

Contro il liberalismo debole

RAYMOND BOUDON

L'ultimo libro di John Rawls, *Political Liberalism* (1993), esce circa vent'anni dopo *Una teoria della giustizia* (1971), l'opera che ha dato il successo al filosofo americano, e di cui questo secondo lavoro pare a tratti essere una sorta di gigantesca appendice. La concezione del liberalismo politico qui esposta, infatti, viene strettamente articolata sulla base della teoria della giustizia rawlsiana, estesamente riproposta peraltro nei suoi aspetti generali, e modificata solo su punti in sostanza minori. Di fatto, questo nuovo libro nasce da una serie di conferenze in cui Rawls ha instancabilmente esposto la sua teoria, e l'occasione viene utilizzata per rispondere alle innumerevoli critiche rivolte al primo lavoro: tanto che *Political Liberalism* è diviso in *lectures* e non in capitoli. La filiazione diretta da *Una teoria della giustizia* impone al recensore di ripartire dal primo libro per presentare il secondo.

Una teoria della giustizia ha avuto grande successo, dapprima nei paesi anglosassoni, poi, dopo un lungo periodo di latenza, in Francia, dove nel corso degli anni ottanta furono organizzati su questo libro numero-

si convegni¹. Perché questo successo? Le ragioni sono diverse, e il passare degli anni le ha rese più chiare. In primo luogo, per la prima volta dopo molto tempo un filosofo ardiva sviluppare una teoria originale della giustizia sociale. In secondo luogo, la teoria stessa si presentava come rigorosa: *Una teoria della giustizia* prendeva le mosse, come di dovere, da un'attenta discussione delle teorie precedenti, quali il kantismo o l'utilitarismo. Ancora, nel libro veniva utilizzato un tipo di analisi mutuato dal linguaggio dell'economia: vi comparivano, per esempio, le curve di indifferenza, concetto questo familiare agli economisti. Rawls così dimostrava di padroneggiare, pur essendo filosofo, gli strumenti analitici utilizzati da quella che passa per essere la più sofisticata fra le scienze umane. Tali strumenti, inoltre, venivano applicati in un ambito nuovo. E in ultimo, beninteso, il successo del libro si dovette anche all'importanza dell'argomento.

¹ Vedi per esempio Audard-Boudon-Dupuy-Dworkin e altri (1988), frutto di due convegni tenutisi nel 1985 a Royaumont e nel 1987 a Parigi.

Il testo è una rielaborazione della comunicazione inedita presentata al convegno su «La démocratie, "horizon indépassable de notre temps"», Parigi, Università Sorbona, 2-4 dicembre 1993, e di *Libéralisme et pluralisme selon John Rawls*, in «Analyses de la Société d'Études et de Documentation Économiques, Industrielles et Sociales», settembre 1993, n. 95, pp. 1-7, ripreso in «Commentaire», inverno 1993-94, n. 64, pp. 872-878.

Anche se, come è il mio caso, ci si sente in disaccordo con Rawls, lo studio dei suoi due libri consente di precisare le condizioni in presenza delle quali può essere sviluppata una teoria accettabile dei sentimenti di giustizia e di legittimità. È questa infatti l'ambizione di Rawls, nel suo primo come nel suo secondo lavoro. Insomma, benché – come tenterò di dimostrare qui – la sua teoria della giustizia sia contestabile, leggerla e analizzarla rappresenta un esercizio utilissimo.

La metodologia della teoria della giustizia rawlsiana

La fascinazione esercitata da questo libro si spiega forse soprattutto con il suo aspetto più solido, ossia con la sua metodologia. Obiettivo di *Una teoria della giustizia*, un libro dal titolo un po' ingannatore, era quello di rendere conto dei sentimenti di legittimità o illegittimità suscitati dalle istituzioni e decisioni politiche. È questo un capitolo assai delicato della metodologia delle scienze umane. Come spiegare tali sentimenti? Certo non col metodo dell'osservazione diretta o del sondaggio. Queste tecniche ben note possono infatti fornire informazioni preziose nella sfera del descrittivo, permettendo di rispondere a domande del tipo: «Una certa istituzione o una certa politica vengono percepite come legittime? E da quante persone?». Questi metodi, insomma, possono mettere in luce l'eventuale esistenza di sentimenti di legittimità o illegittimità, la loro intensità o la loro diffusione; assai più difficilmente le loro ragioni d'essere. Tali ragioni, di fatto, devono essere «ricostruite» più che poter essere osservate. In che modo? Ipotizzando un osservatore disinteressato, precisando nella forma più esplicita possibile le informazioni e la psicologia di cui lo si presume dotato, ponendo questo personaggio fittizio in situazioni analoghe a

quelle che si incontrano nella realtà, e determinando per via deduttiva ciò che costui penserebbe di una istituzione o di una decisione data.

Il metodo è, in verità, assai antico, essendo quello impiegato da Rousseau nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. «Scartiamo i fatti», aveva detto il filosofo ginevrino, intendendo con questo il proposito di costruire ciò che noi chiamiamo un modello teorico, dimostrando poi con un insieme di meccanismi deduttivi che «uomini selvaggi» hanno interesse a scambiare la loro «libertà naturale» con la «libertà civile»: l'autorità politica è legittima, anche nei suoi aspetti coercitivi, quando si può dimostrare che è interesse di tutti accettarla.

Supponiamo, dice Rousseau, che due individui, nessuno dei quali abbia i mezzi morali o legali per costringere l'altro a mantenere le proprie promesse, decidano di cooperare: non riusciranno a farlo, perché secondo ogni probabilità entrambi vorranno evitare il rischio che correrebbero nel caso in cui l'altro non cooperasse; *ergo*, è necessario, in certe situazioni almeno, che gli uomini vengano costretti alla cooperazione, anche laddove questa sia con tutta evidenza nel loro interesse. E vale anche il reciproco: la sensazione di legittimità ispirata da vincoli morali e legali di ogni sorta si spiega perché accettarli è nell'interesse di tutti; se dei cittadini presunti lungimiranti fossero consultati, li accetterebbero all'unanimità.

Rousseau, qui, ricorre a un esperimento mentale di tipo ben determinato, qualificabile come «metodo contrattualista», e che consiste nel chiedersi, per spiegare le reazioni morali suscitate da un certo stato di cose, che cosa ne penserebbero individui posti in una situazione idealizzata. Se si può dimostrare che lo accetterebbero o lo rifiuterebbero si spiega perché, nel mondo reale, esso sia oggetto di sentimenti di legittimità o di

illegittimità. Il metodo è impiegato assai spesso nelle scienze sociali moderne, benché di rado lo si identifichi come tale.

Popkin (1979), per esempio, ha dimostrato che la regola dell'unanimità è utilizzata spesso nelle società di villaggio perché i membri di queste società hanno ogni interesse ad accettarla: se fossero consultati, accetterebbero di lasciarsi vincolare da qualunque decisione presa all'unanimità. Reciprocamente, il sentimento di legittimità che la regola suddetta dà ai membri delle società di villaggio si spiega per il fatto che dei costituenti fittizi o degli osservatori imparziali supposti illuminati l'adotterebbero a preferenza di qualunque altra.

Lo stesso metodo è stato utilizzato negli anni cinquanta da Buchanan e Tullock (1962), in quello che è ormai un classico della scienza politica, per spiegare perché un certo numero di istituzioni ben note, proprie delle società democratiche, suscitino *sentimenti* di normalità e legittimità.

In sociologia, il metodo è utilizzato anche dai «funzionalisti», che pure non fanno in alcun modo riferimento alla tradizione contrattualista. Così, Davis e Moore² spiegano che le disegualianze vengono percepite come accettabili nelle situazioni in cui si può dimostrare che si risolvono a vantaggio di tutti: un tema che Rawls avrebbe ripreso vent'anni dopo, correggendo i funzionalisti, poiché, secondo lui, le disegualianze devono andare a vantaggio non di tutti, ma dei più sfavoriti. Rawls, in altre parole, riscopre e usa brillantemente in *Una teoria della giustizia* un metodo che teorici della politica e sociologi avevano costantemente impiegato³.

² Davis e Moore (1945); Cherkaoui (1992).

³ Che il contratto implichi basi precontrattuali è un'evidenza sulla quale tutti coloro che utilizzano il metodo contrattualista sarebbero disposti a convenire, poiché il problema da essi posto è quello di spiegare i

Munito di tale metodologia, Rawls la caratterizza con un vocabolario inedito. Il cittadino futuro viene descritto come posto sotto un «velo di ignoranza»: non sa quale «posizione sociale» sarà sua nella società di cui deve valutare la «struttura fondamentale»; non conosce i suoi talenti, né la parte che avrà il caso nella sua carriera; non conosce i suoi propri gusti. In queste condizioni, quali sono i principi che vorrebbe ispirassero permanentemente la politica della società in cui gli viene proposto di inserirsi? Quali «beni primari» richiedereà? Secondo quali criteri vorrà che ne venga effettuata la distribuzione?

