



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO

Dottorato di Ricerca in Storia della Cultura e della Tecnica
Dipartimento di Scienze Psicologiche, Pedagogiche e della Formazione

S.S.D. M-FIL 06

“IL CONCETTO DI GIUSTIZIA IN JOHN RAWLS”

IL DOTTORE

VINCENZO GENNA

IL TUTOR

CHIAR.MO PROF. PIETRO DI GIOVANNI

IL COORDINATORE

CHIAR.MO PROF. PIETRO DI GIOVANNI

CICLO XXVI
ANNO CONSEGUIMENTO TITOLO 2016

Introduzione

Al tema della giustizia nel corso dei secoli si è prestata notevole attenzione, al punto da fare emergere, tra gli studiosi, una notevole varietà di posizioni. Se si prova a consultare un qualsiasi dizionario o una qualsiasi enciclopedia, ci si rende subito conto che alla voce giustizia non solo sono state attribuite tante accezioni e tanti significati, ma sono stati attribuiti anche diversi campi di applicazione che vanno dalla filosofia del diritto alla morale e alla politica. È fondamentale chiarire che, questi campi vanno percorsi e solcati singolarmente, anche laddove si incrociano, per non dar luogo a confusione e a sovrapposizioni.

La grande varietà di posizioni diverse, da un lato, si sono spese tutte allo scopo di definire cosa è *giusto* e di individuare i mezzi per raggiungere la giustizia, dall'altro lato, però, tali sforzi, nonostante il grande impiego di energie, non sono giunti a risultati univoci ed esaustivi, né per la definizione, né per il perseguimento di ciò che è giusto. Nessuno, quindi, sembra essere giunto, in maniera definitiva, alla fine di quel percorso tortuoso che si era prefissato. In effetti, la difficoltà della definizione del concetto di giustizia sembra trovarsi proprio nella specificità

e nella particolarità di ciascuno di noi, ben rappresentata dalla massima “quello che è giusto per me è ingiusto per qualcun’altro”.

Il problema della definizione del concetto di giustizia, dunque, sta in questo: come si può perseguire l’uguaglianza se ogni individuo è, per sua natura, differente dall’altro? Il “difetto ontologico” dell’essere umano, nato per essere unico, diverso da tutti gli altri, lo pone in una condizione di solitudine, e stabilisce per lui un destino nel quale si considera incompreso dall’altro da sé.

Parlare di giustizia oggi, potrebbe sembrare follia, utopia; nel terzo millennio potrebbe sembrare che l’argomento sia già stato esaurito oltre ogni misura; in verità, la realtà ci dimostra che, anche tra altri dieci millenni, anche dopo altri milioni di voci, o di cori, non sarà stato ancora detto tutto. Perché, se è vero che la giustizia varia da individuo a individuo, è anche vero che essa è differente da un’epoca all’altra. Passa il tempo, e cambiano gli uomini, cambiano i loro bisogni, le loro aspettative, gli assetti sociali, perfino il mondo stesso in cui vivono non è mai uguale. E così cambia anche ciò che è giusto. E cambiano i valori e le ideologie, alle quali si connette la questione non solo del diritto, ma anche della morale.

E allora perché l’uomo, seppure consapevole che definire e perseguire la giustizia sia impresa ardua, non si è mai tirato

indietro di fronte ad un simile compito? La verità è che la giustizia rappresenta un bisogno irresistibile del quale l'uomo non potrà mai fare a meno, egli non potrà mai resistere alla tentazione di porsi i suoi interrogativi, dei quali non è vitale tanto conoscerne la risposta, quanto lo stesso interrogarsi. Non è indispensabile tanto il risultato della domanda, quanto la domanda stessa. Conoscere cosa sia la giustizia, distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato, non è mai tanto fondamentale quanto il bisogno di giustizia. La giustizia, nelle sue mille definizioni, ci sfuggirà sempre, e non crediamo che chi si è cimentato nell'impresa di definirla non ne fosse già consapevole sin dall'inizio. Inoltre, anche raggiunta la definizione della giustizia, questo non costituirebbe il raggiungimento della meta, non renderebbe il cammino concluso: anche individuato il concetto teorico, astratto, della giustizia, rimarrebbe il problema di applicarlo ed attuarlo nella vita reale. Non ci si può salvare dallo sperimentare la delusione che deriva dall'aver individuato un ideale di giustizia senza riuscire a vederlo attuato nel mondo.

Allora ciò che rende l'uomo veramente giusto, seppure nella sua imperfezione essenziale, è il suo tentativo di elevarsi verso l'ideale, seppure nella consapevolezza della sua irraggiungibilità. Che la si consideri una virtù, che si sia convinti che essa corrisponda all'uguaglianza, che passi

attraverso le norme difese dallo Stato o attraverso i dogmi della religione; che essa sia garantita da un diritto naturale o da un diritto positivo, che si consideri attuabile in questo mondo terreno oppure soltanto in quello dopo la morte; e ancora, che sorga spontaneamente o attraverso il patto sociale, una cosa è certa, così come sostengono i teorici della giustizia: ogni uomo ha sete di giustizia, e a tale scopo si crea un sistema che difenda la “sua” giustizia.

Giustizia si dice “in molti modi” perché si tratta di un’idea che si situa al punto di congiunzione fra teoria e prassi, fra diritto e morale, fra il regno delle istituzioni e l’urgenza vitale di problemi che riguardano la vita di ogni individuo, tanto come singolo, quanto come membro di una comunità.

Scorrendo le opere degli studiosi di filosofia del diritto e di filosofia politica si rileva che è molto più facile trovare affermazioni sulle qualità dell’ingiusto, piuttosto che sui caratteri che distinguono ciò che è giusto. Perciò ogni discorso sulla giustizia implica il continuo rimando dall’ambito descrittivo a quello normativo, che fa riferimento alla scelta e all’assunzione di responsabilità nel caso in cui le norme vengono disattese. Alla luce di questa impostazione di fondo, va compresa anzitutto l’esigenza costante di contestualizzare il tema della giustizia, per cui la riflessione, degli studiosi di filosofia del diritto, risulta solidamente collegata alle vicende biografiche degli autori e

al quadro storico e istituzionale nel quale essi si muovono. La ricognizione del concetto di giustizia assume, allora, il carattere di un percorso nel quale si succedono una serie di paradigmi complessi, collegati fra loro da una fitta rete di rimandi, talora di natura giuridica talora di natura morale. Si potrebbe dire, allora che la giustizia si situa nel difficile punto di mediazione fra ciò che è lecito e ciò che è buono, ossia fra ciò che in una data situazione viene dichiarato conforme alla legge e ciò che l'umanità da sempre riconosce come diritto di ogni uomo.

Il tema della giustizia nella seconda metà del Novecento è stato riportato in auge da Rawls che individua nella giustizia «la prima virtù delle istituzioni sociali»¹. Per Rawls il sistema politico di riferimento è la democrazia costituzionale fondata sull'eguaglianza democratica; «il che spiega il motivo per cui l'autore ha definito la propria teoria una teoria della giustizia come equità»².

¹ Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, (1971), Feltrinelli, Milano 2008, pag. 25.

² Cfr. Carla De Pascale, *Giustizia*, il Mulino, Bologna, 2010, pag. 217.

Vita e opere

John Rawls (Baltimora 21 febbraio 1921 – Lexington 24 novembre 2002) è stato uno dei più importanti o addirittura il più importante filosofo del pensiero politico contemporaneo. Nacque da una famiglia borghese, secondo di cinque figli di William Lee (1883-1946) e Anna Abell Stump (1883-1946) eredita dai genitori la passione per la politica, il padre era vicino al partito democratico, la madre era una femminista con la passione della pittura. Iniziò i suoi studi a Baltimora e conseguì il diploma nel 1939, Rawls continuò i suoi studi all'Università di Princeton dove cominciò a coltivare gli interessi per la filosofia politica. Nel 1943, dopo essersi laureato, si unì alle truppe dell'esercito americano che occupavano il Giappone; in particolare assistette al bombardamento di Hiroshima. Dopo questa tragica esperienza, Rawls decise di abbandonare l'esercito per riprendere i suoi studi; infatti nel 1946 tornò a Princeton dove cominciò a frequentare il dottorato in filosofia. In questi stessi anni conobbe Margaret Fox, che sposò nel 1949.

Dopo avere conseguito il dottorato di ricerca nel 1950, Rawls cominciò ad insegnare, fino al 1952, come professore a contratto all'Università di Princeton. Intanto ottenne una

borsa di studio e tra il 1952 e il 1953 si trasferì all'università di Oxford dove fu influenzato da John Austin, Gilbert Ryle e in particolare dalla dottrina liberale di Isaiah Berlin.

Nel 1953 da Oxford tornò negli Stati Uniti lavorando in un primo momento come assistente, poi come professore alla Cornell University.

Nel 1961 ebbe offerta la cattedra all'Università di Harvard dove insegnò dal 1962 fino al 1991 come professore di ruolo e dal 1991 (anno del suo pensionamento) fino al 1995 come professore emerito.

La sua è stata un'esistenza semplice e, per scelta, priva di celebrità, dedicata allo studio e alla ricerca; per tutta la vita ha avuto, come punti di riferimento costante, Immanuel Kant e Abramo Lincoln; infatti la sua vita è stata semplice e ritirata come quella di Kant e non pubblica e appariscente come quella di Lincoln; contemporaneamente però il suo pensiero politico ha espresso il connubio degli interessi culturali del filosofo di Königsberg e dello statista americano.

Rawls era profondamente convinto delle difficoltà a cui era esposta la liberal-democrazia; perciò ha cercato di difenderla con gli strumenti propri della filosofia; in lui era sempre più radicata l'idea che la giustizia è una virtù terrena, realizzabile solo da individui ragionevoli.

La produzione scientifica di Rawls è vasta e significativa; tra le sue opere tradotte in lingua italiana dobbiamo ricordare:

La giustizia come equità (1987), *Il diritto dei popoli* (1993), il *Liberalismo politico* (1993), le *Lezioni di storia della filosofia morale* (2000), la *Giustizia come equità. Una riformulazione* (2001), i *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico* (2001), le *Lezioni di storia della filosofia politica* (2007). Ma il suo capolavoro, come da tutti, unanimemente riconosciuto è *Una teoria della giustizia* (1971). Egli comincia ad abbozzare il primo schema di questa opera nel 1950, ma inizia a lavorarci intensamente e pedissequamente dal 1961 al 1971; in questi dieci anni Rawls concepisce e sviluppa la sua teoria della giustizia sociale e politica alternativa all'utilitarismo. Il successo dell'opera, pubblicata nel 1971, non ha tardato ad arrivare tant'è vero che oggi *Una teoria della giustizia* è tradotta in più di trenta lingue e conosciuta in tutto il mondo.

Ma, come spesso accade, di fronte ad un'opera di tale portata le reazioni a cui Rawls ha dovuto far fronte sono divergenti: quelle positive provenienti dai liberali e dai socialdemocratici, quelle negative provenienti dalla sinistra radicale e dall'estrema destra.

Ad ogni modo, superato il momento degli attacchi e delle critiche, l'opera di Rawls è tornata all'attenzione del pubblico più forte di prima. Infatti l'opera è stata recensita dalle migliori testate giornalistiche dell'epoca come "The New York Times", "The Washington Post", "The

Economist”, incrementandone la diffusione e il successo. Pur trattandosi di un libro lungo, poco meno di seicento pagine, e di non facile lettura, dall’anno di pubblicazione è sempre stato molto letto e commentato. Probabilmente, una prima ipotesi è che, tale successo dipende dal fatto che Rawls nonostante affronti tesi politiche sofisticate e complesse, queste siano considerate molto originali, così come è originale il suo liberalismo. Un’altra ipotesi è che *Una teoria della giustizia* supera il metodo tradizionale, incentrato sul formalismo, di fare filosofia morale e politica, che per anni ha dominato la scena del mondo anglosassone, per sostenere invece le ragioni di un metodo squisitamente accademico.

Il volume *Una teoria della giustizia* è diviso in tre parti, oltre la Prefazione del curatore e la Prefazione dell’autore, ciascuna delle tre parti è divisa in tre capitoli.

La prima parte intitolata *Teoria*, contiene i capitoli: 1° *Giustizia come equità*, 2° *I principi di giustizia*, 3° *La posizione originaria*. La seconda parte, intitolata *Istituzioni*, contiene i capitoli: 4° *Eguale libertà*, 5° *Quote distributive*, 6° *Dovere e obbligo*. La terza parte, intitolata *Fini*, contiene i capitoli: 7° *Il bene come razionalità*, 8° *Il senso di giustizia* e 9° *Il bene della giustizia*.

Da ciò si evince che il tema centrale della sua opera principale è incentrato sul problema della giustizia, nel

rispetto di una plurisecolare tradizione che affonda le proprie radici nel contesto del pensiero classico.

Capitolo primo
Il tema della giustizia in Rawls

Capitolo primo

Il tema della giustizia in Rawls

1. *I due principi di giustizia*

Rawls sostiene che la struttura di base della società è caratterizzata dalla presenza di due importanti principi che ne regolano il funzionamento nel senso che stabiliscono l'allocazione dei diritti e dei doveri e la distribuzione dei vantaggi economici.

Il primo principio afferma che «ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema di uguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri»³ invece il secondo principio sostiene che «le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno e collegate a cariche e posizioni aperte a tutti»⁴.

Le uguali libertà di base cui si riferisce il primo principio sono le seguenti: libertà di pensiero e di coscienza, libertà politiche (come il diritto di voto e quello di partecipare alla vita politica), libertà di associazione, diritti e libertà specificati dalla libertà ed integrità (fisica e psicologica)

³Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, (1971), Feltrinelli, Milano 2008, pag. 76.

⁴Ivi, pag. 76.

della persona, nonché i diritti e le libertà assicurati dal governo della legge. Queste libertà possono essere in certe occasioni limitate se entrano in reciproco conflitto; da ciò si evince che non sono libertà assolute.

Nella concezione della giustizia come equità il problema che si pone anzitutto non è quello della giustizia che Rawls definisce “allocativa”, secondo il principio classico di utilità (Jeremy Bentham, Henry Sidgwick) della massimizzazione della somma di soddisfazione delle persone in causa, bensì, quello della giustizia distributiva, intesa però come regolamentazione delle istituzioni della struttura di base tale da mantenere nel tempo un sistema di cooperazione sociale equo.

Anche se, in definitiva, si torna comunque alla questione di determinare chi siano i meno avvantaggiati, solubile in forza dell'introduzione dell'idea di *bene primario*. Beni primari sono condizioni sociali e mezzi per qualsiasi scopo di vario tipo necessari perché i cittadini possano sviluppare adeguatamente ed esercitare appieno i loro diritti e perseguire la propria particolare concezione del bene.

