti alla “società dei popoli” e quelli appartenenti alle “società fuorilegge” quando queste ultime hanno mire espansionistiche. Secondo Rawls i paesi della società dei popoli devono distinguere tra i *leaders* ed i civili di quelle società in quanto sono i primi diretti responsabili della guerra e dello stato di ingiustizia che regna nel paese. Ciò implica che certe azioni di guerra come il bombardamento atomico di Hiroshima e Nagasaki in cui furono attaccati primariamente i civili non sono ammissibili. Rawls pensa che alcune eccezioni a questo principio siano possibili come i bombardamenti ordinati da Churchill sulle città della Germania. In quel caso la capitolazione del fronte alleato avrebbe significato la vera fine di tutte le democrazie. Diverso è il caso della guerra con il Giappone che, anche se nelle coscienze di tutti è stato metabolizzato come il sacrificio finale necessario per terminare la guerra, secondo Rawls poteva essere evitato potendosi utilizzare altri mezzi.

Rawls è convinto che la speranza per l’umanità futura risieda alla fine nel diffondersi delle società liberal democratiche, che facendo fede alla profezia di Kant, non si sono fatte guerra ancora l’una con l’altra. I grandi mali della storia — guerre ingiuste, persecuzioni religiose e schiavitù — trovano la loro origine secondo Rawls nell’ingiustizia politica. Una volta eliminata per mezzo di politiche sociali giuste, questi grandi mali dovrebbero

scompare. «Io chiamo un mondo in cui questi mali siano stati eliminati ed in cui istituzioni giuste (o almeno decenti) siano state create sia dai popoli liberali che da quelli “decenti” che rispettano la *legge dei popoli* un’utopia realistica». (Rawls [7], p. 126).

9. - Conclusioni

Vogliamo concludere queste note ricordando che Rawls fu un uomo modesto e di temperamento mite. Dedicò tutta la vita alle riflessioni, l’insegnamento e alla scrittura. I suoi eroi furono Kant che non smise mai di leggere e Abraham Lincoln per il quale aveva una vera venerazione. Lincoln era l’ideale di uomo di Stato specialmente per la battaglia che aveva sostenuto contro la schiavitù che per Rawls rappresentava il prototipo dell’ingiustizia. Rawls pensava che il vero uomo di stato dovesse mettere da parte gli interessi personali quando doveva giudicare e decidere sugli interessi fondamentali della società. «Il politico guarda alle prossime elezioni, l’uomo di Stato alla prossima generazione» (Rawls [9], p. 97).

Non fu politicamente impegnato, con l’eccezione della sua partecipazione alla protesta contro la bomba di Hiroshima nel 1945. Le sue opere sono lette oltre che dai filosofi politici, dagli economisti, dagli studiosi di diritto, dai sociologi ed anche dai politici professionisti che cercano ispirazione nelle sue riflessioni. In vita mantenne continui contatti con economisti del calibro di Sen, Harsanyi ed Arrow, tutti premi Nobel. Dopo la pubblicazione di *PL* intrattenne un interessante dibattito con la pubblicazione di una serie di articoli con il filosofo della scuola di Francoforte Jürgen Habermas.

Nelle sue opere Rawls ha costruito dei mondi «possibili», alcuni vicini alla realtà altri più lontani, indicando i principi che dovrebbero regolarli. Nella *Theory* e nel più recente lavoro *PL* ha indicato una concezione della giustizia per un regime liberale e democratico. Nel *TLP* ha indicato le regole per costituire una giusta società dei popoli. In più di una occasione si è chiesto fino a che punto la gente fosse preparata ad accettare quelle conclusio-

ni e soprattutto perché avrebbe dovuto farlo, facendo così emergere l'impotenza del filosofo di trasformare la filosofia in prassi. E quasi fosse un appello di ultima istanza ha scritto: «Le guerre di questo secolo con la loro violenza estrema e crescente distruttività, culminata nel male maniacale dell'olocausto, pongono in maniera acuta la domanda se le relazioni politiche debbano essere governate solo dal potere e dalla coercizione. Se una società giusta che subordina il potere ai suoi fini non è possibile e la gente è fundamentalmente immorale, se non incurabilmente cinica ed egocentrica, uno si può domandare insieme a Kant se valga la pena per gli essere umani di vivere sulla terra?» (Rawls [8], p. LXII).

BIBLIOGRAFIA

- [0] v. GAUTHIER D., *Morals by Agreements*, Oxford, Clarendon Press, 1986.
- [1] HARSANYI J.C., *Rational Behavior and Bargaining Equilibrium in Games and Social Institutions*, New York, Cambridge University Press., 1977
- [2] HAZLITT H., *The Foundations of Morality*, 1^a ed. 1964, New York, The Foundation for Economic Education, Inc., 1998.
- [3] MILL J.S., *Utilitarianism*, 1^a ed. 1861, Oxford, Oxford University Press, 1988.
- [4] NAGEL T., «2000 Justice, Justice, Shalt Thou Pursue», *The New Republic on Line*, 13 gen. 2000.
- [5] NOZICK R., *Anarchy, State and Utopia*, New York, Basic Book, 1974.
- [6] RAND A., «An Untitled Letter», *Philosophy: Who Needs It*, 1^a ed., 1973, New York, Signet, 1984.
- [7] RAWLS J., *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- [8] — — —, *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press, 1996.
- [9] — — —, *The Law of People*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- [10] ROTHBARD M.N., *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto*, San Francisco, Fox & Wilkes, 1996.
- [11] STERBA J.P., *The Demand of Justice*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1980.
- [12] YEAGER L.B., *Ethics as Social Sciences: The Moral Philosophy of Social Cooperation*, Cheltenham, Edward Elgar Publishing Limited, 2001.