La teoria della giustizia come equità

La risposta che Rawls ricava da questo impianto contrattualista è nota: il contraente vorrebbe in primo luogo che gli siano garantite le libertà fondamentali; vorrebbe poi, non sapendo quale sarà la sua posizione, che il livello minimo di reddito che può sperare di ottenere sia quanto più elevato possibile. Adotta cioè, nel linguaggio della teoria dei giochi, la strategia detta del *maximin* (per: *maximum minimorum*). Consente a che l'elevazione del livello minimo si realizzi via l'aumento delle disegualianze; poco gli importa che il ricco diventi ricchissimo, se è di-

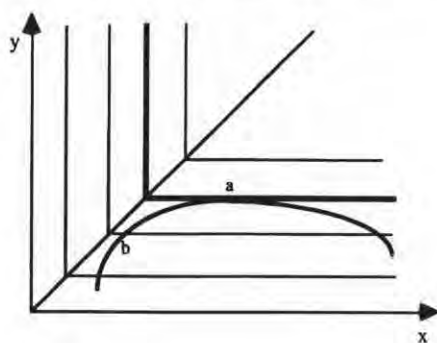
sentimenti di legittimità e illegittimità quali appaiono nelle società reali. L'alternativa al metodo contrattualista consiste nel fare dei sentimenti di legittimità il riflesso di credenze collettive imposte all'individuo dalla società. Questa soluzione ha l'inconveniente di non rendere conto del sentimento di convinzione che accompagna qualsivoglia credenza morale, nonché di spiegare con assai maggior difficoltà i giudizi del tipo «X è male, è illegittimo». I giudizi negativi, infatti, implicano un punto di riferimento esterno alla realtà sociale quale essa è. Non si vede come un culturalista coerente con se stesso possa sfuggire alla conclusione che, se il nazismo fosse giunto a dominare il pianeta, i suoi valori sarebbero stati valori positivi.

mostrabile che ciò consente al povero di diventare meno povero: tale è il messaggio delle curve di indifferenza sopra ricordate.

Queste curve rappresentano le risorse di due persone collocate agli estremi inferiore e superiore della scala (figura 1). Sono a cavallo sulla bisettrice dell'angolo formato dagli assi di un diagramma cartesiano, scendono parallele all'asse delle y , si spezzano ad angolo retto all'incrocio con la bisettrice e continuano il proprio corso parallele all'asse delle x : traducono geometricamente l'idea che i contraenti si preoccupano di un punto solo, del fatto cioè che le risorse del più sfavorito siano quanto più elevate possibile. Tra le risorse del più povero e quelle del più ricco può invece intercorrere qualunque distanza: l'individuo in posizione originaria è indifferente al reddito del più favorito, purché sia certo che, se i redditi del suo ricco vicino fossero inferiori, tali sarebbero anche i suoi propri. Il punto *a* della figura 1 corrisponde a un livello di ineguaglianza tale per cui il reddito di y (il meno favorito) è massimo. La lettura del grafico mette in luce chiaramente che una minore ineguaglianza corrisponderebbe in ipotesi a una situazione meno buona per y . La curva di indifferenza corrispondente alla situazione più giusta secondo la teoria di Rawls è tracciata in neretto. La linea curva indica le variazioni ipotetiche della somma di beni disponibili in funzione dell'ineguaglianza della ripartizione dei beni tra x (il rappresentante della categoria più favorita) e y (il rappresentante della categoria più sfavorita). Il punto *a* corrisponde all'equilibrio rawlsiano: è quello che rende legittime le ineguaglianze. Si osservi che il punto *b* corrisponde a una minore ineguaglianza: ma è dominato da *a*, che massimizza il livello minimo.

Infine, i contraenti vogliono che l'eguaglianza delle opportunità sia la massima possibile. Tali sono gli articoli della teoria

Figura 1 • Le curve di indifferenza di Rawls



della giustizia di Rawls, e mi è parso utile riprenderli al fine di sottolineare una quasi evidenza: quella cioè che il cuore della teoria della giustizia rawlsiana sia costituito proprio dal «principio di differenza» e dalle sue curve di indifferenza. Se la teoria venisse amputata di questo punto, apparirebbe assai più convenzionale: in ogni caso, non avrebbe allora attirato tanta attenzione.

La teoria rawlsiana del liberalismo politico

Come ho detto, gli sviluppi di *Political Liberalism* sono in buona parte ispirati dalla preoccupazione di Rawls di rispondere alle critiche che a tale teoria sono state rivolte. Alcune di esse sono assai poco interessanti: stupisce, per esempio, che Rawls abbia giudicato opportuno dedicare pagine e pagine a ricordare che il contratto sottoscritto dai futuri cittadini posti sotto il velo di ignoranza è una finzione.

Riflettendoci, tuttavia, ciò non è forse così inutile: lo dimostra l'ultimo lavoro di Habermas, *Faktizität und Geltung* (1992), dove il filosofo-sociologo tedesco evoca Rawls in un passaggio decisivo della propria argomentazione. Con una perspicacia che a molti commentatori fa difetto, Habermas coglie perfettamente l'appartenenza di Rawls alla

tradizione contrattualista: ma lo fa per condannarne subito dopo, con sorprendente veemenza, la ripresa. Della tradizione contrattualista dichiara soltanto che si fonda su di una «idea inverosimile» (*diese unwahrscheinliche Idee*). Può allora condannare Rawls in blocco, con il pretesto che questi, «senza imbarazzo» (*ungeniert*), terrebbe in conto di nulla la demistificazione che secondo lui, Habermas, le scienze sociali avrebbero fatto subire alle idee contrattualiste. Habermas, insomma, si rifiuta di riconoscere la natura sostanzialmente metodologica del contrattualismo, e si compiace di ignorare che le scienze sociali, lungi dall'averlo demistificato, lo praticano invece spesso, come Monsieur Jourdain faceva con la prosa⁴.

Altre obiezioni sono più interessanti. I contraenti di Rawls, dichiara un critico, danno precedenza alle libertà fondamentali rispetto a qualsivoglia «bene primario», in quanto accordano loro un valore infinito. Ma è accettabile attribuire un prezzo, fosse anche infinito, alle libertà fondamentali? Risposta di Rawls: senza la libertà fondamentale di dire «sì» o «no» l'idea stessa di contratto è impensabile. Ergo, il valore delle libertà fondamentali differisce non solo quantitativamente, ma anche qualitativamente, da quello dei «beni primari».

Se si astrae da tutte queste risposte a obiezioni di livello non sempre pari a quello delle critiche a Descartes di Padre Mersenne, il nucleo di *Political Liberalism* si riduce ad una domanda: la teoria della «giustizia come equità» (traduco così l'espressione *justice as fairness* con la quale Rawls designa la teoria della legittimità delle istituzioni proposta nel suo primo lavoro) è compatibile con il li-

beralismo politico? Si può sostenere che la teoria della giustizia come equità è vera e sottoscrivere al contempo il pluralismo e la tolleranza che definiscono il liberalismo? Il liberalismo, nel senso corrente del termine, accetta in effetti che si possa essere cattolici, protestanti, kantiani o utilitaristi, per citare qualcuna delle «grandi teorie» su cui Rawls costantemente ritorna. Uno Stato liberale, però, deve vietarsi di imporre l'una o l'altra di esse. Il semplice fatto di difendere una dottrina quale quella della giustizia come equità, di cercare di dimostrarne la superiorità rispetto ad altre, non finisce con l'attribuirle lo statuto di «grande teoria», misconoscendo, per conseguenza, uno dei principi fondamentali del liberalismo?

La risposta di Rawls è ispirata dalla volontà di *understatement*: no, la teoria della giustizia come equità non ha ambizioni paragonabili a quelle del kantismo, dell'utilitarismo o delle dottrine religiose⁵. A differenza di tali dottrine, non comporta alcuna dimensione metafisica, e neppure morale; si occupa esclusivamente di politica e si pone un unico interrogativo, quello relativo ai criteri che consentono di accertare se la «struttura fondamentale» di una società è buona, o se una certa istituzione o una certa misura politica sono suscettibili di provocare nel cittadino sentimenti di legittimità o illegittimità. I valori politici sono certo, per dirla con Rawls, «grandi valori», e per questa ragione la teoria della giustizia è importante. Ciò tuttavia non basta a farne una teoria «comprensiva», analoga, per esempio, alla filosofia dei Lumi. Si può in effetti concedere a Rawls che quest'ultima, da Condorcet a Comte a Marx a Spencer, si fonda spe-

⁴ La «ragione comunicazionale» teorizza forse, in sostanza, quella quasi-istituzione tipica delle società moderne che, nel linguaggio della politica, si chiama «dialogo sociale».