Rawls distingue cinque tipi di questi beni:

- 1) i diritti e le libertà di base; 2) la libertà di movimento e la libera scelta dell'occupazione; 3) i poteri e le prerogative delle cariche e delle posizioni di autorità e responsabilità; 4) il reddito e la ricchezza (intesi quali mezzi per qualsiasi

scopo *indispensabile* al conseguimento dei fini più vari);

5) le basi sociali del rispetto di sé.

Fondamentale è la nozione di “società bene-ordinata”.

« Dicendo che una società è bene-ordinata, s’intendono tre cose.

Primo: che è una società nella quale ognuno accetta, e sa che tutti gli altri accettano, esattamente gli stessi principi di giustizia.

Secondo: che l’opinione pubblica sa, o ha buone ragioni di credere, che la sua struttura di base - cioè le sue principali istituzioni politiche e sociali e il modo in cui esse si articolano l’una con l’altra formando un sistema di cooperazione unitario - soddisfa questi principi.

Terzo: che i suoi cittadini hanno un senso efficace della giustizia normalmente sviluppato, per cui obbediscono in genere alle istituzioni di base della società, che considerano giuste»⁵.

Ora, in una società bene-ordinata in cui a ogni cittadino siano garantiti gli stessi diritti e le stesse libertà di base e le eque opportunità, i meno avvantaggiati sono quelli che appartengono alla classe di reddito i cui membri hanno le aspettative più basse, anche se qui il cosiddetto principio di differenza, quale indicatore di una massimizzazione concreta e non astratta, pur utilizzando il criterio della

⁵ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, (1993), Einaudi, Torino 2012, pag. 34.

massimizzazione delle aspettative dei meno avvantaggiati, resta essenzialmente un principio di *reciprocità*, per cui esso risulta regolato e quasi “misurato” dalla effettiva legittimità delle aspettative, dal merito e dal titolo (di merito), organizzati da Rawls intorno a tre idee:

- 1) l’idea di merito morale in senso stretto, cioè del valore morale che possono avere sia il carattere complessivo di una persona sia le sue virtù, nonché le sue singole azioni;
- 2) l’idea, appunto, di aspettativa legittima, con quella, associata, di titolo, che è l’altra faccia del principio di equità;
- 3) l’idea di meritevolezza.

Questi principi per funzionare richiedono che un certo tipo di norme, quelle che servono per definire le libertà fondamentali, si applichino a ciascun soggetto nello stesso modo e attribuiscano al loro destinatario la più ampia libertà nel rispetto però della uguale libertà altrui.

Il secondo principio lo si può leggere in chiave di equità come distribuzione del reddito, di beni primari e di pari opportunità; ne deriva che l’ingiustizia coincide con le disuguaglianze che non vanno a beneficio di tutti, nel senso che sono consentite delle differenze nella distribuzione della ricchezza ma a condizione che tale distribuzione deve essere vantaggiosa per tutti. Ciascuna persona deve quindi poter trarre un qualche beneficio dalle ineguaglianze consentite

nella struttura di base. Viene naturale chiedersi come sia possibile che delle disuguaglianze possano creare benefici per tutti e a maggior ragione per i più svantaggiati, Rawls risponde a questa provocazione affermando che è possibile conseguire tale risultato grazie all'intervento diretto delle istituzioni pubbliche atto a riparare gli svantaggi sofferti da quanti sono economicamente e socialmente più deboli e ad offrire dei benefici compensativi.

I beni primari per Rawls costituiscono l'oggetto principale da distribuire all'interno di una teoria di giustizia distributiva; sono paragonati a cose che ogni individuo razionale desidera, un sistema base deve tendere alla efficienza per essere accettabile, dove per efficienza si intende una configurazione che sarà impossibile da cambiare per fare stare meglio alcuni individui senza far stare peggio al tempo stesso altri individui.

Bisogna ora capire se il principio di efficienza da solo sia in grado di fungere come concezione della giustizia, la risposta non può che essere negativa tenendo conto del fatto che il principio di efficienza per funzionare presuppone che le posizioni di partenza siano per tutti uguali, il dato di fatto però è diverso se non opposto nel senso che c'è la tendenza a non preservare l'eguaglianza o la similarità delle condizioni sociali e si assiste in ogni epoca storica ad un forte squilibrio nella distribuzione dei benefici tra le varie

classi, nasce allora l'esigenza di superare questo limite del principio di efficienza, si parte dall'idea che le posizioni all'interno della società non devono essere aperte solo in senso formale ma sostanziale, nel senso che tutti dovrebbero avere un'equa possibilità di occuparle, coloro che possiedono delle abilità, delle inclinazioni dovrebbero avere le stesse prospettive di riuscita indipendentemente dal loro punto di partenza. Rawls a tal proposito parla di principio liberale dell'equa eguaglianza di opportunità e di giustizia procedurale pura.

Egli sostiene che bisogna progettare il sistema sociale facendo in modo che il risultato della allocazione delle risorse sia giusto in ogni caso e per fare ciò bisogna seguire una procedura che sappia rispondere alle richieste degli individui che fanno parte della società di riferimento.

Si tratta, quindi, di precisare in che senso quella della giustizia come equità sia una teoria egualitaria.

Vi sono quattro precise ragioni che militano in favore dell'uguaglianza:

1) non è giusto che una parte, piccola o grande, della società sia nell'abbondanza, a scapito delle altrui privazioni (o situazioni di fame e malattia);

2) si tratta di impedire che una parte domini il resto, poiché quelle disparità tendono a favorire la disuguaglianza

politica;

3) le disparità politiche ed economiche comportano disparità sociali, generando atteggiamenti di deferenza o servilismo, o di dominio ed arroganza; in tal senso la disuguaglianza tende ad essere un torto o un'ingiustizia in quanto lo status, come bene posizionale, se elevato comporta quello di posizioni inferiori non accettabili.

2. La posizione originaria

Abbiamo già parlato della posizione originaria, definendola come la situazione in cui viene superato lo stato di natura e si adotta la equità procedurale per ottenere una corretta allocazione di diritti e obblighi all'interno di una società e la scelta di quelli che saranno i principi guida.

«La posizione originaria è definita in modo tale da essere uno status quo in cui tutti gli accordi raggiunti sono equi»,⁶ in una situazione di questo tipo le parti devono essere poste su di un piano di parità, vengono trattate egualmente come persone morali e devono agire come esseri razionali, il che vuol dire che non devono farsi influenzare da sentimenti negativi quali l'invidia o la presunzione in quanto questi sentimenti tendono a fare stare peggio ciascuno dei membri di una società e la stessa nel suo complesso, non cercano di attribuirsi reciprocamente benefici né di arrecarsi danni, essi tentano semplicemente di riconoscere ed adottare dei sistemi di principi che permettano di favorire il loro sistema di fini. La ragione per cui la posizione originaria deve fare astrazione dagli aspetti contingenti del mondo sociale e non deve esserne influenzata è che la condizione di un accordo equo sui principi della giustizia politica fra persone libere e uguali devono togliere di mezzo quei vantaggi negoziali che

⁶ Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, (1971), Feltrinelli, Milano 2008, pag. 128.

nascono, inevitabilmente, entro le istituzioni di sfondo di qualsiasi società per l'accumularsi di tendenze sociali, storiche e naturali.

La procedura più adeguata per individuare dei principi fondamentali di giustizia che siano equi, afferma Rawls, consiste nel compiere un esperimento mentale di questo tipo: immaginiamo che un gruppo di individui, privati di qualsiasi conoscenza circa il proprio ruolo nella società, i propri talenti, le proprie caratteristiche psicologiche e i propri valori, dovesse scegliere secondo quali principi di fondo deve essere gestita la società in cui vivono. Tali individui sarebbero in una posizione originaria e sotto un velo d'ignoranza. La ragione per cui la posizione originaria deve fare astrazione dagli aspetti contingenti del mondo sociale e non deve esserne influenzata è che le condizioni di un accordo equo sui principi della giustizia politica fra persone libere ed eguali, debbano eliminare i possibili vantaggi negoziali nascenti da tensioni sociali. Così facendo, i due principi di giustizia individuati da Rawls raggiungono il loro scopo; infatti in un contesto di questo tipo il bene di ciascuno fa parte di uno schema di benessere reciproco e le parti esprimono il desiderio di trattarsi non come mezzi per raggiungere degli obiettivi egoistici ma come fini in sé, tutti godranno di eguali diritti e libertà fondamentali e ciascuno sarà propenso a rinunciare ad una

parte di vantaggi personali per contribuire al miglioramento delle aspettative globali.

Altra caratteristica essenziale che devono avere le persone nella posizione originaria è il senso di giustizia in quanto solo questo potrà garantire il rispetto degli accordi presi. Le parti dunque tengono conto della onerosità dell'impegno assunto, perciò non potranno addivenire ad accordi che avranno per loro delle conseguenze inaccettabili, in questo modo esse si garantiscono il rispetto di sé, come è razionale che facciano.

Da questi assunti emerge chiaramente che le varie discriminazioni che vengono perpetrate nella società sia antica che contemporanea non sono solo ingiuste ma irrazionali e per questo non possono essere considerate concezioni morali.

3. *Il concetto di libertà*

Rawls, esaminando il primo principio di giustizia, si occupa della libertà, egli sostiene che «ogni libertà possa essere spiegata riferendosi a tre elementi: gli agenti quali esseri liberi, le restrizioni o limitazioni da cui sono liberi, e ciò che sono liberi di fare o non fare»⁷. Ciascuno può quindi essere libero o non libero di fare o non fare qualcosa in quanto, accanto alle libertà esistono dei vincoli o proibizioni, nel nostro caso dobbiamo prendere ad esame la libertà in relazione alle restrizioni imposte dalle leggi e dalla costituzione.

Qualsiasi libertà si caratterizza per un elevato numero di diritti e doveri e ciascuna di esse può essere ampliata o ristretta in quanto si influenzano reciprocamente grazie ad una continua opera di bilanciamento.

Per “libertà fondamentali” Rawls intende quelle relative ai diritti fondamentali: libertà di coscienza, libertà di espressione, libertà religiosa, ecc.

Al primo principio di giustizia è legata la prima regola di priorità, poiché infatti nella ricerca intrapresa si è assunto il metodo “lessicale” (scala delle priorità) e la libertà figura nel primo principio, è chiaro che quel che concerne le limitazioni della libertà deve scaturire dalla libertà

⁷ Ivi, pag. 203.

medesima, che è come dire che il primo principio debba essere limitato solo dal primo principio stesso, quello appunto dell'uguale libertà. Il principio della eguale libertà non è infatti negoziabile con alcun altro principio di giustizia sociale. Certo, la libertà non è un qualcosa di astratto e di assolutamente generale, ma è un sistema completo e complesso formato da un insieme di doveri e diritti molto particolare che Rawls chiama "il sistema delle libertà". Le varie libertà specificano cose che possiamo scegliere di fare se lo vogliamo, rispetto alle quali, quando la natura della libertà lo rende opportuno, gli altri hanno il dovere di non interferire.

Ogni intervento di carattere legislativo e giudiziario deve ispirarsi sempre al principio di eguale libertà, secondo il metodo lessicale infatti, la precedenza della libertà significa che questa può essere limitata solo in nome della libertà stessa. Limitare la libertà in nome della libertà stessa vuol dire che si può farlo solo per evitare maggiori danni alla libertà stessa derivanti dalla mancata limitazione. Gli stessi cittadini devono accettare, ovvero deve essere accettabile in sé, che un'eguale libertà venga meno, se ciò va a beneficio appunto del sistema e dei singoli stessi, i quali altrimenti si troverebbero in una situazione peggiore, anche laddove tali misure siano tappe verso un'eguaglianza da raggiungere solo progressivamente.

Questa visione della libertà presuppone che le persone, nella posizione originaria, devono avere contezza del fatto che ciascuno di loro non è un soggetto isolato ma vive calato in un contesto molto ampio all'interno del quale deve interagire, in primis con gli altri soggetti e successivamente con le istituzioni create seguendo l'iter previsto dalle norme costituzionali.

Altro importante aspetto da tenere in considerazione nella elaborazione di una teoria della giustizia è quello della eguale libertà di coscienza nel senso che le parti si considerano depositarie di obblighi morali o religiosi che devono poter esercitare liberamente, ed esse sceglieranno i principi che ne garantiscono maggiormente il rispetto, lo Stato dal canto suo deve impegnarsi a garantire tale libertà assicurando condizioni di eguale libertà morale e religiosa. Dei limiti, come si è già detto, possono essere imposti ma soltanto in presenza della superiore necessità di mantenere l'ordine pubblico e la sicurezza, «la libertà è governata dalle condizioni necessarie alla libertà stessa»⁸.

⁸ Ivi, pag. 215.

4. La giustizia nelle istituzioni

Seguendo il filo logico adottato da Rawls nella stesura della sua opera maggiore (*Una Teoria della giustizia*), andiamo ad individuare quali leggi e quali istituzioni sia politiche che economiche favoriscono una più o meno compiuta realizzazione dei principi di giustizia e una corretta applicazione degli stessi. Vengono individuate quattro fasi, denominate “sequenza a quattro stadi”, che vedranno la nascita e lo sviluppo di un nuovo ordinamento giuridico regolato dai propri principi di giustizia. Si suppone quindi che le parti dopo che hanno operato la loro scelta dei principi di giustizia nella posizione originaria nominino una assemblea costituente con lo scopo di elaborare una costituzione, nel fare ciò, i membri di tale assemblea devono scegliere tra i vari “tipi” di costituzione quella più giusta ed efficace, quella che soddisfi i principi di giustizia e dia leggi ed istituzioni giuste.

Questi obiettivi possono essere realizzati incorporando gli ideali di giustizia e le libertà fondamentale nella carta costituzionale garantendone quindi un elevato livello di tutela. Questa fase è estremamente delicata, da essa dipende il successivo giudizio di giustizia o ingiustizia dell'intero sistema; infatti dalle decisioni “politiche” che portano alla individuazione dei diritti fondamentali oggetto di tutela

possono nascere leggi ingiuste, sono i costituenti a decidere se un determinato bene di vita troverà protezione costituzionale o meno e sono loro che con il loro operato creeranno l'impalcatura del nuovo ordinamento che sta per delinearsi.

Se si passa alla terza fase o stadio come lo definisce Rawls, quella della creazione delle norme o stadio legislativo, in tale frangente la giustizia delle leggi deve essere valutata in riferimento ai parametri imposti dalla Costituzione e alle limitazioni in essa contenute, il secondo principio di giustizia entra in gioco nello stadio legislativo esigendo che le politiche socioeconomiche siano finalizzate alla massimizzazione delle aspettative almeno di quelle a lungo termine dei meno avvantaggiati e che siano rispettate le condizioni di eguaglianza di opportunità e le pari libertà.