⁵ Trascuro il fatto che in *Political Liberalism* Rawls attenui le sue ambizioni universaliste: la teoria della giustizia come equità è presentata in termini di riflessione sulle società democratiche moderne.

cificamente sul postulato del progresso e del perfezionamento infinito dell'umanità, laddove la teoria della giustizia come equità non si pronuncia sul punto.

Diamone pure atto. È vero che non vi è traccia in Rawls dell'evoluzionismo tipico della filosofia dei Lumi e della sua progenie. Tutt'al più, il filosofo americano pare suggerire qua e là che la storia va nella buona direzione e che la teoria della giustizia come equità lo dimostra. Così, l'abolizione della schiavitù attuata da Lincoln era auspicabile: dei contraenti rawlsiani non potrebbero in effetti accettare la prospettiva di cadere in schiavitù senza contraddire l'idea stessa di contratto. Allo stesso modo, anche la Riforma è stata una buona cosa: è con essa infatti che comincia a imporsi l'idea di tolleranza e di libertà di opinione, cioè di una delle «libertà fondamentali» pretese dai contraenti. L'evoluzionismo di Rawls è dunque essenzialmente retrospettivo.

La teoria della giustizia come equità, tuttavia, dà modo ai cittadini di giudicare dall'esterno ogni decisione o azione politica e di opporsi, eventualmente, all'avviso delle massime autorità: consentirebbe facilmente, per esempio, di stabilire che i giudici della Corte suprema contrari all'abolizionismo di Lincoln avevano torto; allo stesso titolo, la battaglia di Martin Luther King era giustificata, benché nessuna autorità costituita la approvasse. Vi è dunque una «ragione pubblica» superiore a tutte le istituzioni, ivi comprese le istanze arbitrali ultime, quali la Corte suprema degli Stati Uniti. L'esistenza di tale ragione pubblica può in effetti interpretarsi quale una sorta di corollario della teoria della giustizia come equità: i contraenti divenuti cittadini mantengono una funzione di controllo, e vegliano a che i principi della teoria siano effettivamente messi in pratica dai politici nella misura massima possibile consentita dalle circostanze.

Come già in *Una teoria della giustizia*, Rawls propone in *Political Liberalism* un certo numero di concetti destinati, senza dubbio, a fermare l'attenzione. La «posizione originaria», il «velo di ignoranza», la «struttura fondamentale» o l'«equilibrio riflessivo»⁶ contribuirono al successo di *Una teoria della giustizia*. La stessa sorte toccherà senza dubbio ai concetti martellati in *Political Liberalism*: sentiremo riparlare della «ragione pubblica», rievocare la «cultura pubblica», discutere dell'opposizione introdotta da Rawls fra il «ragionevole» e il «razionale», dove il secondo termine nel suo vocabolario sta a indicare la razionalità strumentale ispirata dall'egoismo mentre il primo descrive i comportamenti e atteggiamenti disinteressati spiegabili attraverso la teoria della giustizia come equità. Qui come altrove, il vocabolario, le distinzioni e in generale il pensiero di Rawls testimoniano di una concezione ristretta della razionalità. Questa, per esempio, risulta incompatibile con la veneranda nozione weberiana di razionalità assiologica. La radicale cesura introdotta da Rawls fra il politico e il morale, la facilità con cui fin dall'introduzione viene scartata l'idea di una verità dei giudizi morali possono forse essere attribuite all'ideologia «individualista» che Tocqueville riteneva caratteristica della società americana. Ai limiti di questa ideologia, la morale, in effetti, diventa questione privata. La nozione di «cultura pubblica» è il ponte costruito da Rawls fra la sua teoria astratta e la storia; ed è destinata a contestualizzarsi, storicizzando il liberalismo politico e rendendo conto,

⁶ Rawls mutua questa nozione da Goodman (1955/1973). Essa designa il processo di reciproco rinvio mediante il quale si cerca di stabilire, nella sfera della morale come in quella cognitiva, l'adeguamento fra i sentimenti morali o i sentimenti di verità da una parte e, dall'altra, i principi che consentono di renderne conto.

per esempio, del fatto che si sia dovuto attendere Lincoln per abolire la schiavitù negli Stati Uniti. Una ragione pubblica esiste, ma è ancorata alla storia.

Fra le nozioni utilizzate in *Political Liberalism*, verrà senza dubbio ricordata anche l'opposizione cui si è già fatto cenno fra «teoria generale» e «teoria comprensiva». La teoria della giustizia come equità è «generale» nel senso che, a quanto afferma Rawls, si applica a tutte le questioni politiche, in via di principio almeno; ma non è «comprensiva», per il fatto di non implicare alcuna dimensione politica o per esempio morale.

Avvertendo forse che tali distinzioni hanno qualche cosa di *ad hoc*, Rawls moltiplica gli argomenti volti a dimostrare che la sua teoria della giustizia non contraddice il pluralismo e lo spirito di tolleranza da cui nessun liberale può prescindere. Non torno sul primo argomento, quello per il quale la teoria della giustizia come equità non sarebbe «comprensiva». Un secondo argomento, invece, sottolinea che tale teoria, in più punti essenziali, appare non contraddittoria rispetto alle migliori visioni «comprensive». Così, l'imperativo categorico è senza dubbio parte di una teoria della ragione: e tuttavia, benché la teoria della giustizia come equità non sia, a differenza del kantismo, «comprensiva», ha punti importanti in comune con questo. Come il kantismo, è «costruttivista»: nei due casi, una procedura ben definita permette di determinare se X è buono o cattivo, legittimo o illegittimo. Il kantiano si chiede se un certo comportamento sia suscettibile di universalizzazione; il rawlsiano, se una certa misura politica o istituzione sarebbe accettata da contraenti posti sotto il velo di ignoranza. Per Kant, tuttavia, X può essere qualunque cosa, laddove per Rawls è limitato al politico. Allo stesso modo, si rinvergono punti in comune

importanti fra la teoria rawlsiana e l'utilitarismo: la giustizia come equità non contraddice né l'adagio *the more, the better* (quanto più, tanto meglio), né il principio *one man, one vote* (un uomo, un voto) dedotto dall'intercambiabilità degli individui postulata dall'utilitarismo. E, benché Rawls a questo riguardo sia alquanto più evasivo, sono anche possibili sovrapposizioni fra la sua teoria e le grandi religioni: il cristianesimo – questa glossa è mia – afferma certamente, attraverso la nozione di persona, la dignità dell'individuo, il cui rispetto esigono i contraenti ipotetici della teoria della giustizia come equità.

Rawls, in sostanza, afferma che la teoria della giustizia come equità definirebbe il denominatore comune alle «grandi dottrine» filosofiche e religiose, estraendone gli ingredienti accettabili dal punto di vista del liberalismo politico. L'esistenza di tale denominatore, al contempo, permetterebbe di comprendere perché una società fondata sulla tolleranza possa essere stabile. Al suo interno sono ammessi, senza dubbio, i più vari sistemi di credenze: cattolici, protestanti, utilitaristi o kantiani vi convivono, senza per questo scontrarsi. Considerate nel loro insieme, infatti, tali dottrine comportano elementi convergenti tali da generare un «consenso per sovrapposizione» (*overlapping consensus*), un altro dei concetti di *Political Liberalism* destinato a un futuro di critiche e repliche.

Le divergenze e differenze fra queste grandi dottrine non ne implicano, dunque, l'incompatibilità: esse comportano infatti elementi accettabili, inglobati però in totalità che tali non sono. È per questo che le grandi teorie non possono essere dette vere; e la loro imperfezione fa sì che, in un mercato concorrenziale delle idee, siano incapaci di eliminarsi l'un l'altra. Solo la forza politica, dunque, può imporle ai cittadini. Poiché

però uno Stato liberale non può accettare di imbrigliare la libertà di opinione, il solo atteggiamento «ragionevole» adottabile è quello della tolleranza e della neutralità. Atteggiamento questo tanto più raccomandabile in quanto, per le ragioni sopra dette, il pluralismo non rappresenta una minaccia alla stabilità politica.

Il liberalismo del signor Chiunque?