L'ultimo stadio consiste nella applicazione delle norme appena create ai casi particolari e l'osservanza da parte dei cittadini. In questa ultima fase i cittadini perdono l'originario velo di ignoranza in quanto le informazioni a loro possesso sono talmente elevate che gli consentono di rapportarsi alle norme in termini di obbedienza o disobbedienza. È doveroso ricordare che la sequenza a quattro stadi è uno schema che fa parte integrante della teoria della giustizia come equità e non è la descrizione di come realmente funzionano le istituzioni e le assemblee

costituenti, perciò una costituzione sarà giusta se, i delegati razionali la accetterebbero come modello per la loro società, ne discende a cascata che una legge sarà giusta se rispetterà i principi dello stadio legislativo, ma una verifica in tali termini sarà difficile da attuare, difficoltà che potrà essere superata se ci serviamo di una nozione di giustizia procedurale quasi pura secondo la quale, le leggi sono giuste se ricadono nell'ambito consentito e siano state emanate seguendo il procedimento previsto in Costituzione.

Nasce a questo punto l'esigenza di individuare un sistema sociale che consenta la distribuzione della ricchezza in modo equo a prescindere dai singoli eventi che si possono verificare, per ottenere tale risultato occorre inserire il processo economico e sociale all'interno di istituzioni politico-giuridiche opportune. All'interno di tali istituzioni devono crearsi dei settori con competenze specifiche, Rawls individua quattro settori essenziali che sono quello allocativo avente la funzione di controllare i prezzi calmierando il mercato, quello per la stabilizzazione che si occupa di creare un elevato livello di impiego, il settore per i trasferimenti che dovrebbe garantire un certo livello di benessere tramite la erogazione di sussidi e interventi a favore delle classi sociali più deboli, vi è infine un settore distributivo avente la importante funzione di garantire una sufficiente giustizia delle quote distributive servendosi della

imposizione fiscale e delle modifiche necessarie dei diritti di proprietà. La funzione delle imposte quindi, non è semplicemente quella di garantire delle entrate allo Stato bensì quella di rimodulare continuamente la distribuzione della ricchezza attuando in tal modo una politica di equità. Le ineguaglianze di ricchezza infatti possono mettere in pericolo l'esistenza stessa delle istituzioni e la libertà politica, una teoria della giustizia che sia efficiente deve evitare tali evenienze cercando di «scegliere tra diversi assetti ingiusti o comunque basati su di un concetto di secondo ottimo; ci rivolgiamo quindi alla teoria non ideale per trovare lo schema meno ingiusto»⁹.

⁹ Ivi, pag. 274.

5. Doveri e obblighi

Dopo aver affrontato i temi dei principi di giustizia e della giustizia nelle istituzioni, Rawls si dedica ai principi del dovere naturale e dell'obbligo che si applicano agli individui e della loro violazione tramite la disobbedienza.

Sappiamo che «nella prospettiva della teoria della giustizia, il dovere naturale più importante è quello di sostenere e promuovere le istituzioni giuste»¹⁰; il che implica che ognuno ha il dovere naturale di fare ciò che gli spetta di fare. Il dovere naturale di giustizia può essere definito in questi termini come il dovere che impone di promuovere gli assetti sociali che consentano il rispetto dei due principi di giustizia.

Ovviamente, esistono altri doveri naturali, ricordiamo il rispetto reciproco che consiste nel rispettare una persona in quanto essere morale, il dovere di aiuto reciproco che viene visto, non solo dal punto di vista solidaristico ma in una prospettiva più generale di benessere sociale, infatti, è auspicabile vivere in una società in cui siano vigenti il senso di fiducia nell'altro e la possibilità di fare affidamento sull'altrui aiuto in momenti di bisogno.

Mentre i doveri possono derivare anche da principi naturali, gli obblighi nascono dal principio di equità, il quale richiede

¹⁰ Ivi, pag. 321.

come sappiamo la contestuale presenza di due condizioni che sono il contrarre l'obbligo in modo volontario e la giustizia delle istituzioni. Dalla prima condizione deriva che i soggetti sono portati a difendere le loro scelte nel caso in cui queste entrino in conflitto con altri impegni morali mentre dalla seconda discende un maggiore attaccamento alle istituzioni che loro reputano giuste. «Il termine “obbligo” sarà quindi riservato agli impegni morali che derivano dal principio di equità, mentre gli altri impegni verranno chiamati “doveri naturali”»¹¹.

I cittadini, in generale, sono vincolati dal dovere di giustizia che come sappiamo impone il rispetto di leggi emanate da organi riconosciuti sulla base di una costituzione considerata giusta. Ma che succede se ci sono degli assetti ingiusti dati da norme ingiuste? In casi del genere è lampante che esiste un conflitto di principi e, più precisamente vengono a cozzare il principio che impone di rispettare le leggi con quello di adottare leggi giuste.

La possibilità di giustificare o meno la inosservanza di una legge dipende in gran parte dalla misura in cui le leggi e le istituzioni sono ingiuste; un'ingiustizia può scaturire da varie cause, ne è un esempio lo scostamento delle leggi e delle strategie politiche dagli standard pubblicamente accettati, in tal caso si farà ricorso al concetto di giustizia

¹¹ Ivi, pag. 331.

della società. Il cittadino sarà sempre e comunque tenuto a rispettarli o potrà opporsi?

In una situazione che Rawls definisce di quasi - giustizia abbiamo il dovere se non l'obbligo di rispettare non solo le leggi giuste ma anche quelle ingiuste, questo perché tutto il sistema giuridico di un paese si regge su di una Costituzione e su di un ordinamento che non sono perfettamente ordinati nel senso della perfezione assoluta, ma che comunque tendono ad approdare a dei risultati accettabili in tema di giustizia ed efficacia.

La Costituzione in particolare viene vista come il frutto di una procedura giusta ma imperfetta in quanto allo stato attuale non esiste ancora un processo politico che dia la garanzia di un risultato di perfezione assoluta e che possa affermare che le leggi in accordo con essa siano giuste, il processo costituente deve inoltre per forza di cose affidarsi a qualche seppur avveduto sistema di voto che porterà alla formazione di una maggioranza che sarà ovviamente portatrice di interessi particolari e comunque non rispondenti alla totalità dei votanti.

Da ciò deriva intuitivamente che ci sarà una parte di cittadini che si sentirà danneggiata dalle decisioni adottate dalla maggioranza, ma il dovere naturale di sostenere le istituzioni e di conseguenza le loro decisioni non permette loro di opporsi in modo illegale a tali norme, tutto ciò a patto che le

ingiustizie si mantengano entro certi limiti.

Viene naturale chiedersi cosa renda accettabile una simile situazione. Ci sono almeno due ordini di ragioni che la sostengono, la prima è che, essendo il sistema basato sul principio di maggioranza, ci sarà sempre una parte della società che verrà disattese le proprie aspettative, secondo, è preferibile soggiacere a questo tipo di quasi-giustizia piuttosto che vivere nell'assoluta mancanza di regole.

È evidente l'analogia tra questa situazione caratterizzata dalla adozione dal sistema maggioritario e quella in cui si trovano i cittadini nella posizione originaria, infatti quando le parti decidono di eleggere i loro rappresentanti dando loro il potere di legiferare, accettano implicitamente il rischio di subire delle ingiustizie e comunque di rinunciare ad una parte delle loro aspettative per fare funzionare il regime democratico nel suo complesso, così come avviene nella posizione originaria rinunciando ad una parte di bene proprio per ottenere il più alto livello possibile di bene comune.

Tuttavia, come si è prima accennato, con l'adozione del principio maggioritario, i soggetti accettano di tollerare leggi ingiuste solo a certe condizioni, ciò comporta che almeno nel lungo periodo le varie ingiustizie vengano ripartite tra le classi sociali in modo da non gravare eccessivamente su di un gruppo determinato, solo così il dovere di civiltà potrà

essere posto a giustificazione di tali difetti del sistema e consentirà di mantenere un elevato livello di fiducia reciproca tra le parti sociali.

Altra importante caratteristica del principio maggioritario è quella che prevede il rispetto della giustizia di sfondo, nel senso del rispetto di quelle che sono considerate delle libertà alle quali non si può rinunciare, «senza di ciò non risulta soddisfatto il primo principio di giustizia; ma anche quando esso è presente, non c'è alcuna sicurezza di una legislazione giusta»¹².

È stato sempre sostenuto infatti, che il risultato delle votazioni, per quanto libere e democratiche, è la risultante di accordi politici, da ciò ne deriva che spesso le leggi non si distinguono affatto per il loro spirito di giustizia ma si piegano agli interessi di parte, è proprio lì che bisogna intervenire per far sì che il dibattito legislativo non sia una semplice lotta tra interessi contrastanti, bensì la via migliore per mettere in pratica i precetti dei due principi di giustizia

¹² Ivi, pag. 241.

6. La disobbedienza civile

Rawls, riprendendo il concetto di sistema maggioritario osserva come in una società democratica retta da una maggioranza possa annidarsi il rischio che parte dei cittadini non si conformino alle decisioni adottate con questo metodo dando origine ad una forma di protesta che prende il nome di disobbedienza civile, questa viene definita come «un atto di coscienza pubblico, non violento, e tuttavia politico, contrario alla legge, in genere compiuto con lo scopo di produrre un cambiamento nelle leggi o nelle politiche del governo»¹³.

Secondo questa definizione l'atto di disobbedienza civile oltre ad essere contrario alla legge è un atto avente un fine politico nel senso che nell'intenzioni di chi lo compie non vi è soltanto lo scopo di presentare un caso esemplare per addivenire ad pronuncia della Corte Costituzionale bensì quello di contestare l'intero sistema giuridico di un Paese. In questo modo la minoranza cerca di imporre le proprie idee e in ogni caso costringe la maggioranza a riconoscere le sue legittime pretese, in questo senso si sostiene che la disobbedienza civile se usata in modo oculato possa diventare un meccanismo di stabilizzazione di un sistema

¹³ Cfr. H.A. Bedau, *On Civil Disobedience*, in «Journal of Philosophy», vol. 58, 1961, pag. 653.

costituzionale, a ciò si aggiunge che la disobbedienza civile è un atto che si compie pubblicamente e questo le conferisce un immenso potere di propaganda politica. Infine, è una manifestazione non violenta proprio per rimarcare la fedeltà alla legge e l'attaccamento al senso di giustizia, quest'ultimo carattere la distingue dalla resistenza violenta organizzata, questa forma di protesta invece non fa appello al senso di giustizia, anzi ne rinnega l'essenza stessa, il militante infatti tenta di sottrarsi alle sanzioni non essendo disposto ad accettare le conseguenze giuridiche della sua violazione della legge.

Da quanto detto emerge in Rawls la volontà, se non di approvare del tutto, quantomeno di giustificare alcuni atti di disobbedienza civile. In particolare il nostro autore sostiene che si devono considerare inaccettabili e reprimere duramente le palesi violazioni al primo principio di giustizia che ricordiamo, riguarda le pari libertà, mentre si potrà sorvolare su episodi che hanno come fine ultimo quello di ottenere l'esaltazione della parte del secondo principio di giustizia che concerne la equa eguaglianza delle opportunità. Fin qui si è parlato degli aspetti positivi della disobbedienza civile, ovviamente, come ogni altro fenomeno sociale essa presenta dei punti di criticità, infatti, se incontrollata questa può creare delle spinte verso l'anarchia e minare alle basi il principio della certezza del diritto.

È bene tenere sempre presente che sarà impossibile evitare il conflitto tra chi rappresenta la maggioranza ed emana le norme e chi, in minoranza, cercherà di fare valere le proprie ragioni servendosi di ogni mezzo possibile, compreso lo strumento della disobbedienza sociale, portando spesso al limite la tenuta del sistema, la colpa di una simile eventualità però, non verrà ricercata solo ed esclusivamente in capo a coloro che protestano bensì verrà attribuita a chi ha abusato della propria autorità per scopi che non rispecchiano la giustizia e l'equità.

Capitolo secondo
Il tema dell'equità in Rawls

Capitolo secondo

Il tema dell'equità in Rawls

1. L'equità come giustizia sociale

Al tema della giustizia risulta strettamente correlato il tema dell'equità. Infatti, scorrendo l'indice della vasta produzione di John Rawls, si può notare che al tema dell'equità il filosofo politico americano ha dedicato non poche opere.

Nel 1957 nel «Journal of Philosophy» compare il primo saggio dedicato al tema specifico dell'equità¹⁴. A questo saggio, nel 1975, ne ha fatto seguito un altro¹⁵ apparso in «Philosophical Review», dove l'equità è intesa come virtù, incentrata sul concetto di bene. Nel 1985, in «Philosophy and public affairs», compare l'ennesimo saggio¹⁶ con il quale Rawls continua a porre l'accento sul tema specifico dell'equità. In tal modo, nel 2001, si comprende la pubblicazione del volume *Justice as fairness: A restatement*. Oggi, nella versione italiana disponiamo di tre opere:

1) *La giustizia come equità: Saggi 1951-1969*, pubblicato

¹⁴ Cfr. John Rawls, *Justice of fairness*, in «Journal of Philosophy», 54 (1957), pagg. 653-62.

¹⁵ Cfr. John Rawls, *Fairness to goodness*, in «Philosophical review», 84 (1975), pagg. 536-54.

¹⁶ Cfr. John Rawls, *Justice as fairness: Political not metaphysical*, in «Philosophy and Public Affairs», 14 (1985), pagg. 223-51.

nel 1995;

2) *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, pubblicato nel 2001;

3) *Giustizia come equità: Una riformulazione*, pubblicato nel 2008.

Perciò, nel corso di questi ultimi anni, l'attenzione degli studiosi è stata rivolta, oltre che al concetto di giustizia, a quello di equità. Nella lingua inglese, comunemente il termine equità viene tradotto con *impartiality*. Rawls però, preferisce il termine *fairness*, composto dall'aggettivo *fair* e dal nome *ness*; *fair* lo si può tradurre in diversi modi, ad esempio con *giusto, onesto, leale, imparziale*; *ness* significa comportamento nell'accezione che assume nel linguaggio filosofico ed etico-politico. Sicché, *fairness* significa giustizia, correttezza, ovvero equità.