È giocoforza osservare che queste analisi sono insieme giuste (è verosimile che le grandi dottrine morali abbiano qualche cosa in comune) e forse insufficienti. In primo luogo, Rawls non considera affatto l'aspetto «approssimativo» e fluido delle dottrine «comprehensive», al quale queste devono la propria adattabilità nel tempo e nello spazio. Oggi, non si interpreta più la resurrezione dei morti nei termini in cui lo faceva Agrippa di Aubigné. Di mezzo, c'è stata la scienza: i demografi hanno calcolato che, se si dovesse trovar posto per tutti i resuscitati, i luoghi previsti a questo scopo nei testi sacri risulterebbero più che affollati. Il kantismo stesso è una dottrina evolutiva, come dimostra la glossa permanente di cui è fatto oggetto. Le «sovrapposizioni» di cui parla Rawls dovrebbero esser viste in maniera dinamica e le dottrine «comprehensive» non dovrebbero essere trattate come monoliti: altrimenti, risulterebbe difficile capire la coesistenza pacifica delle grandi dottrine, che tanto preoccupa il filosofo. Poiché il suo orizzonte si limita ai soli Stati Uniti, passo sul fatto che certe «sovrapposizioni», quale quella fra marxismo e cristianesimo, non sempre hanno favorito la stabilità politica – si veda in particolare l'America Latina.

Su un altro punto, Rawls pare meno avveduto di certi autori classici ai quali pure fa riferimento. Si consideri il richiamo ripetuto alla distinzione formulata da Benjamin

Constant fra «libertà degli antichi» e «libertà dei moderni», tale per cui ci si sarebbe attesi che Rawls avesse meditato sui lavori dello stesso Constant (1824-1831) in materia di religione. Secondo Constant, ogni dottrina religiosa coglie – parzialmente, certo – un dato tuttavia irrecusabile, quello della trascendenza dell'uomo⁷: il fatto cioè che i fini che lo guidano non gli sono dati. Tocqueville⁸ accenna ad un'analisi non dissimile. Il cristianesimo come l'induismo, il dogma dell'immortalità dell'anima come quello della metempsicosi, testimoniano attraverso miti diversi la trascendenza dell'uomo in rapporto alla sua natura biologica. Nella loro eterogeneità, le dottrine religiose veicolano tuttavia intuizioni comuni; sono insieme del tutto vere e universali per effetto di tali intuizioni, e singolari per l'espressione che danno loro. È per questo che lo Stato liberale non può proporsi di inculcare alcuna particolare dottrina filosofica o religiosa, laddove legittimamente se ne arroga il diritto nel caso delle teorie scientifiche. Le riflessioni di Tocqueville e Constant su questo punto sono probabilmente almeno tanto istruttive quanto quelle di Rawls sulla convergenza delle «grandi teorie». Durkheim stesso, come peraltro Simmel e come in generale la maggior parte dei sociologi della religione, sviluppa l'idea che le religioni debbano essere analizzate in quanto espressioni simboliche adattate a contesti di realtà spazio-temporali singolari che sono considerati indiscutibili. Per quanto mi riguarda, credo che la realtà evocata da un Tocqueville (la trascendenza dell'uomo) sia più persuasiva di quella cui fa riferimento un Durkheim (la continuità del gruppo). Il punto importante però è che entrambi suggerisco-

⁷ Uso l'espressione nell'accezione di Luckmann (1991).

⁸ Tocqueville (1835-1840): si veda Boudon (1992)

no l'esistenza, dietro i simboli religiosi, di un significato comune e reale.

Non sono certo, insomma, che Rawls abbia prestato sufficiente attenzione al fatto che la sociologia ha fornito, alla domanda da lui posta sul denominatore comune delle grandi dottrine, una risposta forse più sfumata e complessa della sua.

Si devono escludere certe dottrine dall'ecumenismo rawlsiano? Il liberalismo politico originato dalla teoria della giustizia come equità implica forse che lo Stato liberale combatta certe dottrine? La risposta di Rawls su questo punto non è molto convincente, in quanto non va al di là di una vaga distinzione tra il pluralismo *tout court* e il pluralismo ragionevole (*reasonable pluralism*). A interrogare Constant e Tocqueville, si ottiene una risposta più precisa. Senza giungere fino a rifiutare, per parafrasare Saint-Just, la tolleranza ai nemici della tolleranza, si può tracciare una linea di demarcazione fra le teorie che affermano e difendono la trascendenza e la dignità dell'uomo e quelle che la minacciano o la negano. I discorsi timorati di Rawls sui limiti del pluralismo devono interpretarsi come reazione dettata dalla prudenza nei confronti della cultura della *political correctness* e delle minacce che questa fa pesare sugli intellettuali liberali nella società americana di oggi? Mi limito a porre la domanda.

Devo confessare, comunque, che *Political Liberalism* mi ha nella sostanza deluso. Senza dubbio, qui come nel suo libro precedente, Rawls appare un filosofo preoccupato di sviluppare in forma sistematica argomentazioni esplicite. È proprio l'opposto di quei giocolieri mediatici e di quegli ideologi dediti sovente a gettare discredito sulla filosofia e sulle scienze sociali. Rawls si preoccupa di elaborare con chiarezza il proprio pensiero, non cerca mai di mascherare la banalità con l'oscurità di espressione, fa sempre lo

sforzo di ripulire i concetti prima di esporli. Queste eminenti qualità intellettuali meritano di essere ricordate e sottolineate. Ci si chiede però se in *Political Liberalism* Rawls faccia qualche cosa di più che presentare un'ideologia diffusa: il liberalismo del signor Chiunque.

Ancora sulla teoria della giustizia rawlsiana

Rawls si attarda nella replica alle critiche rivolte a *Una teoria della giustizia*, ma a quelle più serie non risponde affatto. Come conciliare, per esempio, il principio di eguaglianza delle opportunità, uno degli assi portanti della teoria della giustizia come equità, con il «costo» insopportabile che la sua applicazione rigorosa implicherebbe?

L'eguaglianza delle opportunità è senza dubbio un ideale rispettabile in quanto traduce, anch'esso, la dignità dell'uomo. Le scienze sociali, tuttavia, hanno dimostrato che la causa principale dell'ineguaglianza delle opportunità è da ricercarsi dal lato della famiglia (Boudon 1973/1985; 1990). I fenomeni osservati di ereditarietà sociale o, in linguaggio marxista, di «riproduzione» sono dovuti soprattutto al fatto che la famiglia, normalmente, nutre per il bambino ambizioni commisurate alla sua propria posizione sociale. Ne consegue che, se davvero si intendesse estirpare l'ineguaglianza delle opportunità, si dovrebbe sopprimere l'istituzione familiare o quanto meno ridurle al minimo l'influenza sul bambino. È quel che hanno compreso gli Stati totalitari: i comunisti staliniani hanno colto perfettamente quanto fosse importante sottrarre il bambino all'influenza della famiglia in vista della realizzazione della «eguaglianza delle opportunità». La teoria della giustizia come equità, fortunatamente, richiede che le libertà fondamentali dominino l'imperativo

di eguaglianza delle opportunità: sicché, su questo punto, si pronuncerebbe contro il totalitarismo. Questo, però, equivale ad ammettere che l'ideale di eguaglianza delle opportunità rappresenta al più un punto di fuga, situato all'infinito dell'orizzonte dell'azione politica, da trattare, in ogni caso, in maniera prudente e pragmatica.

In via più generale, Rawls pare sottovalutare la complessità del politico e del pragmatismo che esso implica. Si è indotti a chiedersi, in una parola, se questo libro di filosofia politica non passi a lato dell'essenza stessa del politico. Se è vero che il consenso del signor Chiunque sul liberalismo basta a determinare la legittimità delle misure e delle istituzioni politiche, non si vede perché vi sarebbero conflitti, partiti politici differenziati o anche, semplicemente, una vita politica. Già qualche tempo fa, Downs (1957) ha dimostrato che, per ragioni di complessità, i programmi politici non possono essere giudicati per le loro conseguenze, ma solo sui principi che li ispirano. In ragione dell'incertezza che normalmente aleggia sulla validità dei suddetti principi (perché la validità di un principio può essere seriamente giudicata solo in base alle sue conseguenze), è bene che in materia di programmi politici l'offerta sia diversificata. Poiché però in molti casi è impossibile decidere sulla qualità relativa dei programmi politici proposti, questi daranno normalmente luogo a conflitti. Il conflitto, dunque, è inerente al politico. È certo, per esempio, che alcuni continueranno ad esigere l'eguaglianza delle opportunità mentre altri insisteranno sull'impossibilità di raggiungerla. È questo un argomento sul quale, con ogni probabilità, le due posizioni antitetiche sono destinate a scontrarsi durevolmente. Non vi è meccanismo deduttivo – né la teoria della giustizia come equità né qualsiasi altra – capace di dirimere il bene e il male su un argomento come que-

sto, capace cioè di decidere quale politica sia buona e quale cattiva. Nonostante le sue affermazioni in contrario, la teoria di Rawls, di fatto, è assai più ambiziosa di quanto egli non dica, fino ad apparire, malgrado l'ostentazione di realismo, come marchiata dall'utopia. Benché il filosofo evochi i conflitti della vita democratica, sembra sognare solo il consenso e la sostituzione della vita politica con la deduzione logica.