Da ciò si evince in modo chiaro che il principio della giustizia non può non coincidere con il principio dell'equità. Rawls, come più volte sostenuto, a tali due principi ha riservato ampio spazio nelle sue opere; ad esempio nel volume dedicato al *Liberalismo politico*, ha sottolineato che il valore della giustizia, intesa come equità, non è di tipo metafisico, ma di tipo etico-politico.¹⁷

Se ci richiamiamo al volume *Giustizia come equità. Una riformulazione*, possiamo subito renderci conto del fatto che

¹⁷ Cfr. John Rawls, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino (2012), pagg. 188-92.

Rawls intende elaborare una teoria caratterizzata in termini politici e non morali: così come sostiene nel suo volume sul *Liberalismo politico*, riformulando la sua teoria sulla “giustizia come equità” egli intende elaborare un vero e proprio liberalismo politico, ponendo l’accento sui principi di giustizia ed equità.

Al di là del carattere tautologico di questa affermazione, Rawls vuole esporre una filosofia politica seguendo le opere di alcuni autori che costellano la storia del pensiero politico moderno e contemporaneo.

Locke (*Lettera sulla tolleranza*, 1989), Montesquieu (*Spirito delle leggi*, 1748), Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*, 1823), Marx (*Critica del programma di Gotha*, 1873), sono i punti di riferimento attraverso i quali Rawls tende a definire i contorni della giustizia politica nel contesto della società civile. La giustizia e l’equità trovano la loro base nel contesto della cooperazione sociale, rivolta all’affermazione piena di un sistema democratico.

In effetti la società civile risulta giusta ed equa, se è strutturata attraverso una solida e ragionevole cooperazione tra le istituzioni pubbliche e private. A questo proposito Rawls sottolinea che «imprese, sindacati, chiese, università, famiglie devono sottostare a vincoli derivanti da tali principi, ma questi vincoli operano in modo indiretto, in

quanto nascono da istituzioni di sfondo giuste»¹⁸.

Riformulando e ridefinendo il suo concetto di equità, Rawls coglie l'occasione per rivedere la sua posizione relativa ai principi di giustizia; lo fa partendo da tre osservazioni di base. La prima consiste nel sottolineare il fatto che la giustizia come equità è stata pensata per funzionare in una società democratica all'interno della quale i cittadini sono liberi e uguali. La seconda osservazione consiste nel sostenere che l'oggetto principale della giustizia politica è la struttura di base della società, che è in grado di influire sulle disuguaglianze economico-sociali e quindi sulla vita dei cittadini. La terza osservazione consiste nella presa di coscienza del fatto che la giustizia come equità è una forma di liberalismo politico, che cerca di dare espressione ed attuazione ad una cerchia di valori altamente significativi che riguardano le istituzioni politiche e sociali della struttura di base della società.

Poste queste premesse, Rawls propone una rilettura dei due principi di giustizia che aveva illustrato nel capitolo secondo della parte dedicata alla *Teoria* nella sua opera più importante vale a dire *Una teoria della giustizia*. In quella sede, come abbiamo visto, Rawls sosteneva che «la struttura di base della società è caratterizzata dalla presenza di due importanti principi che ne regolano il funzionamento nel

¹⁸ Cfr. John Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2008, pag. 13.

senso che stabiliscono l'allocazione dei diritti e dei doveri e la distribuzione dei vantaggi economici, il primo principio afferma che ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema di uguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri, il secondo principio sostiene che le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno e collegate a cariche e posizioni aperte a tutti»¹⁹. A distanza di trent'anni, Rawls sostiene che tali principi dovrebbero rileggersi nel modo seguente:

«a) Ogni persona ha lo stesso titolo indefettibile a uno schema pienamente adeguato di uguali libertà di base compatibile con un identico schema di libertà per tutti gli altri.

b) Le disuguaglianze sociali ed economiche devono soddisfare due condizioni: primo, devono essere associate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa uguaglianza delle opportunità; secondo devono dare il massimo beneficio ai membri meno avvantaggiati della società».²⁰ Dalla attenta lettura della nuova riformulazione dei due principi emergono differenze sia di forma ma soprattutto di sostanza rispetto alla prima versione.

¹⁹ Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., pag. 76.

²⁰ Cfr. John Rawls, *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Feltrinelli, Milano 2008, pag. 49.

Relativamente al primo principio, vediamo che compare l'affermazione della "equa eguaglianza delle opportunità", che ha lo scopo di eliminare i difetti della uguaglianza formale delle opportunità ed attuare una uguaglianza sostanziale. A tal fine, le cariche pubbliche e le posizioni sociali non solo devono essere formalmente aperte ed elettive, ma occorre che chi ha dei talenti naturali sia messo nella condizione di poter concorrere effettivamente, per ricoprire tali posizioni e far fruttare le proprie capacità nell'interesse della collettività. In questo senso eguaglianza delle opportunità assume l'accezione di eguaglianza liberale; per realizzarla occorre però modificare la struttura di base della società inserendo al suo interno un sistema di libero mercato, regolato da istituzioni che siano in grado di correggere le concentrazioni eccessive di proprietà e di ricchezza, soprattutto nei casi in cui queste vengano usate per l'imposizione di un predominio politico. La portata di tale revisione è amplissima, si nota che non viene assegnata una priorità alla libertà in quanto tale e fine a se stessa, ma viene esaltata l'idea che non si possono imporre restrizioni alla libertà senza un valida ragione infatti «al centro del pensiero democratico c'è sempre stato, per tutta la sua storia il conseguimento di diritti e libertà specifici nonché di specifiche garanzie costituzionali»²¹; perciò la giustizia

²¹ Ivi, pag. 51.

come equità segue questa tradizione.

Il secondo principio affronta il tema delle disuguaglianze economiche e sociali grazie al principio di differenza e riguarda le leggi sociali ed economiche viste con un'ottica distributiva. Uno dei maggiori problemi che la giustizia come equità si trova a dover fronteggiare e risolvere è quello legato appunto alla giustizia distributiva e a come regolare le istituzioni della struttura di base in modo da poter garantire e mantenere nel tempo un sistema di cooperazione sociale equo. Rawls prende nettamente le distanze dalla concezione politica della giustizia di Bentham e di Mill basata sul principio classico di utilità del singolo, infatti, secondo il suo modo di concepire l'equità, una società è bene ordinata se i cittadini al suo interno cooperano a produrre le risorse sociali seguendo i due principi di giustizia e ottenendo un'equa distribuzione dei beni. Perciò, l'utilitarismo deve tendere alla massimizzazione del bene del complesso della società. «La giustizia come equità mette a fuoco, in particolare, le disuguaglianze fra i prospetti di vita dei cittadini»²². Se i cittadini, in una società bene ordinata, si riconoscono reciprocamente come liberi ed eguali, le istituzioni di base della società debbono incoraggiarli a pensarsi come tali e ad abolire le disuguaglianze ingiuste in modo che i meno avvantaggiati possano godere della libertà

²² Ivi, pag. 62.

sostanziale enunciata nel primo principio e concorrere realmente e non solo teoricamente a ricoprire le cariche elettive.

2. Il giusto e il bene dell'umanità

Se teniamo presente l'anno di apparizione dell'opera *Una teoria della giustizia* (1971) e l'anno di pubblicazione dell'opera *Giustizia come equità. Una riformulazione* (2001), possiamo notare che sono intercorsi trenta anni di intenso dibattito, durante i quali la posizione di Rawls circa i temi della giustizia è risultata centrale. Se teniamo conto dell'anno di morte (2002) del filosofo politico americano, inoltre, possiamo cogliere il fatto che fino alla fine ha posto l'accento sui concetti di giustizia ed equità. In tal modo la riformulazione dei due concetti costituisce il suo testamento spirituale con l'obiettivo di affermare la propria dottrina imperniata sul liberalismo politico.

Rawls distingue cinque tipi di regime politico-economico: «a) il capitalismo liberista; b) il capitalismo assistenziale; c) il socialismo di stato con economia pianificata; d) la democrazia proprietaria; e) per finire, il socialismo liberale (democratico)».²³

Dall'esame di questi cinque sistemi si evince che quello preferito da Rawls è quello incentrato sui principi del bene e della libertà. Infatti il bene comune non può non coincidere che con la libertà individuale. Il bene, in quanto tale, deve

²³ Ivi, pag. 152.

avere una connotazione ampia, che però non può compromettere la libertà del singolo individuo.

Rawls distingue il liberalismo politico dal liberalismo comprensivo: l'uno è incompatibile con l'altro e viceversa. Sicché, il liberalismo, così come sostenuto da Isaiha Berlin, secondo Rawls, nella sua dimensione autentica, non può che risultare ostile ad ogni forma di sfrenato individualismo. D'altra parte il liberalismo politico, inteso da Rawls, non può essere mortificato dalle istanze falsamente solidariste insite nel materialismo storico di Marx. In ogni caso, il liberalismo politico non può risultare assoggettato al dominio della politica. Per la precisione Rawls, richiamandosi ancora una volta al suo volume sul *Liberalismo politico*, rimarca che la dimensione culturale, di per sé, conferisce una connotazione politica alla dottrina liberale incentrata sui principi di giustizia e di equità. Secondo questa chiave di lettura, *Il diritto dei popoli* costituisce un altro testo con il quale Rawls si confronta. Sicché ribadisce che il liberalismo politico risulta essere un sistema costituzionale adeguatamente ordinato in termini ragionevoli. A tal proposito chiarisce che «per l'idea di liberalismo politico è vitale anzi poter sostenere, con perfetta coerenza, che sarebbe irragionevole usare il potere politico per imporre la nostra visione comprensiva, religiosa, filosofica o morale, che ovviamente non possiamo non

considerare vera o ragionevole»²⁴.

Concludendo, Rawls riprende i concetti di ragione e di ordine, oltre che di consenso e di partecipazione. Infatti una società libera ed ordinata non può prescindere dall'ordine e dal consenso dei suoi componenti. Solo in questo modo si può pensare anche alla stabilità del sistema politico. Perciò «una concezione liberale della legittimità politica mira a una base pubblica della giustificazione e si appella a una ragione pubblica libera, cioè a cittadini considerati ragionevoli e razionali»²⁵.

In tal senso, oltre che di giustizia e di equità, Rawls parla di ragionevolezza, sulla base della quale i cittadini esprimono il loro consenso. Qui compare anche l'idea di libertà e di autonomia da riconoscere ad ogni singolo individuo. Secondo questa chiave di lettura, l'affermazione del liberalismo politico può essere determinata solo attraverso la convinta compartecipazione di ogni singolo componente la società civile.

L'ultimo paragrafo del volume di John Rawls *Giustizia come equità. Una riformulazione*, ha come titolo *Il bene della società politica*. Con ciò l'autore americano ribadisce che il bene del singolo deve coincidere con il bene della collettività. Così sostenendo Rawls si dissocia da ogni forma di utilitarismo individualista e di collettivismo massimalista.

²⁴ Ivi, pag. 205.

²⁵ Ivi, pag. 207.

Infatti sostiene che in una società bene ordinata, cioè incentrata sui principi di giustizia e di equità, il giusto corrisponde al bene e viceversa. D'altra parte il bene della società costituisce l'obiettivo finale dell'umanità.

A questo proposito, raccogliendo il suggerimento di Sebastiano Maffettone e Salvatore Veca, è opportuno insistere sul concetto di giustizia elaborato da Rawls, posto in relazione con il concetto di giustizia che di volta in volta è stato elaborato nel corso della storia del pensiero occidentale. Secondo Maffettone e Veca: «Sembra, infatti, di poter dire che l'idea di giustizia sia e resti cruciale per orientarsi entro la discussione pubblica sui valori politici fondamentali e sui modelli alternativi di società bene-ordinata»²⁶.

²⁶ Cfr. Sebastiano Maffettone e Salvatore Veca, *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Laterza, Roma-Bari, 2012, pag. XVI.

Capitolo terzo
Il tema della giustizia negli antichi

Capitolo terzo

Il tema della giustizia negli antichi

1. Sofisti

Trattando il tema della giustizia, il pensiero ricorre agli autori che nel corso dell'età classica hanno posto le fondamenta della filosofia politica.

Infatti, leggendo i testi di carattere etico-politico di Platone e di Aristotele, si evince che il tema della giustizia è stato posto a fondamento della cultura classica. Perciò la cultura contemporanea dipende dalla cultura classica, almeno dal punto di vista di alcuni temi che caratterizzano la componente umanistica della cultura umana.

Il tema della giustizia è riscontrabile in gran parte dei dialoghi di Platone e nelle opere di filosofia politica di Aristotele. Platone e Aristotele rappresentano il compimento della civiltà ellenica, se a parametro cronologico si assume l'Atene di Pericle.

A questo proposito, ancor prima di confrontarci con Platone ed Aristotele è opportuno ricordare il contributo dato dai sofisti. Al di là di Protagora e di Gorgia, bisogna menzionare i così detti sofisti minori che si sono intrattenuti sul tema della giustizia. Questi, hanno sviluppato un intenso

dibattito per tentare di chiarire la distinzione tra diritto naturale e diritto positivo. Si tratta di temi, che anticipano problematiche interessanti che ritroveremo in tutta la filosofia occidentale. Il tema di fondo, in tutti i sofisti, rimane quello del precetto morale; giacché il rapporto natura-legge, l'insegnabilità della virtù, la funzione della retorica sono temi che concorrono, tutti quanti, a delineare una prospettiva di filosofia pratica che assorbe la filosofia teorica.

Iniziamo il nostro excursus tra i sofisti analizzando il pensiero di Licofrone. Della sua esistenza ne troviamo traccia in un passo della *Politica* di Aristotele dove il filosofo sottolinea che scopo ultimo dello Stato è quello di garantire il bene degli uomini che hanno deciso di vivere in comunità sulla base di una alleanza che è anche convenzione; tale convenzione è la legge che, secondo Licofrone non renderebbe migliori gli uomini ma, in un contesto sociale, li costringerebbe a stabilire e a mantenere rapporti pacifici nell'interesse supremo della collettività. Nello specifico, pur riconoscendo che la natura umana è incline al male, lo Stato, dovrebbe garantire il buon governo e la giustizia tra i suoi membri.

Polo e Callicle, sono due personaggi del *Gorgia* di Platone; in questo dialogo Polo è ricordato come autore di un trattato di retorica e viene presentato come un giovane sofista assai

intraprendente, infatti, ritiene di potere dimostrare la legittimità della retorica considerandola una vera e propria “arte”. Secondo la sua visione, l’uomo può essere felice anche compiendo il male se riesce a rimanere impunito. Si apre così una diatriba tra Socrate e Polo, secondo il primo il male peggiore consiste nel commettere ingiustizia mentre per Polo, il male peggiore consiste nel patire ingiustizia. Pertanto, viene esaltata la piena legittimità delle leggi contro l’arbitrio e la forza del più forte, ossia la legittimità della dialettica nei confronti della retorica.