La teoria della giustizia come equità suscita un'altra difficile questione, alla quale qui mi limiterò a fare cenno. Il metodo impiegato da Rawls per ricostruire i sentimenti di legittimità è importante e fecondo, l'ho già detto, e questo spiega le sue patenti di nobiltà. Ci si può chiedere, però, se Rawls sfrutti appieno le potenzialità implicite, appunto, in quel metodo. Non si vede, in effetti, perché si dovrebbe applicarlo al fine esclusivo di dedurne i principi che caratterizzano la teoria della giustizia come equità. È un po' come voler ridurre la fisica alla legge della caduta dei gravi. Una parola ancora su questo punto importante, che non posso sviluppare come meriterebbe. I sentimenti morali, gli apprezzamenti relativi alla legittimità o illegittimità delle istituzioni, degli atti, delle decisioni derivano in via generale da sistemi di ragioni. Una decisione è giudicata buona e legittima quando si può spiegare, con ragioni solide, che tale effettivamente è. È questa l'idea che soggiace al metodo contrattualista: mettere in luce le ragioni vincolanti per effetto delle quali si osserva il consenso collettivo sulla proposizione «X è buono, giusto, legittimo, accettabile, eccetera».

Per verificare la fondatezza dell'idea, basta guardare a qualche esempio semplice, dai quali risulta: primo, che su ogni sorta di argomenti di ordine normativo si hanno certezze non meno forti di quelle che si possono nutrire nel caso di enunciati relativi al

reale, e per conseguenza che le nostre certezze sul dover essere hanno una vocazione alla solidità non minore delle nostre certezze sull'essere; e, secondo, che tali certezze sono sostenute da sistemi di ragioni percepite come forti. In altri termini, i sentimenti di giustizia e, in via generale, i sentimenti morali sono tanto più intensi quanto più solidi sono i principi dai quali li si deduce. L'insieme delle questioni legate all'argomento di cui si occupa Rawls – tutto ciò che riguarda la legittimità di misure politiche, istituzioni, comportamenti, atteggiamenti, eccetera – è dunque assai più esteso e complesso di quel che egli crede.

Perché una politica di controllo dell'immigrazione risulta assai più accettabile di una di controllo dell'emigrazione? La diversità delle reazioni suscitate si deduce da ragioni forti: la seconda infatti, ma non la prima, viola un principio fondamentale, quello cioè che non si può costringere un individuo ad appartenere a un gruppo a meno di validi motivi (leva militare, scuola dell'obbligo). Perché le sette vengono spontaneamente percepite come immorali, qualora tentino di trattenere i propri membri contro la loro volontà? Perché vietare a un individuo di uscire da un gruppo con il pretesto che tale divieto sarebbe nell'interesse del gruppo stesso è inaccettabile, in quanto contraddice il medesimo principio fondamentale. Le sette, peraltro, lo sanno benissimo, anzi sul punto vi è addirittura consenso tra queste e i loro detrattori: lo dimostra il fatto che, quando sono messe sotto accusa, le sette si difendono non rivendicando il diritto a trattenere i propri membri ma affermando che questi non sono trattenuti contro la loro volontà. Perché è tollerata l'ineguaglianza delle opportunità? Perché è del tutto evidente che la sua eliminazione avrebbe costi esorbitanti. Perché l'ineguaglianza delle *Lebenschancen* [chance di vita, N.d.T.] non suscita

sentimenti di ingiustizia? Perché buona parte delle «ineguaglianze di fronte alla vita» ha origini contingenti ed è pertanto ineliminabile. Gli esempi di questo genere sono innumerevoli, e nel loro insieme dimostrano che il metodo utilizzato da Rawls per rendere conto dei sentimenti di giustizia, quello cioè della deduzione da principi, più generalmente della messa in luce di ragioni forti, può applicarsi ad un ambito assai più esteso di quello a cui guarda il filosofo americano. Formuliamo continuamente giudizi di legittimità, e non solo in materia di libertà fondamentali, ineguaglianza delle opportunità o ineguaglianze di vita. I giudizi di legittimità e illegittimità di cui è intessuta la vita politica dei cittadini e dei decisori politici hanno per oggetto, oltre a questi, ben altri temi. In sostanza, se il metodo di Rawls è buono quando si tratti dei mezzi e strumenti che permettono di comprendere i sentimenti di legittimità e illegittimità suscitati dalla vita politica, non si vede perché la sua significatività dovrebbe limitarsi ai pochi principi sviluppati all'interno della teoria della giustizia rawlsiana.

Per applicare utilmente il metodo di Rawls, per approdare ad una concezione meno esangue del liberalismo politico, occorrerebbe, in via complementare, rinunciare all'ambizione di dedurre i sentimenti di giustizia da un'assiomatica unica. *Ciò che accade nella sfera del bene non è diverso da ciò che accade nella sfera del vero.* La conoscenza del reale è il prodotto di una moltitudine di teorie più o meno ben coordinate fra loro. In morale e in politica accade la stessa cosa. Una teoria spiega perché la regola della maggioranza sia largamente adottata nelle nostre società e quella dell'unanimità nelle società di villaggio; un'altra perché i partiti ideologici sono legittimi, ma gli Stati ideocratici sono illegittimi; un'altra ancora perché un certo livello di ineguaglianze sia tol-

lerato; un'altra perché le sette sono così inquietanti, e così via. Tali teorie sono solide e reciprocamente collegate da legami né più né meno laschi di quelli che unificano le teorie delle scienze naturali. La complessità dei fenomeni naturali esclude che si possa dedurli da un'assiomatica semplice ed unica: la stessa osservazione vale per i sentimenti morali. Rawls ha ragione di pensare che è possibile spiegarli mediante l'associazione a teorie deduttive, in quanto i sentimenti morali sono il prodotto di ragioni (Boudon 1994); ha torto, invece, a credere che una teoria semplice, da cui si deducono alcuni pochi principi, basti a coprire l'insieme dei sentimenti di legittimità o illegittimità suscitati dalla vita politica.

Rawls infatti, nonostante la strategia di *understatement* sopra ricordata, sembra far propria ciò che mi piacerebbe definire *una visione newtoniana del bene*. Voglio dire con questo che, se il filosofo americano ha ragione di credere che sia possibile fondare su argomenti solidi i giudizi di legittimità, ha torto a pensare che si possa coprire l'ambito dei giudizi di legittimità o illegittimità relativi al politico con un'unica teoria. A rischio di abusare del confronto con la fisica, il successo della teoria rawlsiana si deve a quel che chiamerei il suo aspetto « $e = mc^2$ »; ma questa è anche la sua principale debolezza. Osservo di passaggio che l'equivoco si spiega con un teorema importante di sociologia della conoscenza: accade spesso che una teoria si imponga per i suoi aspetti più accessibili, che sono anche i più semplicisti e dunque i più contestabili.

Forse il profilo newtoniano della teoria di Rawls è effetto della durevole influenza esercitata da Kant in materia di riflessione sulla morale. Dietro alla *Critica della ragion pratica*, ma anche e allo stesso modo dietro alla teoria della giustizia come equità, si intuisce il fantasma e l'ambizione di una teoria

totalizzante: ambizione questa che anima non solo Rawls ma la maggior parte dei teorici della giustizia e in generale della morale.

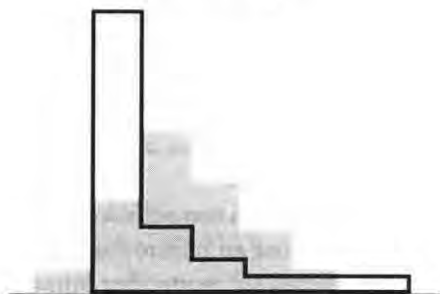
Credo, al contrario, che la teoria dei valori, l'assiologia, debba, alla maniera delle scienze moderne, accettare di vedersi come un arcipelago e non come un continente. Il senso di insoddisfazione che accompagna la lettura di Rawls è forse largamente provocato, in fin dei conti, da questo arcaismo epistemologico.

Una teoria che non spiega i sentimenti di giustizia

Aggiungo che ho sempre dubitato di uno dei punti fondamentali della teoria di Rawls (Boudon 1976). Credo che le ragioni che sfociano nelle curve di indifferenza siano deboli. Rawls parte dall'idea che, sotto il velo di ignoranza, si scelga la strategia del *maximin*, ossia si faccia della massimizzazione del reddito minimo il principio fondamentale della giustizia sociale. L'analisi, però, approda ad un risultato contrario al buon senso: intendo dire, cioè, che se ne deducono giudizi incompatibili con quelli del senso comune.

A conferma, consideriamo le due distribuzioni sovrapposte illustrate nel grafico che segue (figura 2). Secondo i principi della teoria della giustizia, in forza dell'applicazione del principio del *maximin*, la distribuzione in retinato sarebbe meno «giusta» di quella profilata in neretto. Sopprimendo il rettangolo retinato collocato all'esterno e a sinistra della distribuzione in neretto, le due distribuzioni sarebbero ritenute egualmente giuste, poiché la sorte dei più sfavoriti sarebbe identica. Il fatto che, in questo caso, nella distribuzione in neretto i più sfavoriti sarebbero ben più numerosi non verrebbe neppure considerato. Sembra difficile am-

Figura 2 • Secondo la teoria di Rawls, la distribuzione in retinato rappresenta uno stato di cose meno equo



mettere che queste conseguenze della teoria di Rawls siano in accordo con l'intuizione morale.

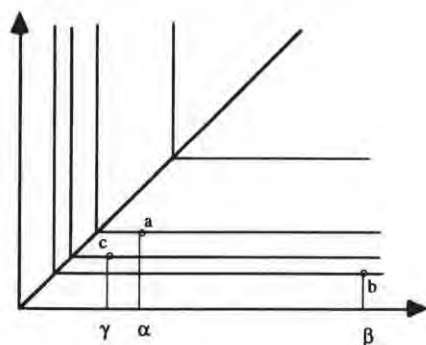
La teoria di Rawls, beninteso, non tiene conto neppure della genesi delle ineguaglianze. È evidente invece che, a parità di struttura della distribuzione, certe ineguaglianze possono essere percepite come ingiuste o al contrario come legittime. Il sovrappiù di ineguaglianze che deriva dalle lotterie non suscita alcun sentimento di ingiustizia: all'opposto, la medesima redistribuzione sarebbe violentemente contestata se fosse frutto di una decisione autoritaria. La disparità di reddito fra due persone può esser giudicata giusta o al contrario profondamente ingiusta, a seconda che rifletta oppure no differenze di competenze o prestazioni. Queste osservazioni bastano a dimostrare che *nessuna* distribuzione, per esempio dei redditi, può esser dichiarata giusta o ingiusta in sé, alla luce esclusivamente delle sue proprietà. La teoria della giustizia come equità, invece, parte dal postulato esattamente opposto.

Dubito, inoltre, che tale teoria possa effettivamente rivendicare uno stato di «equilibrio riflessivo», ossia di accordo fra teoria e intuizione. È davvero evidente che si tende a giudicare la distribuzione in neretto della figura 2 come più giusta di quella retinata?

Ho potuto constatare più volte, in contesti assai differenti, che quando la domanda viene posta a individui reali ben di rado si ottiene la risposta rawlsiana⁹.

Si può fare lo stesso contro-esperimento con le «curve di indifferenza» rawlsiane (figura 3). La diagnosi di Rawls, secondo cui, rispetto ai punti *b* e *c*, il punto *a* sarebbe ritenuto corrispondente ad una distribuzione più equa in materia di giustizia sociale, è tutto meno che evidente; né è certo che esso corrisponda all'intuizione morale.

Figura 3 • Secondo Rawls, la ripartizione *a* è più giusta di *c* e quella *c* è più giusta di *b*



Per ricordare ancora un esempio classico, la partita di caccia di Rousseau risulta assai più convincente. Qui, la teoria coincide meglio con i sentimenti. Chiunque considera buona la cooperazione forzata imposta dai semafori, benché essa implichi una qualche sgradevole costrizione. I sentimenti assiologici che si deducono dalla teoria di Rousseau sono anche quelli osservati nella realtà: vi è qui equilibrio riflessivo. Non si può dire altrettanto della teoria di Rawls.

⁹ Boyer (1988) ha opportunamente suggerito che vi era motivo di chiedersi se le pretese all'«equilibrio riflessivo» della teoria rawlsiana fossero meglio fondate di quelle dell'utilitarismo. Per delle critiche complementari si veda Ladrière e Van Parijs (a cura di, 1985).

A sostegno di queste riflessioni, citerò un test empirico recentemente condotto sulla teoria di Rawls (Frohlich e Oppenheimer 1992). L'esperimento conferma ciò che l'intuizione ci dice: conferma cioè che, su di un punto in ogni caso essenziale per la teoria della giustizia come equità, qual è quello dei sentimenti di legittimità o illegittimità indotti dall'ineguaglianza nella distribuzione dei beni, siamo effettivamente ben lontani da una situazione di equilibrio riflessivo.

Si è chiesto ai soggetti dell'esperimento di esaminare delle distribuzioni dei redditi fittizie del tipo di quelle sotto esposte (tabella 1; le cifre devono essere lette come rappresentative di redditi espressi in una moneta data per un periodo dato).

Tabella 1 • Distribuzioni che permettono di verificare l'adesione a principi di giustizia differenti

reddito alto	32.000	28.000	31.000	21.000
medio-alto	27.000	22.000	24.000	20.000
medio	24.000	20.000	21.000	19.000
medio-basso	13.000	17.000	16.000	16.000
basso	12.000	13.000	14.000	15.000
media
reddito min.	12.000	13.000	14.000	15.000
dispersione	20.000	15.000	17.000	6.000

Ai soggetti dell'esperimento il valore della media veniva indicato solo in un secondo tempo, in modo da renderli consapevoli della dipendenza di questo parametro dalla numerosità delle diverse classi di reddito. Veniva poi chiesto loro di scegliere fra quattro principi:

- il principio tratto dalla teoria utilitarista di Harsanyi (1955): massimizzare la media;
- il principio tratto dalla teoria della giustizia di Rawls: massimizzare il reddito minimo, poiché tale è la conseguenza del «principio di differenza» rawlsiano;

- il principio non derivante da alcuna teoria di tipo «newtoniano» bensì riflesso nella prassi delle politiche di redistribuzione condotte nella maggior parte delle democrazie: massimizzare la media col vincolo di un reddito minimo;

- il principio che deriva dalle teorie di tipo funzionalista: massimizzare la media con un vincolo di dispersione.

I primi tre principi non richiedono particolari osservazioni; mi limiterò dunque a un breve commento sul quarto. Ben prima di Rawls, i funzionalisti¹⁰ si sono posti il problema delle condizioni in presenza delle quali le ineguaglianze sono giudicate accettabili o no. La loro risposta, sommariamente riassunta, è che un certo grado di ineguaglianza è accettabile se si può supporre che un grado minore si tradurrebbe in uno svantaggio per tutti. Così, se si suppone che, al disotto di una certa soglia, il livellamento delle retribuzioni dei dipendenti di un'impresa determinerebbe un calo delle motivazioni e dunque dei contributi individuali svantaggioso per tutti, tale soglia verrà percepita come accettabile: se le ineguaglianze coincidono con tale soglia, indurranno sentimenti di legittimità. Come si vede, teoria funzionalista classica, teoria utilitarista e teoria della giustizia come equità hanno un punto in comune: tutte condividono la meta-teoria secondo cui i *sentimenti* morali, qui i sentimenti di giustizia, devono essere analizzati come fondati su *ragioni*. Differisco, invece, quanto alla natura di tali ragioni.

In questo studio, il «velo di ignoranza» era simulato dal fatto che si diceva ai soggetti, prima di chieder loro di scegliere, che sarebbero stati collocati in seguito in maniera aleatoria in una delle classi di distribuzione, ricevendo dunque una remunerazione il cui

¹⁰ Il riferimento classico è a Davis e Moore (1945) e a Cherkouï (1992).

ammontare sarebbe stato influenzato dalle loro scelte. Lo studio, condotto negli Stati Uniti e in Polonia, è molto istruttivo dal punto di vista della nostra discussione sulla congruenza della teoria di Rawls rispetto ai sentimenti morali degli individui. Di fatto, i risultati smentiscono, e in maniera sferzante, la teoria: la scelta più frequente – e di gran lunga – corrisponde a quella che il più delle volte ispira le politiche di redistribuzione, ossia la massimizzazione della media vincolata a un livello minimo di reddito; il principio di Harsanyi (massimizzazione della media in assenza di qualsiasi vincolo) viene al secondo posto, ma con molto distacco; la massimizzazione della media con un vincolo di dispersione è scelta con frequenza ancora minore. Questo risultato basta a squalificare la pretesa dell'utilitarismo all'equilibrio riflessivo, e conforta Rawls sul punto. La teoria della giustizia come equità, tuttavia, non può certo per questo cantare vittoria: di fatto, i soggetti di questo studio sperimentale non scelgono praticamente mai il principio rawlsiano di massimizzazione del reddito minimo. Su 81 gruppi sperimentali, sono state osservate le seguenti frequenze di scelta, in percentuale:

- vincolo di un livello minimo di reddito e massimizzazione della media: 77,8
- massimizzazione della media: 12,3
- massimizzazione della media con un vincolo di dispersione: 8,64
- principio di differenza (Rawls): 1,23.