Nel dialogo con Socrate, ad un certo punto, si inserisce Callicle; altro sofista, questi viene presentato come un personaggio molto spregiudicato che discutendo con Socrate circa la natura delle leggi, sostiene che queste sarebbero state volute dai più deboli per tutelarsi dalla supremazia dei più forti; pertanto rispetto alla “legge della polis” bisognerebbe ripristinare la “legge di natura”, onde consentire ai più forti di prevalere sui più deboli come del resto accade nel mondo degli animali. Callicle quindi esalta l’idea dell’uomo politico che si impone sulle masse, ossia del governante che si impone sugli Stati nemici. Questo modello di uomo forte, sostenuto da Callicle, è stato accostato a quello del super-uomo di Nietzsche;

Menone è un sofista di cui possiamo ricavare notizie attraverso la testimonianza di Platone, che lo inserisce in un

dialogo nel quale viene posto a confronto con Socrate sul tema fondamentale della definizione della “virtù”. Il giovane interlocutore di Socrate, non chiede solo cosa sia la virtù, ma si interroga se essa sia insegnabile, la sola definizione della virtù infatti, risulterebbe priva di contenuti concreti, se l’uomo di cultura non si ponesse l’obiettivo di comunicare agli altri il modello morale da rispettare nella vita privata e pubblica.

Analizzando il pensiero di altri due importanti sofisti, Prodico ed Ippia, vissuti entrambi nel quinto secolo a.C. emerge di nuovo il contrasto tra legge di natura e legge positiva, secondo Prodico, l’uomo dovrebbe seguire i dettami della legge anche se questi contrastano con quelli della natura in quanto solo così si possono superare le ingiustizie, secondo questa teoria, la natura presenterebbe l’uomo come animale propenso all’egoismo e al vizio, educato dalle leggi e dal vivere civile, secondo Ippia, invece, la legge dello Stato rappresenterebbe la mortificazione della natura umana.

2. Socrate

Dopo avere esaminato la posizione assunta dai cosiddetti sofisti minori, occorre menzionare la posizione centrale assunta da Socrate, che fu contemporaneo dei sofisti, ma che da questi si distinse anticipando le teorie elaborate da Platone.

Socrate visse ad Atene nel periodo d'oro del secolo di Pericle, ma morì nel pieno di una crisi politica, che si caratterizzò anche come crisi culturale. Così come è a tutti noto, Socrate in vita non scrisse alcuna opera, affidando l'elaborazione e l'esposizione del suo pensiero solo al dialogo e all'insegnamento orale; perciò, per il recupero dei contenuti del suo sistema filosofico, dobbiamo rifarci innanzitutto alle testimonianze dirette dei suoi allievi, ossia di Platone e di Senofonte e a quelle successive di Aristotele. La scienza, per eccellenza, dal punto di vista socratico non è una sapienza priva di risvolti pratici; la vera scienza coincide con il sapere proiettato sul piano pratico della vita. Di questa concezione generale della vita, elaborata e costruita da Socrate, Aristotele continua ad essere testimone in tutte le sue opere etiche (*Etica eudemea*, *Etica nicomachea*, *Magna moralia*). Sicché con Socrate si consoliderebbe un nuovo modello speculativo, secondo il quale la filosofia teorica non è fine a se stessa, posto che ad essa bisogna sempre

rapportare la filosofia pratica. Per cercare la verità sul piano teorico e attuare la giustizia sul piano pratico, Socrate era spinto da un “daimon”, di cui già parlava Omero nell’*Odissea*, indicandolo come una divinità intermedia tra gli dèi e gli uomini. Lo stesso Socrate intendeva questo demone come una forza, che dall’interno del proprio io lo spingeva ad agire all’esterno, sulla scia dell’antica tradizione orfica; perciò il daimon coincide con l’essenza dell’anima, imprigionata nel corpo, e che suggerisce all’uomo quali azioni compiere. Il daimon è la stessa anima, che spinge l’uomo a ricercare la verità e a compiere determinate azioni, ad essa correlate. Il bene e la giustizia, ancora una volta, sono visti come obiettivi finali e supremi della vita umana, la cui valenza non può avere solo un carattere pratico ed etico, ma anche teorico e problematico. La conoscenza non può esaurirsi nella teoria per la teoria, così come la prassi nell’azione per l’azione; teoria e prassi sono strettamente e inevitabilmente correlate, poiché la conoscenza del bene consente la consapevole scelta di azioni finalizzate alla realizzazione del bene. In tal senso il principio fondamentale della morale socratica implica la ricerca non tanto di beni effimeri, quanto del bene supremo; la ricerca del bene è basata sulla “sophía”, la quale, a sua volta, coincide con la “felicità”, il cui significato etimologico comprende la parola chiave “daimon”. Il che comporta che solo l’uomo giusto

può essere felice sia in questo mondo che nell'aldilà; e che lo stesso governo della polis, dello Stato in genere, non dovrebbe consistere nella ricerca dell'utile, bensì del bene, che è bene dell'anima nel senso alto, che solo il filosofo può comprendere e comunicare agli altri. Da ciò discende la sintesi tra filosofia teorica e filosofia pratica, ripresa da Platone e, di volta in volta, ribadita dai più eminenti rappresentanti del pensiero occidentale. Tutte le testimonianze concordano nel sottolineare il fatto che Socrate abbia sempre sostenuto che l'uomo ha il dovere di rispettare le leggi, anche quando viene condannato per una colpa che non ha commesso. Fuggire, per evitare il rigore delle leggi dello Stato, per l'uomo giusto, costituisce un misfatto gravissimo. La politica dovrebbe garantire il bene dell'anima, anziché il bene del corpo; ma, se questa circostanza non si verifica, il cittadino, in quanto uomo, non può e non deve tentare di evitare il rigore delle leggi. Piuttosto che commettere un'ingiustizia, è preferibile subire un'ingiustizia, anche quando provenga dallo Stato, dove si è sempre vissuti e che si è servito in pace e in guerra.

Sicché anche per Socrate come per Platone, il traguardo finale da raggiungere è quello della giustizia, quale virtù suprema che il singolo dovrebbe sempre mantenere e che rappresenta il giusto punto di equilibrio tra saggezza, forza e temperanza.

3. Platone

Evidentemente, una teoria sulla giustizia, nel pensiero classico, trova il suo compimento in Platone. Il filosofo ateniese non fu soltanto sostenitore della teoria delle idee, ma anche fautore di una filosofia pratica incentrata sul concetto di giustizia. Infatti, leggendo i dialoghi nei quali egli espone il suo pensiero etico – politico, si evince il concetto di giustizia come virtù principale che si determina dall'equilibrio tra le tre virtù della saggezza, della forza e della temperanza; questa consiste nell'equilibrio che l'uomo deve sapere trovare al suo interno tra le varie funzioni dell'anima corrispondenti alle tre virtù fondamentali per lui, il vero politico deve garantire temperanza e giustizia nelle anime dei cittadini così come farebbe il medico per i corpi dei pazienti, in tal modo Platone per bocca di Socrate sottolinea il valore dell'etica e della politica come cura dell'anima.

Per Platone quindi il principio della giustizia costituisce uno dei temi centrali della filosofia morale, proprio sul finire del quarto libro della Repubblica, Socrate ribadisce a Glaucone che la giustizia consiste nell'adempire i propri compiti non esteriormente, ma interiormente, in un'azione che coinvolge tutta la propria persona; «per cui l'individuo non permette che ciascuno dei suoi elementi espliciti compiti propri di

altri né che le altre parti dell'anima s'ingeriscano le une nelle funzioni delle altre»²⁷. Se la giustizia consiste nel determinare una siffatta armonia, l'ingiustizia, di conseguenza, consiste in una disarmonia che coinvolge l'anima delle persone; si capisce come per Platone la giustizia sia collegata al concetto di armonia, tale collegamento è ripreso nel *Filebo* dove sostiene che la giustizia è data dall'ottenimento del bene visto come giusta misura e quindi armonia tra piacere ed intelligenza.

Così come per il singolo, il concetto di armonia è valevole anche per le istituzioni e per lo Stato, secondo Platone infatti, per essere giusto lo Stato dovrebbe essere formato da tre componenti essenziali; i governanti, i guerrieri, gli artigiani, e ciascuna di queste componenti o classi sociali dovrebbero adempiere alla propria funzione istituzionale. Il rapporto tra questi tre elementi deve essere armonico, tale da presupporre e realizzare la categoria della giustizia, infatti tale virtù è presupposta per l'uomo singolo sia nella sua vita privata che nella sua vita pubblica.

Se leggiamo attentamente il testo della *Repubblica*, ci rendiamo conto che Platone ha chiara consapevolezza di avere delineato uno Stato che nella realtà non esiste e che probabilmente non esisterà mai, la sua utopia consiste nel fatto di avere presupposto la comunanza dei beni tra le varie

²⁷ Cfr. Platone, *Repubblica*, in *Opere*, Vol. II, Laterza, Roma-Bari, 1967, pag. 267.

classi della società, comunanza che diventa impossibile se si passa dallo stato di natura allo stato sociale. Infatti, la differenza tra il primo stadio rappresentato dallo stato di natura e il secondo dallo stato sociale consiste nel fatto che originariamente l'uomo viveva da solo e da solo soddisfaceva i bisogni della propria famiglia, mentre nello stato sociale l'uomo si avvale dell'organizzazione del consesso umano, basata sulla proprietà e sullo scambio dei beni d'uso. Da ciò deriva che il buon governo non dipende dal fatto che a governare sia uno solo o siano in pochi, bensì dal fatto che si pensi o meno al bene comune della collettività rispettando le leggi.

A chiusura del *Politico*, Platone individua nella politica la scienza con la quale si può mettere e mantenere ordine nella complessa trama del tessuto sociale. Nel trattare della scienza politica Platone sostiene che ogni uomo, sia il cittadino che il governante, deve anzitutto rispettare le leggi per la realizzazione del bene comune, secondo tale visione, uno Stato in buona salute è lo Stato dove si rispettano le leggi, per contro uno Stato in cui le leggi vengono calpestate e regna il malcostume ad ogni livello è uno Stato in cattiva salute.

4. Aristotele

Aristotele dopo Platone, rappresenta il secondo grande filosofo dell'antichità; infatti contribuisce all'approfondimento di una filosofia pratica, che viene sviluppata sul versante dell'etica e della politica.

Per un verso distingue filosofia teorica e filosofia pratica; per un altro verso, all'interno della filosofia pratica incentra la sua ricerca sul tema specifico della giustizia. Quindi, come Platone, così Aristotele segue un itinerario rivolto al raggiungimento di un obiettivo che è quello della giustizia posta a fondamento della vita umana.

Se la *Repubblica* di Platone tendeva a realizzare il progetto di una città ideale, di cui la giustizia era al contempo principio ispiratore e finalità ultima, le opere di Aristotele dedicate alla filosofia pratica sono sostanzialmente descrittive di uno Stato già realizzato ed esistente.

Sia nella *Politica* che nella *Etica Nicomachea*, viene presentata una comunità politica all'interno della quale i suoi membri possono godere di una "buona vita" sia grazie alla contestuale presenza di buone istituzioni e di conseguenza buone leggi, sia grazie al vivere virtuoso dei suoi membri.

Le tre virtù prima individuate in Platone le si ritrovano, anche se con altri nomi, nel pensiero aristotelico e risuonano

anche nell'Etica *eudemea* (capitolo secondo del libro quinto), dove dice che gli elementi che caratterizzano l'anima sono tre, cioè il senso, l'intelletto e l'appetire; Accanto a queste tre componenti dell'anima Aristotele pone altre virtù, tra cui il discernimento, l'assennatezza e la perspicacia, sempre correlati alla saggezza; sicché la saggezza, posta tra gli estremi della scaltrezza e della ingenuità, deve essere basata sulla facoltà di discernimento grazie alla quale l'uomo virtuoso può operare con retto giudizio per realizzare ciò che è conveniente. Tale facoltà coincide con la giustizia, che Platone aveva individuato come virtù suprema, derivante dall'equilibrio e dall'armonia tra saggezza, forza e temperanza.

Così, Aristotele ribadisce l'assunto del proverbio secondo il quale «nella giustizia è insieme compresa ogni virtù»²⁸. Alla virtù egli contrappone il vizio, o se si preferisce, il vizio compromette la possibilità di scegliere il bene sulla base di una consapevole conoscenza della virtù etica.

Quanto al tema della giustizia, per Aristotele il giusto si realizza dove si ha una forma corretta di Costituzione (es. monarchia, aristocrazia, democrazia moderata), invece manca nelle forme deviate della tirannide, oligarchia e democrazia popolare. La giustizia consiste nel rispetto delle leggi, a patto che queste non siano strumentalizzate da una

²⁸Cfr, Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari, 1965, pag. 114.

parte a danno del tutto, ma siano *super partes*. Aristotele rimarca la necessità di evitare ad ogni costo il vizio, l'intemperanza e la bestialità; al vizio bisogna saper opporre la virtù, all'intemperanza la temperanza e alla bestialità la qualità che rende l'uomo tale e lo distingue dagli animali, cioè l'intelligenza. Tra le varie virtù esposte nell'*Etica Eudemea*, l'amicizia riveste un ruolo di primo piano, infatti, secondo l'autore l'amicizia vera, nella sua autentica dimensione etica, può sorgere oltre che all'interno del gruppo familiare, all'interno della polis quale espressione della tendenza naturale dell'uomo a vivere con gli altri in un tessuto di relazioni fondate sul rispetto e sulla giustizia.

L'analisi della filosofia morale di Aristotele va svolta anche in relazione all'*Etica Nicomachea*, considerata da sempre l'opera più significativa di questa parte del sistema aristotelico. L'*Etica nicomachea* presenta tre libri in comune con l'*Etica eudemea*: il quinto che a noi interessa particolarmente è quello sulla giustizia, il sesto sulle virtù dianoetiche e il settimo sul piacere. Nel libro primo dell'*Etica nicomachea*, afferma che «ogni arte ed ogni ricerca, e similmente ogni azione ed ogni proposito, sembrano mirare a qualche bene; perciò a ragione definirono il bene ciò a cui tutte le cose tendono»²⁹, secondo il filosofo di Stagira quindi, l'uomo tende naturalmente al bene, ma

²⁹Ivi, pag. 1.

questo non può coincidere esclusivamente con il godimento dei beni materiali ma trova il suo massimo compimento nella giustizia e nella saggezza.

La giustizia risulta quindi molto più vicina alla saggezza che non alla sapienza; sicché l'azione risulta distante dalla sapienza, intesa come sapere puro, ma non può non essere supportata dalla retta ragione, ossia da un sapere che trova attuazione nella realtà.