Va ancora detto che si rilevano ben poche differenze «culturali»: di fatto, la prima scelta risulta di gran lunga dominante, tanto in Polonia quanto negli Stati Uniti.

Le ragioni del fallimento

Come spiegare questi risultati? Essi sono portatori di informazione, in primo luogo perché la strutturazione delle risposte è net-

tissima e a quanto sembra trans-contestuale. Quando compare una situazione di questo tipo, si può scommettere che è possibile ritrovare – «ricostruire» – le ragioni dei soggetti. Intendo dire che, quando una scelta appare con frequenza nettamente maggiore rispetto alle altre, ciò si spiega generalmente per il fatto che essa risulta da ragioni forti.

Lo studio citato qui pone i soggetti nella situazione di compiere una valutazione estremamente astratta: devono decidere della maggiore o minore legittimità di alcune distribuzioni; non dispongono di informazione alcuna sulla genesi delle ineguaglianze che tali distribuzioni descrivono; non viene loro detto nulla sui caratteri, le competenze o le prestazioni di coloro che popolano le differenti classi statistiche. Di fatto, le discussioni condotte con i soggetti nel contesto dello studio hanno permesso di osservare che la maggior parte accettava l'idea che le ineguaglianze di retribuzione possano riflettere differenze nei contributi individuali. Non aveva senso però, per costoro, chiedersi se le ineguaglianze che caratterizzavano le distribuzioni sottoposte al loro giudizio dipendevano da differenze nei contributi, poiché tali distribuzioni venivano loro presentate come fittizie. La congettura più ragionevole consisteva dunque nel supporre ineguaglianze «funzionali», ossia corrispondenti a differenze nei contributi. È senza dubbio questo il motivo per cui l'idea di imporre un vincolo alla dispersione non raccoglie grandi consensi. In compenso, un buon governo deve, per quanto possibile, tentare di massimizzare la «ricchezza delle nazioni» e dunque la media dei redditi. Si ammette facilmente, d'altra parte, che è opportuno, se si vuole evitare quel che oggi si chiamerebbe l'«esclusione sociale», introdurre un vincolo sul reddito minimo. Vi è di più: è saggio per un governo prevedere e provvedere ad una «assicurazione» minima che protegga l'indi-

viduo contro ogni sorta di alee, tali, altrimenti, da impedirgli di collocarsi o ricollocarsi sulla linea di partenza. Di qui la grandissima frequenza con cui viene adottata l'idea di un vincolo sul livello minimo di reddito. In assenza di dati sulla genesi delle ineguaglianze e in generale sul loro grado di legittimità, non ci si ritiene invece autorizzati a proporre un vincolo sulla dispersione.

In breve, è possibile analizzare la forte strutturazione della distribuzione delle risorse come risultato di un sistema di ragioni semplici e facilmente accettabili, vista la situazione cognitiva nei quali i soggetti sono posti dall'esperimento. Proprio queste ragioni paiono essere all'origine del consenso plebiscitario sull'ipotesi di massimizzazione della media con il vincolo di un livello minimo. Si osservi, peraltro, che i risultati di questo esperimento paiono congruenti con le osservazioni della sociologia *in vivo*. La filosofia politica «comune» (nell'accezione per la quale si parla di «senso comune») considera accettabili le ineguaglianze, in quanto ne riconosce il fondamento funzionale; ammettendo, al contempo, che è difficile determinare se le ineguaglianze effettivamente osservate si discostino dalle «esigenze funzionali». La medesima filosofia giudica invece insopportabile l'«esclusione» risultante dalle alee e considera normale che le autorità pubbliche tentino di proteggere il cittadino da questa eventualità.

Aggiungo immediatamente che questo sistema di ragioni, che pare essere in rapporto di equilibrio riflessivo con l'intuizione, è tale solo nel contesto dell'esperimento in questione (e in condizioni naturali che riflettano fedelmente quelle della situazione sperimentale). Se le condizioni fossero diverse, se per esempio ai soggetti fossero state fornite informazioni sull'origine delle ineguaglianze, le loro scelte sarebbero state senza dubbio differenti.

Supponiamo per esempio che ai soggetti sotto il «velo di ignoranza» fosse stato richiesto di pronunciarsi sulle ineguaglianze che caratterizzano una certa impresa e non la società in generale, e che fosse stata loro fornita qualche indicazione sulle qualificazioni corrispondenti ai diversi tipi di impieghi. In questo caso, il vincolo sulla dispersione avrebbe senza dubbio raccolto maggiori consensi. Formulo questa osservazione al solo scopo di insistere che qui non è affatto questione di sostituire a una teoria «newtoniana» un'altra dello stesso genere.

Nel quadro della società in generale, che è quello dell'esperimento ed è anche quello di Rawls, la scelta di un vincolo sulla dispersione pare invece assai ardua: il che equivale a dire che tale vincolo non può essere considerato come buono in via assoluta. Il vincolo di un reddito minimo, all'opposto, non è legato ai meccanismi generatori delle ineguaglianze: mira semplicemente a soddisfare i bisogni essenziali, permettendo al cittadino di far fronte ai casi di sfortuna.

Lo studio qui citato è interessante soprattutto in quanto conferma che la teoria della giustizia come equità non va affatto d'accordo con i sentimenti di giustizia quali realmente osservabili; le sue pretese all'«equilibrio riflessivo» risultano dunque infondate. Il dubbio sul punto cresce qualora si effettuino i semplici test prima descritti: questi dimostrano che è facile costruire coppie di distribuzioni che inducono a sentimenti di giustizia opposti a quelli deducibili dai criteri rawlsiani. Il dubbio cresce ulteriormente quando si osserva che i governanti delle società democratiche non sono mai rawlsiani: le loro scelte, di fatto, corrispondono a quelle dei soggetti dello studio citato – vincolo di un reddito minimo, massimizzazione della media (nei limiti delle capacità di azione dello Stato), intervento estremamente pragmatico sulla dispersione.

Tutte queste osservazioni, sorprendentemente convergenti, sono poco compatibili con la teoria rawlsiana della giustizia. So bene di star facendo qui appello a criteri di congruenza rispetto al reale ai quali ci si richiama più facilmente nel caso di lavori scientifici che di ricerche filosofiche. Ma perché reificare le frontiere fra scienza e filosofia? Non hanno forse entrambe vocazione a creare sapere intorno al reale?

Insistendo sulla nozione di «equilibrio riflessivo» mutuata da Goodman, Rawls stesso ha sottolineato il suo impegno a produrre una teoria che possa essere messa alla prova dei fatti: capace, nel caso di specie, di rendere conto dei sentimenti di giustizia. Il tentativo va interamente a suo onore; ma

che sia fallito, su questo vi sono ben pochi dubbi.

Per riassumere, la discussione fin qui condotta è sintetizzabile nei termini seguenti. Rawls parte da un'ipotesi non solo accettabile ma anche giusta, quella cioè che i sentimenti di giustizia sono il prodotto di ragioni. Fallisce, però, nella determinazione di tali ragioni. Per quale motivo? Perché il suo ragionamento – più precisamente, quello attribuito all'individuo posto sotto il velo di ignoranza – comporta numerosi argomenti deboli. La sanzione, perciò, è senza appello: le conclusioni della teoria contraddicono i sentimenti di giustizia dei soggetti sociali quali è dato osservarli. Tali argomenti deboli sono riassunti a sinistra nella tabella 2.

Tabella 2 • La teoria di Rawls ricostruisce malamente i sentimenti di giustizia, perché imputa argomenti deboli al soggetto posto sotto il velo di ignoranza

<i>Rawls</i>	<i>Obiezioni</i>
<i>È possibile valutare il grado di giustizia di una data distribuzione dei beni</i>	<i>È vero il contrario. Non si può determinare se è giusto che A sia meglio dotato di B se non si sa per quale motivo le cose stanno così. È impossibile, in assenza di altre informazioni, sapere se un livello dato di ineguaglianze sia accettabile oppure no.</i>
<i>Il soggetto posto sotto il velo di ignoranza obbedisce a considerazioni di maximin.</i>	<i>IncurSIONE di una ipotesi appartenente all'ordine della razionalità strumentale, e che non ha nulla di obbligatorio. Contraddice, inoltre, le ipotesi del velo di ignoranza.</i>
<i>Il soggetto è così ossessionato dal rischio massimo al quale si espone da esser disposto ad accettare qualunque cosa per tutto il resto, e in particolare per quanto riguarda la speranza di possedere beni.</i>	<i>I ipotesi gratuita.</i>
<i>Esiste sempre un punto tale che, se le ineguaglianze in materia di ripartizione dei beni fossero più ampie, i beni stessi sarebbero meno abbondanti.</i>	<i>Forse, in certi casi.</i>
<i>Per valutare una distribuzione data, occorre conoscere questo punto. Questo punto è noto.</i>	<i>Non vi è alcun modo di conoscerlo, ammesso pure che esista.</i>

Si potrebbe, all'opposto, costruire una tabella con sulla sinistra la sequenza degli argomenti sviluppati sopra a partire dalle reazioni dei soggetti; tali argomenti conducono alla conclusione: «per quel che riguarda la distribuzione dei beni, no al vincolo sulla dispersione, no alla massimizzazione del livello minimo, sì invece a un vincolo sul reddito minimo». È facile verificare che in questo caso, nella colonna di destra, si potrebbe scrivere «accettabile» accanto a tutte le voci.

Il punto essenziale di questa discussione, alla fine, è che quando un sentimento di giustizia accompagna una reazione assiologica ciò accade perché, a parità di tutte le altre condizioni, questa è fondata su ragioni solide. La teoria della giustizia di Rawls rappresenta un caso esemplare di argomentazione «dominata» (da un'argomentazione più solida). A determinarne il rifiuto è proprio il suo esser dominata da argomenti incontestabilmente migliori.

L'influenza della teoria della giustizia di Rawls

Quali spiegazioni, allora, ha il successo della teoria della giustizia come equità?

Esso si spiega, tanto per cominciare, con ragioni solide. Contro le teorie dominanti dei sentimenti morali e soprattutto dei sentimenti di giustizia – teorie che tendono a farli apparire illusori – Rawls (come Habermas) parte dall'idea che questi sentimenti sono, di fatto, il prodotto di ragioni. È questa metateoria a portarlo alla procedura del velo di ignoranza e a consentirgli di rispondere alla domanda: quali sarebbero i sentimenti di un osservatore imparziale di fronte a una istituzione o ad uno stato di cose X? Ciò che di Rawls è stato visto con favore è soprattutto e al di là di ogni dubbio il suo tentativo di ritrovare l'obiettività dei valori

e la realtà dei sentimenti morali, contro il nichilismo diffuso.

Per altro verso, tuttavia, la teoria rappresenta un fallimento, in quanto non riesce a riprodurre né i sentimenti del comune attore sociale né quelli del politico, che deve esser dotato di un certo «fiuto» per riuscire a cogliere l'idea di giustizia diffusa fra i governati¹¹.

Una conclusione ulteriore di questa discussione è che la teoria della giustizia non può essere ricondotta ad una manciata di principi universali. Né Rawls né Pareto né Harsanyi ci danno una teoria generale della giustizia per la semplice ragione che *non può esservi teoria generale della giustizia*. Non vi è una concezione della giustizia ma *più* concezioni, variabili a seconda del sistema al quale ci si interessa (l'impresa o la società, un certo tipo di impresa o un altro, eccetera), dell'informazione disponibile sul sistema in questione e della natura del sistema stesso. Una decisione presa in un ospedale o in una scuola non è giudicata giusta o ingiusta in funzione di criteri o principi generali che trascenderebbero le situazioni concrete: è giudicata tale, invece, a partire da ragioni il cui contenuto varia con le caratteristiche del sistema.

Poche persone, perciò, sentono le lotterie come ingiuste o immorali. Questi giochi tuttavia danno luogo a trasferimenti di ricchezza privi di fondamento, che finiscono col concentrare in poche tasche, senza ragione, numerosi apporti individuali. I medesimi trasferimenti praticati in condizioni diverse sarebbero invece giudicati scioccanti. L'indicizzazione al contesto dei sentimenti di giustizia mette in piena evidenza la debolezza dell'idea stessa di teoria generale

¹¹ Audard (1993) sottolinea correttamente che, nelle sue ultime pubblicazioni, Rawls abbandona l'ideale dell'unanimità a favore dell'idea di compromesso.

della giustizia. Occorre tuttavia precisare che la contestualizzazione non implica relativismo alcuno. I numerosi esempi sviluppati in questo lavoro mostrano al contrario che a una situazione data possono corrispondere ragioni forti per trovare X giusto e Y ingiusto.

Con il riconoscere che la società è una «unione sociale di unioni sociali», Rawls ammette d'altronde che la politica è presente nelle associazioni di primo grado evocate in tale espressione. Ma, a motivo del carattere decontestualizzato proprio della teoria della giustizia come equità, questa non consente di rendere trasparenti i sentimenti di legittimità o illegittimità suscitati dal modo in cui sono organizzate le scuole o gli ospedali, o vengono gestite le relazioni professionali.

Last but not least: Rawls propone una teoria procedurale della «giustizia». Scienze sociali e filosofia non hanno davvero niente da dire sulla legittimità dei fini? Devono essere talmente asservite al pensiero economico da limitarsi ad esigere dei fini non reciprocamente contraddittori? È così incomprensibile che un pianista si impegni a superare se stesso o che un uomo di Stato tenti di portare il suo paese a un livello comparabile a quello del paese vicino? Perché mezzi e procedure sarebbero giustificabili, ma gli obiettivi no? Spingiamoci anche più in là. Certe cose sono giudicate in se stesse buone o cattive. Tali giudizi sono forse privi di fondamento, pur essendo spesso emessi alla quasi-unanimità? È davvero possibile renderne conto mediante una teoria di tipo procedurale?

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Audard, C. - Boudon, R. - Dupuy, J.-P. - Dworkin, R. e altri (1988), *Individu et justice sociale: autour de J. Rawls*, Parigi, Seuil.
- Audard, C. (1993), «*Political Liberalism*» de J. Rawls, in «Archives de philosophie du droit», XXXVIII, pp. 299-306.
- Boudon, R. (1973; 3ª edizione 1985), *L'inégalité des chances*, Parigi, Armand Colin, 1973; Parigi, Hachette, collection Pluriel.
- (1976), *A Sociologist Looks at Rawls' Theory of Justice*, conferenza tenuta all'Università di Harvard, in «Contemporary Sociology», V, n. 2, pp. 102-109.
- (1990), *Les causes de l'inégalité des chances scolaires*, conferenza tenuta alla Fondation Saint-Simon il 12 febbraio 1990, ripresa in «Commentaire», autunno 1990, n. 51, pp. 533-542.
- (1992), *Le pouvoir social: variations sur un thème de Tocqueville* (comunicazione presentata all'Académie des Sciences morales et politiques il 16 novembre 1992), in «Revue des Sciences morales et politiques», 1992, pp. 531-558 e «Commentaire», estate 1993, n. 62, pp. 311-322.
- (1994), *La logique des sentiments moraux*, in «L'Année sociologique», n. 44, *Argumentation et sciences sociales*, pp. 19-51.
- Boyer, A. (1988), *La théorie de la justice de J. Rawls*, in «L'âge de la science», n. 1, pp. 21-54.
- Buchanan, J. M. e Tullock, G. (1962), *The Calculus of Consent*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Cherkaoui, M. (1992), *Stratification*, in R. Boudon (sotto la direzione di), *Traité de sociologie*, Parigi, Presses Universitaires de France, cap. 3, pp. 97-152.
- Constant, B. (1824-1831), *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, Parigi, Bossange père, 5 volumi, libro I seguito da estratti di altri libri, Losanna, Coopérative Rencontre, Payot, «Feuille d'avis de Lausanne», 1971.

- Davis, K. e Moore, W. (1945), *Some Principles of Stratification*, in «American Sociological Review», X, n. 2, pp. 242-249.
- Downs, A. (1957), *An Economic Theory of Democracy*, New York, Harper, trad. it. *Teoria economica della democrazia*, Bologna, Il Mulino, 1988.
- Frohlich, N. e Oppenheimer, J. A. (1992), *Choosing Justice, an Experimental Approach to Ethical Theory*, Oxford, University of California Press.
- Goodman, N. (1955; 3ª edizione 1973), *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge, Harvard University Press; Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Francoforte, Suhrkamp.
- Harsanyi, J. C. (1955), *Cardinal Welfare, Individualistic Ethics, and Interpersonal Comparisons of Utility*, in «Journal of Political Economy», LXIII, agosto, n. 4, pp. 309-321.
- Ladrière, J. e Van Parijs, Ph. (a cura di, 1985), *Fondements d'une théorie de la justice: essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Lovanio, Institut supérieur de philosophie, Peeters.
- Luckmann, T. (1991), *Die unsichtbare Religion*, Francoforte, Suhrkamp.
- Popkin, S. (1979), *The Rational Peasant. The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley, University of California Press.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, trad. it. *Una teoria della giustizia*, a cura di S. Maffettone, Milano, Feltrinelli, 1982.
- (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.
- Tocqueville, A. de (1835-1840), *La democrazia in America*, a cura di G. Candeloro, Milano, Rizzoli, 1982, parte II.