Capitolo quarto
Liberalismo e utilitarismo

Capitolo quarto

Liberalismo e utilitarismo

1. La giustizia nei moderni

Scorrendo il volume incentrato sul tema specifico della “teoria della giustizia”, si può notare che John Rawls, oltre che confrontarsi con gli antichi, si confronta con i moderni. Per ciò che attiene agli antichi, gli autori di maggior riferimento sono stati, come abbiamo visto, Platone ed Aristotele; invece per ciò che attiene ai moderni gli autori di maggior riferimento sono Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Bentham e Mill.

Attraverso il confronto con questi ultimi, Rawls elabora la propria teoria sulla giustizia, dalla quale discende il suo modo peculiare di intendere il liberalismo politico. Per un verso, l’obiettivo finale di Rawls consiste nel confrontarsi in termini positivi con il pensiero critico di Kant, per un altro verso nel confrontarsi in termini polemici con l’utilitarismo di Bentham e Mill. A questo proposito, risulta opportuno rilevare in primo luogo l’attenzione posta da Rawls nei confronti di Hobbes, Locke, Hume e Rousseau, in secondo luogo analizzare il concetto di sommo bene in Kant; in terzo luogo, operare un confronto con l’utilitarismo di Bentham e

di Mill.

È doveroso rilevare che questi filosofi rivolgono la loro attenzione circa la giustificazione dell'obbligo politico partendo da posizioni spesso distanti l'una dall'altra e pervenendo a conclusioni spesso molto diverse se non contrastanti.

Una lettura comparata delle loro opere maggiori approda all'idea che le differenze tra le loro teorie della giustizia dipendano molto dal modo in cui ciascuno articola la propria teoria politica normativa di fondo.

Thomas Hobbes ad esempio, nei capitoli XIII-XV del *Leviatano*, presenta la famosissima costruzione del patto sociale di soggezione al sovrano, come risposta al conflitto mortale che caratterizza la sua interpretazione dello stato di natura. In un siffatto stato, dove tutti sono liberi di fare tutto, gli uomini sono nella primitiva condizione di guerra, «da questa guerra di ogni uomo contro altro uomo consegue anche che niente può essere ingiusto. La nozione di diritto e torto, di giustizia e di ingiustizia non vi hanno luogo. Laddove non esiste un potere comune, non esiste legge; dove non vi è legge non vi è giustizia»³⁰. Le ragioni principali di una siffatta instabilità sono individuate da Hobbes nella stessa natura umana, perciò sostiene che gli esseri umani sono sufficientemente eguali per doti naturali e

³⁰ Cfr. Thomas Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1992, pag. 103.

poteri mentali e anche sufficientemente vulnerabili all'ostilità reciproca, inoltre, i desideri e i bisogni umani sono tali per cui, assieme alla scarsità dei mezzi per soddisfarli, le persone si troveranno in competizione le une con le altre. La psicologia umana è per vari motivi egoistica e focalizzata su se stessa; quando le persone riflettono attentamente tendono tutte a dare la priorità alla loro preservazione e alla propria sicurezza, cercando di ottenere quanti più mezzi per massimizzare il proprio piacere. Considerato ciò, emerge chiaramente che questa condizione può essere superata soltanto affidandosi al sovrano e alla legge; a questo scopo tutti gli individui rinunciano ai propri diritti naturali, stringendo tra loro un patto con cui li trasferiscono a una singola persona, che può essere o un monarca oppure un'assemblea di uomini, che si assume il compito di garantire la pace nella società.

La peculiarità più evidente della teoria della giustizia di Hobbes consiste quindi nel dipendere in tutto e per tutto dalla concezione che egli ha dell'obbligo politico, egli sostiene che la nozione di giustizia sarebbe priva di senso se non venisse letta alla luce del concetto di sovranità.

Secondo questa interpretazione, l'idea del contratto sociale mostra un modo in cui la società civile avrebbe potuto essere generata, non il modo in cui è stata di fatto generata. Hobbes ritiene quindi che tutti abbiano una ragione sufficiente,

basata sulla loro autoconservazione e sui loro interessi fondamentali, a stipulare con tutti gli altri un patto che autorizzi il sovrano ad esercitare i suoi poteri per sempre; stipulare un patto del genere è conveniente per tutti; è collettivamente razionale dal momento che lo è razionale per ciascun membro della società. Si può pensare quindi al contratto sociale come ad un patto che serve a garantire e a rendere sicuro e stabile un governo che già esiste.

La teoria liberale della giustizia di Locke rovescia la priorità hobbesiana dello Stato rispetto al diritto di natura; per lui infatti, ogni titolo valido a un bene deriva da un diritto naturale che precede la nascita dello Stato stesso. Ad esempio, riferendosi al diritto di proprietà, nel capitolo V del *Secondo Trattato sul governo civile*, sostiene che «Dio ha dato la terra in comune agli uomini, ha dato loro anche la ragione, onde se ne servissero nel modo più vantaggioso per la vita e il benessere loro»³¹. La validità del titolo dipende dal fatto che ognuno è proprietario della propria persona e questa include il lavoro che si è in grado di svolgere; di conseguenza la proprietà deriva dall'applicazione del lavoro ai beni naturali. La lettura del testo di Locke suggerisce l'idea che il contratto sociale non debba privare gli individui di tutti i diritti che hanno nello stato di natura come suggeriva invece Hobbes; anzi la sua forza sta proprio nel

³¹ Cfr. John Locke, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 1995, pag. 22.

riconoscerne alcuni fondamentali quali quello alla vita e alla proprietà, da cui far derivare un ordine equo ed efficiente della società civile.

Locke crede che il governo assoluto non possa mai essere legittimo perché egli, a differenza di Hobbes, crede che l'assolutismo monarchico sia persino peggio dello stato di natura; In Locke l'idea del contratto sociale è usata per sostenere che, il governo legittimo può essere fondato solo sul consenso di persone libere ed eguali a partire dallo stato di natura che, a differenza di come lo intendeva Hobbes, viene visto come uno stato di giurisdizione politica eguale, in cui tutti sono egualmente sovrani su se stessi. Sempre nel *Secondo Trattato* sostiene che il potere politico legittimo può essere fondato solo sul consenso e precisamente sul consenso originario che va distinto da quello di adesione; il consenso originario è quello che viene dato da coloro che istituiscono un corpo politico attraverso un patto sociale, mentre quello di adesione è quello dato dagli individui quando raggiungono l'età della ragione e acconsentono di aderire a questa o quella comunità politica esistente.

David Hume appartiene alla tradizione utilitarista la quale sostiene l'idea di interesse generale o di benessere generale della società; questa dottrina prende le mosse dall'idea di produrre il maggior benessere sociale possibile e, di conseguenza, cerca di dare l'appoggio ad un governo o ad

un regime che si prefiggano di raggiungere il benessere del popolo o che porti ad un benessere maggiore data da qualsiasi altro governo o regime concorrente. Hume sostiene che l'autorità politica è fondata sul fatto che il governo opera a favore del bene della società nel suo complesso e non può essere fondato sull'uso politico della forza; la giustizia, inoltre, non dipende da un accordo originario che genera i diritti e i doveri degli individui; nelle pagine del *Trattato sulla natura umana*³², afferma che non può essere un senso di giustizia primitivo a istituire le norme che regolano la società civile, in quanto la nascita del senso di giustizia dipende proprio dall'esistenza di convenzioni durevoli e stabili; egli sostiene che per comprendere la natura della giustizia, dovremmo prestare maggiore attenzione sia al contesto sociale che alle motivazioni individuali; così facendo, una teoria della giustizia tenderebbe a sottolineare l'importanza dell'educazione e dell'apprendimento morale nel processo di formazione delle norme.

Una critica da parte di Hume alla dottrina del contratto sociale di Locke la si rinviene nel suo saggio *Del contratto originale*, che apparve nel 1748 nella terza edizione dei suoi *Saggi morali e politici*; in quest'opera Hume tra l'altro sostiene che le idee di patto sociale o di patto originario per

³² Cfr. David Hume, *Trattato sulla natura umana*, in *Opere filosofiche*, I, Laterza Roma- Bari 1992, pagg. 504-30.

come le presenta Locke erano al di là della comprensione delle persone dell'epoca; aggiunge inoltre che nella maggior parte del mondo la dottrina del contratto sociale non è riconosciuta e neppure conosciuta. Un'altra obiezione avanzata da Hume è che quasi tutti i governi che esistono sono stati fondati sull'usurpazione o sulla conquista e le elezioni nella maggior parte dei casi non hanno avuto un gran peso, essendo spesso controllate da una maggioranza di facciata; la stessa cosa sarebbe avvenuta nel consenso dato nel contratto sociale. Emerge quindi in Hume l'idea che il consenso ha avuto luogo raramente e quando viene dato è così discontinuo e limitato a così poche persone che non può avere affatto il genere di autorità che gli attribuisce Locke.

Analizzando la sua teoria della giustizia bisogna partire dall'accezione stessa del termine giustizia; Hume la intende come la struttura fondamentale della società civile e come la virtù fondamentale. La giustizia come virtù è la predisposizione delle persone a comportarsi bene e a rispettare le regole che definiscono la proprietà e le altre regole che fanno da contorno alla nozione di proprietà. I principi di giustizia di Hume sono in effetti principalmente principi per la regolamentazione della produzione economica e della competizione fra i membri della società civile nel perseguimento dei loro interessi economici. Le regole fondamentali della competizione, nelle visioni di

Hume, risultano essere tre.

Innanzitutto c'è un principio relativo alla proprietà privata che richiede che a ciascuno venga permesso di godere indisturbato di ciò che possiede propriamente.

La seconda regola o principio di giustizia ha a che fare con il commercio e gli scambi di proprietà, e l'idea è che esistono dei diritti di proprietà che possono essere trasferiti a certe condizioni, il trasferimento può avere luogo solo per consenso; egli considera questo principio necessario affinché il possesso della proprietà all'interno della società possa essere continuamente riaggiustato nel corso del tempo a seconda dei vari interessi e delle abilità degli individui.

Il terzo principio fondamentale di Hume riguarda i contratti e il mantenimento delle promesse, egli lo pensa come più generale e inclusivo del secondo, esso include gli accordi di ogni genere, compresi quelli su adempimenti futuri.

Siamo in grado a questo punto di dire che per Hume una persona è giusta se è disposta ad accettare questi tre principi e ciò si ripercuote nella giustizia delle istituzioni, le quali essendo formate da persone sono giuste se al loro interno vige il rispetto contestuale di questi tre principi e si tende alla massimizzazione dell'utilità pubblica.

Tutti gli autori fin qui citati tendono a condividere un principio implicito, secondo cui il passaggio dalla società naturale alla società civile, con la nascita dell'obbligo

politico e il consolidarsi delle istituzioni, ha valore intrinsecamente positivo in quanto garantisce giustizia e stabilità nel tempo.

Jean-Jacques Rousseau, invece, sostiene una tesi opposta; a suo avviso, la falsa necessità della giustizia genera l'esigenza di un atteggiamento intellettuale e morale critico verso quelle stesse istituzioni. Rousseau è un critico della cultura e della civiltà; il costituirsi della società politica, collegata alla perdita della indipendenza originaria genera le massime ineguaglianze dei beni primari, quali la ricchezza e lo status, il potere e il riconoscimento; ciò lo si evince chiaramente dal brano del *Secondo Discorso*³³, dove egli diagnostica quelli che vede come i mali profondamente radicati nella società. Egli spera di spiegare perché questi mali e questi vizi si siano prodotti e di descrivere nel *Contratto Sociale* la cornice fondamentale di un mondo politico e sociale in cui essi non sarebbero presenti.

Il contratto sociale delinea i principi del giusto politico che devono essere realizzati nelle istituzioni se si vuole avere una società giusta e realizzabile, stabile e sufficientemente felici. Anche Rousseau come Locke sostiene che l'autorità politica deve essere fondata su un patto sociale; in modo analogo egli sostiene che il giusto politico debba avere la convinzione che la sua legittimazione deriva dal consenso e

³³ Cfr. Jean-Jacques Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, I, Laterza, Roma-Bari 1994, pagg. 173-205.

dalla volontà generale, non dalla forza; infatti, se si scarta il consenso come fondamento della autorità del sovrano, ci si accorge che tale autorità sarà decadente e priva di stabilità. La volontà generale per essere legittima deve scaturire da tutti e applicarsi a tutti; essa scaturisce da tutti in quanto ciascuno, adottando il punto di vista della volontà generale, è guidato dagli stessi interessi fondamentali di ciascun altro. L'idea stessa di giustizia è prodotta dalla volontà generale ed è volta alla eguaglianza; libertà ed uguaglianza per Rousseau sono valori fondamentali; la libertà perché garantisce il cittadino dallo strapotere dello Stato, l'eguaglianza perché la libertà non può mai esistere senza di essa. Nella società del patto sociale la libertà e l'eguaglianza, se correttamente intese e appropriatamente connesse non sono mai in conflitto, questo perché l'eguaglianza come detto è funzionale alla libertà e viceversa.

Dalla prospettiva di questa eguaglianza, i cittadini possono stemperare le diseguaglianze attraverso leggi generali che preservino le condizioni dell'indipendenza personale, in modo tale che nessuno sia soggetto al potere arbitrario degli altri o delle istituzioni.

Ma è bene ricordare che una teoria della giustizia non può poggiare esclusivamente sulla necessità di un accordo sociale; qualunque esso sia, è essenziale piuttosto una visione normativa e critica dell'esistente che vincoli

l'accettabilità delle istituzioni politiche e sociali al fatto che i principi di eguaglianza e di libertà siano osservati nella formulazione delle norme e nella vita effettiva del contratto stesso.

2. *Il concetto di sommo bene in Kant*

Il nostro excursus dei filosofi moderni in tema di giustizia passa attraverso l'analisi del pensiero di Immanuel Kant. Due sue opere ci sembrano di fondamentale importanza per delineare la sua teoria o, è meglio dire, le sue teorie della giustizia. Si tratta della *Fondazione della metafisica dei costumi* e de *La metafisica dei costumi*. Questa scelta dipende da fatto che, nei due testi, egli sembra presentare, se non due teorie della giustizia almeno due aspetti diversi, non facilmente conciliabili, di una concezione della giustizia stessa. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, nozioni famose come quella di autonomia costituiscono, per usare le sue stesse parole «il principio della dignità umana e di ogni natura ragionevole»³⁴. In questo modo, la fondazione autonoma della moralità determina lo sfondo etico, imparziale e universalista della giustizia.

Per altro verso, ne *La metafisica dei costumi*, il problema consiste nel costruire un concetto generale di diritto, tale che come egli scrive, «l'arbitrio di ognuno può coesistere con l'arbitrio di ogni altro secondo una legge universale»³⁵. In questo caso, diversamente dall'autonomia morale, ci

³⁴ Cfr. Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1990, pag. 70.

³⁵ Cfr. Immanuel Kant, *La metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1989, pag. 35.

confrontiamo con principi giuridici e costituzionali, che regolano esternamente i rapporti sociali nella vita collettiva. La lettura dei testi di Kant appena citati, può suggerire l'idea di riunificare i due aspetti della teoria della giustizia che egli presenta come abbiamo visto separatamente. Una teoria politica normativa, ispirata ai principi del liberalismo, può tentare in questo modo di congiungere le ragioni morali dell'imparzialità e della reciprocità con la minimizzazione della coercizione tipica della filosofia del diritto kantiana. Volendo delineare il concetto specifico di sommo bene, oltre che nei *Fondamenti della metafisica dei costumi* e nella *Metafisica dei costumi*, occorre rileggere la *Critica della ragion pratica*. In quest'opera, dopo avere discusso e distinto l'imperativo categorico dall'imperativo ipotetico, Kant pone l'accento sul principio di autonomia della morale. Rawls si è confrontato, su tali argomenti, con Kant in una serie di sue opere fondamentali. Ad esempio nel 1980 ha parlato di costruttivismo politico nella teoria morale di Kant³⁶. Nel 1989 ha trattato i temi fondamentali della filosofia morale di Kant³⁷. Tracce del pensiero kantiano si ritrovano anche nella sua opera principale *Una teoria della giustizia*, nella parte seconda, dedicata alle *Istituzioni*. Rawls commenta il modo in cui Kant interpreta la giustizia come

³⁶ Cfr. John Rawls, *Kantian constructivism in moral theory: The Dewey lectures 198*, in *Journal of philosophy*, 77 (1980), pagg. 512-72.

³⁷ Cfr. John Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy*, in *Kant's Transcendental Deductions*, Stanford University Press, Stanford 1989.

equità. Infatti, secondo il filosofo politico americano, il filosofo tedesco avrebbe inteso gli imperativi categorici come principi di giustizia. «Infatti, con imperativo categorico Kant intende un principio di condotta che si applica a una persona in virtù della sua natura di essere razionale libero ed eguale»³⁸.

D'altra parte, leggendo le opere che Kant ha dedicato alla filosofia morale, si può dedurre che il suo concetto di imperativo categorico coincide in pieno con quello di giustizia sociale e quindi di equità. A questo proposito, Rawls sostiene che «il desiderio di agire con giustizia, quando è inteso in modo appropriato, deriva parzialmente dal desiderio di esprimere con maggior pienezza ciò che siamo o possiamo essere, e cioè esseri razionali, liberi ed eguali, dotati della libertà di scelta»³⁹.

³⁸ Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, (1971), Feltrinelli, Milano 2008, pag. 249

³⁹ Ivi, pag. 252.

3. La critica di Rawls all'utilitarismo di Bentham e Mill

Rawls si è molto confrontato con la teoria dell'utilitarismo elaborata sia da Bentham che da Mill. Sulla base della teoria contrattualistica, l'utilitarismo riconosce i principi che fanno capo all'idea di giustizia e di equità. Però, secondo Rawls, l'utilitarismo presenterebbe l'inconveniente di ridursi ad una concezione della società civile grettamente fondata sul principio dell'utile del singolo.

A questo proposito, ancora una volta, il pensiero deve ricorrere al concetto di utile così come è stato interpretato nell'età classica. Ad esempio, Cicerone intese l'utile come officium; infatti, il retore romano nel *De officiis*, interpretò il concetto di officium nella sua ampia valenza morale e sociale.

A cavaliere dei secoli XVIII e XIX, Bentham elaborò la teoria dell'utilitarismo, incentrandola proprio sul concetto di utile. Tale concetto può essere interpretato in termini riduttivi e negativi, oppure in termini estensivi e positivi.

La peculiarità dell'utilitarismo benthamiano rispetto alla principale tradizione utilitarista precedente, quella epicurea, sta nel tentativo di fondare la filosofia morale sulla base di un unico principio e di un unico metodo di calcolo; è facile riconoscere in tale impostazione l'impianto razionalistico tipico della maggior parte delle filosofie moderne, con il

loro tentativo di imitare metodologicamente le scienze fisico-matematiche.

Già Locke, nel suo *Saggio sull'intelletto umano*, aveva considerato l'etica come scienza vera, capace di dimostrazioni rigorose, a patto di partire da definizioni esatte. Ebbene, Bentham ritiene di possedere tali definizioni e quindi di poter finalmente costruire una filosofia morale come scienza rigorosa.

Egli vuole fornire alla politica e alla giurisprudenza una scienza morale che consenta una esatta codificazione delle leggi, e ciò al fine di enunciare una lista completa di reati con le rispettive pene da rendere pubblica, in modo che tutti i sudditi possano sapere in anticipo con certezza che cosa aspetta loro nel caso in cui decidano di infrangere la legge.

L'idea di partenza per realizzare tale progetto è quella di fondare un'etica che ci consenta di decidere, attraverso un ragionamento, l'azione da compiere fra le varie possibilità, e di darci la sicurezza di non sbagliare. Il principio è quello dell'utilità, considerata come entità quantificabile in modo tale da permetterci un confronto con essa.

Nella sua opera fondamentale in tema di utilità, ossia nell'*Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, scritta tra il 1765 e il 1780, Bentham sostiene che per "utilità" si deve intendere quella proprietà di ogni oggetto per mezzo della quale esso tende a produrre

beneficio, vantaggio, piacere, bene o felicità, oppure a evitare che si verifichi quel “danno”, dolore, male o infelicità per quella parte il cui interesse si prende in considerazione.

Ma come fa il principio utilitarista a regolare la convivenza? A un primo sguardo, infatti, esso sembrerebbe incapace di andare al di là di una visione puramente egoistica dell'uomo e della società. Nella definizione suddetta di utilità si dice che essa va considerata rispetto a quella parte di cui si considera l'interesse. Se questa è una comunità, qual è allora il suo interesse? Secondo Bentham la comunità è un corpo fittizio, composto dalle singole persone considerate come sue membra; il suo interesse è la somma degli interessi dei vari membri che la compongono; quindi, un'azione si può definire conforme al principio di utilità, quando la sua tendenza ad aumentare la felicità della comunità è maggiore di ogni sua tendenza a diminuirla. È questo il principio della massimizzazione dell'utilità.

L'utilitarismo è quindi una filosofia tendenzialmente ottimistica, in quanto ritiene possibile un accordo tra interesse individuale e sociale. Questo è possibile tramite due strumenti: l'educazione (arte di governo di se stessi) e la legislazione (arte di governo della comunità). L'educazione forma individui in possesso delle due massime virtù, l'onestà e la benevolenza, il cui esercizio procura

all'individuo piaceri elevati; in tal modo l'esercizio di tali virtù è utile non solo per gli altri e la comunità in generale, ma anche per colui che le esercita, realizzando così un'armonizzazione tra interesse individuale e sociale. L'arte di governo della comunità realizza a sua volta tale armonizzazione attraverso la legislazione, la quale rende l'obbedienza alle leggi più utile della disobbedienza.

Il secondo autore "classico" dell'utilitarismo è John Stuart Mill, il cui padre James era anche lui un filosofo, e intimo amico di Bentham. Il rapporto filosofico di Mill con Bentham è articolato e complesso; Mill si colloca infatti nella linea utilitarista benthamiana senza però dividerne alcune istanze di fondo. Lo scarto di Mill rispetto alle posizioni di Bentham è evidente sin dal saggio pubblicato anonimamente nel 1833 dal titolo *Osservazioni sulla filosofia di Bentham*. Qui Mill rileva l'insufficiente giustificazione del criterio della massima utilità da parte del fondatore dell'utilitarismo e, più in generale, rileva i suoi limiti nella comprensione del carattere umano, che lo portano a sostenere una visione ristretta ed egoistica dell'uomo. Appare evidente in questo saggio che Mill muove da preoccupazioni assai diverse da quelle di Bentham; questi era partito dal problema di una riforma della legislazione, quindi da un'istanza di tipo normativo e prescrittivo; Mill, invece, muove da un'istanza descrittiva ed

esplicativa. Bentham si muove sul piano della sanzione, esterna al soggetto agente; Mill intende invece comprendere come i sentimenti morali, le volizioni e i ragionamenti funzionino all'interno della coscienza del soggetto agente.

L'opera di Mill, che più ha contribuito alla storia dell'utilitarismo, è il saggio dal titolo *Utilitarismo*, sintesi di due distinti articoli, uno sulla giustizia e l'altro sull'utilità, concepiti tra il 1850 e il 1858. Qui convivono istanze benthamiane con istanze che potremmo qualificare come post o addirittura anti-benthamiane. Ciò è particolarmente evidente nel capitolo due dell'opera. Qui il criterio per l'azione corretta viene benthamianamente identificato con la massima felicità per il maggior numero di persone; però la felicità è definita da quei traguardi dell'attività umana individuati dagli spiriti superiori. La felicità, cioè, viene sì identificata col piacere, ma questo è analizzato in termini assai poco edonistici. Mill, infatti, distingue tra piaceri elevati e piaceri bassi, venendo così a introdurre una distinzione qualitativa tra piaceri che fa implodere il criterio benthamiano della massimizzazione del piacere; da ora in poi, infatti, il piacere più elevato non è superiore per il fatto di dare più piacere, bensì per il fatto di essere questo e non quel piacere.

Inoltre anche Mill, come Bentham, afferma la convergenza tra interesse individuale e interesse collettivo; ma essa è

considerata come un obiettivo da raggiungere attraverso l'educazione in una lunga e faticosa marcia dell'umanità e non come un fine immanente alla natura stessa delle cose. Tale convergenza richiede un'ascesi, in cui l'utile da perseguire venga identificato esclusivamente con l'utile generale e mai con quello individuale. Secondo Mill, in tal modo, l'utilitarismo riesce a comprendere l'abnegazione tra le proprie virtù, la quale consiste nel sacrificio di un individuo in nome della felicità di tutti.

Come s'è visto, l'evoluzione dell'utilitarismo è tutt'altro che lineare; esso viene a essere subito messo in discussione, nelle sue istanze più rilevanti, da parte del suo secondo principale esponente, cioè da John Stuart Mill.

È opportuno, a questo punto della trattazione, notare che negli autori sin qui esaminati l'utilitarismo compare sotto due forme non sempre esplicitamente differenziate: come teoria della moralità personale e come teoria della scelta pubblica.

La seconda accezione è maggiormente presente in Bentham, ossessionato dall'idea della riforma della legislazione; la prima accezione è prevalente in Mill, che assume, rispetto al suo predecessore, un punto di vista più interiore, psicologico nel modo di guardare all'agente. È per questo che Mill si dimostra critico nei confronti dell'impostazione utilitarista: egli non la ritiene adeguata a descrivere e spiegare la

moralità personale. Tale valutazione è condivisa dalla maggior parte dei filosofi morali del Novecento; è per questo che oggi l'utilitarismo sopravvive essenzialmente come teoria della scelta pubblica, capace di grossa influenza sulle scienze sociali (sociologia, scienza della politica, teoria del diritto) e sulla politica in generale.

Fin qui abbiamo riportato nelle linee essenziali il pensiero dei due più importanti utilitaristi, ovvero Bentham e Mill; ora analizziamo la posizione assunta da Rawls nei loro confronti.

Rawls considera molto importante esporre la sua critica alle tesi dell'utilitarismo, in particolare di quello classico di cui Bentham prima e Mill dopo hanno dato la formulazione più chiara e comprensibile. L'idea guida dell'utilitarismo è quella che una società è giusta quando le sue istituzioni maggiori sono in grado di raggiungere il livello più alto di utilità possibile ottenuto, sommando quello di tutti gli individui appartenenti ad essa. Secondo Rawls questa idea nasce dall'applicazione di un ragionamento valido per i singoli ad un'associazione di uomini: una persona si comporta in modo naturale se, fatti salvi gli interessi altrui, cerca di ottenere per sé il massimo vantaggio, di realizzare i suoi scopi. Dunque perché una società non dovrebbe agire sulla base dello stesso principio? Come il benessere di una persona deriva dal soddisfacimento dei suoi desideri nel

corso della sua vita, così il benessere di una società deriva dal soddisfacimento dei sistemi di desideri degli individui che la compongono. Per gli utilitaristi la giustizia sociale è il principio della scelta razionale applicato a una concezione aggregata del benessere del gruppo.

C'è un'ulteriore considerazione che rende questa teoria ancora più attraente. I due concetti principali dell'etica sono quelli di giusto e di bene; le teorie teleologiche definiscono il bene indipendentemente dal giusto, e questo è successivamente definito come ciò che massimizza il bene: sono giusti quegli atti o quelle istituzioni che, in un insieme di alternative disponibili, ottengano il maggior bene. Le teorie teleologiche si differenziano quindi per il modo in cui specificano la concezione del bene; esse rendono possibili giudizi sul bene senza riferimento a ciò che è giusto: se ad esempio il piacere viene considerato l'unico bene, non possediamo alcun criterio di giusto per distribuirlo; se invece la distribuzione dei beni è essa stessa un bene, allora non abbiamo più una definizione indipendente del bene, essendo la distribuzione un problema che cade direttamente sotto il concetto di giusto.

Il metodo più naturale per giungere all'utilitarismo è quello di adottare per la società nel suo complesso il principio della scelta razionale per un solo uomo: questo è possibile tramite la figura dell'osservatore imparziale e l'uso

dell'identificazione simpatetica nel guidare la nostra immaginazione.

L'osservatore imparziale, dotato di immaginazione simpatetica, è l'individuo razionale che si identifica con i desideri degli altri come se fossero i suoi; egli determina così l'intensità dei desideri e gli attribuisce il peso appropriato in un unico sistema che dovrà essere massimizzato. Questa concezione della società considera gli individui separati come tante linee diverse, lungo le quali devono essere assegnati diritti e doveri e allocati mezzi scarsi di soddisfazione in accordo con norme per ottenere appagamento massimo dei bisogni.

La giustizia nega la possibilità che la perdita di libertà per qualcuno possa essere compensata da un maggior bene condiviso da altri; come abbiamo visto la giustizia come equità vuole rendere conto di queste convinzioni del senso comune mostrando che esse sono la conseguenza di principi che verrebbero scelti nella posizione originaria, mentre l'utilitarismo è in contrasto con questi sentimenti. Inoltre, mentre il secondo estende il principio di scelta per un solo uomo all'intera società, il primo assume che i principi di scelta sociale siano essi stessi oggetto di un accordo originario; ciò vuol dire che la teoria della giustizia come equità assume che il corretto principio regolativo di una cosa dipende dalla sua natura.

Un ultimo contrasto è dovuto al fatto che l'utilitarismo è una teoria teleologica mentre il concetto di giustizia elaborato da Rawls è una teoria deontologica, cioè una teoria che o definisce il bene indipendentemente dal giusto, o non interpreta il giusto come massimizzazione del bene; la teoria della giustizia come equità è deontologica nel secondo senso.

Infine, bisogna notare che secondo l'utilitarismo qualsiasi desiderio ha qualche valore in sé, così che i desideri antisociali devono essere valutati come gli altri, mentre nella giustizia concepita da Rawls la priorità del concetto di giusto rispetto a quello di bene fornisce una struttura di diritti e di opportunità tale che gli interessi che conducono alla violazione della giustizia sono privi di valore.

4. La giustizia nei contemporanei

Rawls, oltre che confrontarsi con gli antichi e con i moderni, si è confrontato con alcuni autori contemporanei. Tra questi sono da annoverare Henry Sidgwick e Herbert Hart. Anche in questo caso emergono i temi relativi alla giustizia e all'equità. La scelta di esaminare il pensiero di questi illustri filosofi del diritto è motivata dalla necessità di fornire un quadro di riferimento utile per comprendere i principali sviluppi della ricerca sull'idea di giustizia nella filosofia politica del nostro secolo.

Nell'ambito di un'ampia e fine classificazione dei metodi della giustizia, Henry Sidgwick sottolinea il ruolo centrale della giustizia distributiva; in questo modo sviluppa ed attualizza le teorie di John Stuart Mill, collegando la valutazione morale delle istituzioni e delle pratiche sociali agli esiti della distribuzione di vantaggi e svantaggi fra individui.

La dottrina classica sostiene che il fine morale ultimo dell'azione individuale e sociale è la più grande somma netta della felicità di tutti gli esseri senzienti. Ai tempi di Sidgwick tale dottrina era già nota grazie alle opere di Bentham e alla grande influenza che tali opere avevano avuto sugli autori successivi.

Nella sua opera più importante, *I metodi dell'etica*,

Sidgwick intende esaminare tutti i diversi metodi usati per giungere a convenzioni ragionate circa ciò che si deve fare, metodi che sono individuabili implicitamente o esplicitamente nella coscienza morale dell'umanità in generale. Alla domanda che cosa è un metodo dell'etica Sidgwick risponde che è un qualsiasi processo razionale attraverso il quale noi stabiliamo che cosa i singoli esseri umani debbono fare o che cosa è auspicabile e giusto che facciano attraverso una azione volontaria. La frase "singoli esseri umani" distingue l'etica dalla politica, che, secondo Sidgwick studia quale sia la legislazione buona o giusta.

Egli sostiene che, sebbene nella nostra mente l'idea di giustizia sia connessa con quella di diritto, essa non può essere identificata esclusivamente con ciò che è legale, dal momento che le leggi possono essere ingiuste. Ancora, sebbene la giustizia includa e implichi l'assenza di diseguaglianze arbitrarie nella statuizione e amministrazione delle leggi, non si riduce però a questo. Neppure la realizzazione della libertà risponde alla nostra concezione comune della giustizia ideale; «dobbiamo quindi distinguere la giustizia da quella che è stata chiamata la virtù o il dovere dell'ordine o dell'osservanza della legge. Forse, esaminando i punti di divergenza appena menzionati, potremmo giungere alla vera definizione della giustizia»⁴⁰.

⁴⁰ Cfr. Henry Sidgwick, *I metodi dell'etica*, Il Saggiatore, Milano 1995, pag. 298.

Dobbiamo chiederci allora, quale tipo di leggi si crede che debbano essere osservate per realizzare la giustizia? Secondo Sidgwick, sono le leggi che distribuiscono la ricchezza, assegnano agli individui gli oggetti desiderati, la libertà, i privilegi da un lato e gli oneri e le restrizioni dall'altro; si deve trattare comunque di leggi che devono essere uguali per tutti, e, questa eguaglianza è secondo lui implicita nella stessa nozione di legge.

L'elemento principale della giustizia così come viene comunemente concepita, è un tipo di eguaglianza, è l'imparzialità nell'osservanza o nella imposizione di certe norme generali che attribuiscono il bene o il male agli individui. Andando oltre nell'indagine dei giusti principi generali della distribuzione dei diritti e dei doveri, ci accorgiamo che la nozione comune di giustizia include altri due elementi; il primo viene chiamato da Sidgwick giustizia conservatrice e si realizza con l'osservanza della legge e nella imposizioni delle sanzioni per la non osservanza, l'altro elemento è dato da quello che lui chiama giustizia ideale che si sostanzia nella realizzazione della libertà, ma non in senso assoluto come mancanza totale di vincoli ma libertà di godere dei diritti.

Abbiamo visto come Sidgwick presenta un tentativo sistematico di analizzare la natura della giustizia sottolineando il ruolo centrale della giustizia distributiva;

tuttavia, l'esigenza di una teoria della giustizia non proviene soltanto dall'analisi della distribuzione economica, ma anche dalla migliore filosofia giuridica.

In questa prospettiva va letto e interpretato il pensiero di Herbert Hart; egli, discutendo il classico tema dei rapporti tra diritto e morale, sottolinea la centralità della nozione di equità per ogni concezione della giustizia. Indagando sull'esistenza del legame tra diritto e morale afferma che esistono varie teorie che tengono conto di tale connessione tra i due concetti e ci sono diverse questioni da affrontare per capire bene il reale rapporto tra gli stessi. «La prima di queste questioni riguarda la distinzione nell'ambito generale della morale del concetto specifico di giustizia e delle caratteristiche speciali che giustificano la sua connessione particolarmente stretta con il diritto. La seconda riguarda le caratteristiche che distinguono le norme o i principi morali non solo dalle norme giuridiche ma da tutte le altre forme di norme sociali o criteri di condotta»⁴¹.

Hart osserva che si fa un largo uso in senso critico dei termini “giusto o ingiusto” in riferimento al diritto o all'amministrazione della giustizia e, spesso, si dà quasi per scontato che i concetti di morale e giustizia coincidano. «Le caratteristiche differenziali della giustizia e la sua speciale connessione con il diritto cominciano ad emergere se si

⁴¹ Cfr. Herbert Hart, *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino 1965, pag. 184.

osserva che la maggior parte delle critiche svolte in termini di giusto e ingiusto potrebbero venir rese quasi ugualmente bene dalle parole “equo” e “non equo”⁴². Tutto ciò sta a sottolineare che gli individui hanno diritto nei loro rapporti ad una posizione relativa di eguaglianza o diseguaglianza, perciò si è portati generalmente a pensare alla giustizia come a qualcosa che mantiene o ripristina un equilibrio nel rispetto del precetto “tratta tutti i casi eguali in modo eguale e tratta i casi diversi in modo diverso”. Questo precetto, seppur di fondamentale valore e importanza, per poter funzionare deve essere completato in quanto ogni gruppo di esseri umani presenta degli elementi di somiglianza e di diversità rispetto ad un altro gruppo ed è fondamentale stabilire quali di queste somiglianze e differenze sono rilevanti per la sua applicazione. Senza questo accorgimento non possiamo usarlo per apostrofare le leggi o le altre istituzioni come ingiuste. Si deve evidenziare infine l’importante collegamento esistente tra le idee di giustizia e le idee di benessere sociale perciò, è bene sottolineare che secondo Hart «molto pochi mutamenti sociali o norme giuridiche portano vantaggio o aumentano il benessere di tutti gli individui alla pari»⁴³. Ciò sta a significare che una scelta attuata senza tenere conto delle esigenze di tutti i gruppi di individui di una società sarebbe sicuramente

⁴² Ivi, pag. 185.

⁴³ Ivi, pag. 186.

esposta alla critica di ingiustizia; essa tuttavia si potrebbe salvare da un simile attacco solo se si riuscisse a dimostrare che è stata fatta per garantire il bene comune e che le pretese di tutti sono state vagliate prima di prendere una simile decisione. Sembra chiaro che la giustizia in questo senso è una condizione necessaria che deve essere soddisfatta da ogni scelta normativa che si dica essere volta al bene comune.

Dopo questo lungo cammino veniamo finalmente in contatto con colui che è l'autore principale della nostra indagine ovvero John Rawls. Sempre più spesso ci si interroga su quale sia il ruolo della giustizia nella società moderna e contemporanea; a questa domanda lui cerca di dare una risposta facendo un parallelismo tra la verità che deve caratterizzare un qualunque sistema di pensiero e la giustizia che deve essere posta a fondamento delle istituzioni sociali.

«Una teoria per quanto semplice ed elegante deve essere abbandonata o modificata se non è vera. Allo stesso modo, leggi e istituzioni, devono essere abolite se sono ingiuste»⁴⁴; se non si conformano ai precetti della giustizia sociale o distributiva che impongono la corretta distribuzione degli oneri e dei benefici, dei diritti e dei doveri tra i membri della società.

La questione saliente per la teorie della giustizia è quella di

⁴⁴ Cfr. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, (1971), Milano 2008, pag. 25.

individuare le ragioni che sostengono la giustificazione di un certo assetto delle istituzioni politiche e sociali rispetto ai cittadini. L'idea di base è quella che i principi di giustizia posti a fondamento della struttura della società siano accettati dai consociati con una sorta di contratto sociale, che dovrebbe garantire l'equità tra le parti; come conseguenza diretta tutti possono partecipare in modo paritario nella scelta dei principi base, avanzando proposte e portando ragioni a sostegno delle stesse.

Si tratta di una visione contrattualistica che porta ad identificare il concetto di giustizia con quello di equità. Abbiamo visto come nell'età moderna il contratto sociale per autori come Hobbes, Locke, Rousseau e Kant veniva usato in primo luogo per spiegare perché i cittadini erano portati ad osservare determinate regole e norme nascenti dalle istituzioni e in secondo luogo segnava la nascita della società civile e il superamento dello stato di natura. In Rawls invece non si ha il semplice superamento dello stato di natura bensì viene elaborato un nuovo concetto, quello di posizione originaria la cui funzione principale è quella di creare una situazione iniziale caratterizzata dalla equità procedurale.

Rawls sostiene che nessuno conosce il proprio posto nella società o altre informazioni del genere che potrebbero influenzarlo in senso egoistico nella scelta dei principi base;

il soggetto agisce quindi, per usare le sue stesse parole, dietro un velo di ignoranza che è indispensabile per escludere decisioni partigiane e addivenire a decisioni razionali. Ciò presuppone però che i soggetti agenti siano razionali e imparziali, facendosi guidare nelle loro scelte dalle regola del maximin (abbreviazione di *maximum minimorum*, in base alla quale bisogna migliorare il più possibile la situazione di coloro che stanno peggio), che consiste nello scegliere di volta in volta tra più alternative possibili quella che consenta di ottenere il risultato migliore; solo così potrà funzionare il sistema di giustizia sociale.

Il contrattualismo si pone quindi come una valida alternativa alla teoria politica dell'utilitarismo, secondo la quale una società è correttamente organizzata e quindi giusta se le sue istituzioni sono in grado di ottenere un maggiore saldo di utilità possibile per i suoi membri. La principale critica che viene da lui mossa all'utilitarismo primigenio consiste nel fatto che tale teoria non riesce ad operare delle distinzioni tra le persone, non tenendo conto del benessere del singolo, mirando esclusivamente alla massimizzazione della soddisfazione complessiva del gruppo; in Rawls al contrario assume una importanza fondamentale l'aspetto soggettivo e distributivo.

Bibliografia

Bibliografia

Opere di e su John Rawls

Una teoria della giustizia, (1971), Feltrinelli, Milano, 2008.

Liberalismo politico, (1993), Einaudi, Torino, 2012.

Giustizia come equità. Una riformulazione, (2001), Feltrinelli, Milano, 2008.

Lezioni di storia della filosofia politica, (2007), Feltrinelli, Milano, 2009.

Sebastiano Maffettone e Salvatore Veca (a cura di), *L'idea di giustizia da Platone a Rawls*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

Opere di Aristotele

Etica Nicomachea, Laterza, Roma-Bari, 1965.

Opere di Hugo Adam Bedau.

On Civil Disobedience, in «Journal of Philosophy», vol. 58, 1961.

Opere di Carla De Pascale

Giustizia, il Mulino, Bologna, 2010.

Opere di Herbert Hart

Il concetto di diritto, Einaudi, Torino, 1965.

Opere di Thomas Hobbes

Leviatano, Laterza, Roma-Bari, 1992.

Opere di David Hume

Trattato sulla natura umana, in Opere filosofiche, I, Laterza, Roma-Bari, 1992.

Opere di John Locke

Trattato sul governo, Editori Riuniti, Roma, 1995.

Opere di Immanuel Kant

La metafisica dei costumi, Laterza, Roma-Bari, 1989.

Fondazione della metafisica dei costumi, Laterza, Roma-Bari, 1990.

Opere di Platone

Repubblica, in Opere, 2 volumi, Laterza, Roma-Bari, 1967.

Opere di Jean-Jaques Rousseau

Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza fra gli uomini, in Scritti politici, Laterza, Roma-Bari 1994.

Opere di Henry Sidgwick

I metodi dell'etica, Il Saggiatore, Milano, 1995.

Indice generale

Indice

Introduzione Pag. 3

Capitolo Primo

Il tema della giustizia in John Rawls

1. I due principi di giustizia Pag. 14

2. La posizione originaria Pag. 21

3. Il concetto di libertà Pag. 24

4. La giustizia nelle istituzioni Pag. 27

5. Doveri e obblighi Pag. 31

6. Disobbedienza civile Pag. 36

Capitolo Secondo

Il tema dell'equità in Rawls

1. L'equità come giustizia sociale Pag. 40

2. Il giusto e il bene dell'umanità Pag. 47

Capitolo Terzo

Il tema della giustizia negli antichi

- | | |
|---------------|---------|
| 1. Sofisti | Pag. 53 |
| 2. Socrate | Pag. 57 |
| 3. Platone | Pag. 60 |
| 4. Aristotele | Pag. 63 |

Capitolo Quarto

Liberalismo e utilitarismo

- | | |
|--|---------|
| 1. La giustizia nei moderni | Pag. 68 |
| 2. Il concetto di sommo bene in Kant | Pag. 79 |
| 3. La critica di Rawls all'utilitarismo
di Bentham e Mill | Pag. 82 |
| 4. La giustizia nei contemporanei | Pag. 92 |

- | | |
|---------------------|----------|
| Bibliografia | Pag. 101 |
|---------------------|----------|

