

*note e commenti***Giustizia e politica: alla ricerca di una via nuova**

GABRIEL CHALMETA*

■

«Ora parlerò in modo positivo del sé, della moralità, dell'etica, delle emozioni della creatività e della ragione. È anacronistico tutto ciò? Spero di no. Insieme a molti altri, sto andando contro corrente. Speriamo che la corrente inverta il suo corso». Con queste parole Agnes Heller introduce il sesto ed ultimo capitolo del suo *Oltre la giustizia*, libro sulla giustizia politica recentemente tradotto in italiano¹. Chi adesso scrive, anche se non condivide alcune delle tesi di fondo presupposte dall'autrice (individuabili, soprattutto, tra quelle di matrice kantiana), si sente per più ragioni inserito nel gruppo da lei menzionato. L'esposizione di queste ragioni, così come le troviamo in quest'opera, è lo scopo di questa nota.

Le parole della Heller appena citate e lo stesso titolo da lei scelto per il suo libro manifestano più che un desiderio, quello che secondo lei è un autentico bisogno immanente ad ogni teoria della giustizia politica: il riferimento al sé, alla moralità, all'etica, ecc. Ma il fatto è, come si sa, che la filosofia politica da Rousseau in poi ha operato una progressiva separazione degli aspetti politici ed etici della giustizia, sicché entrambi sono stati inseriti in ambiti distinti di indagine teorica. Concretamente, si è pensato che la determinazione del concetto politico di giustizia era l'obiettivo proprio ed esclusivo di una filosofia politica il cui metodo è la comprensione scientifica (o quasi scientifica) della società. Tuttavia, e sempre nell'ambito dei fatti, A. Heller fa notare come «nel ventesimo secolo, e in particolare dopo la seconda guerra mondiale, il concetto socio-politico di giustizia mostra segni di declino e manifesta la sua incapacità di rispondere agli interrogativi del nostro tempo». Questa crisi della coscienza moderna, conclude, porta verso «un nuovo concetto etico-politico di giustizia» (cfr. p. 205).

Buona prova di questa inversione di tendenza sarebbe, per la nostra autrice, il fatto che tutte le scoperte innovative del concetto sociopolitico di giustizia,

* Ateneo Romano della Santa Croce
Via S. Girolamo della Carità, 64
00816 Roma

¹ Il libro è stato pubblicato da Il Mulino, Bologna 1990, 430 pp. La traduzione è di Stefano Zani. Edizione originale: *Beyond Justice*, Basil Blackwell, Oxford and New York 1987.

dovute oggi come oggi ai teorici del social-liberalismo (*welfare state*), si muovono appunto nella direzione di un concetto etico-politico di giustizia. Vediamo su quali binari teorici si è operato l'accostamento tra queste due nozioni.

Innanzitutto vorrei premettere qualche chiarimento. Il liberalismo resta sempre liberalismo, perciò anche i diversi modelli liberali di giustizia dei teorici contemporanei (J. Rawls, R. Nozic, B. A. Ackerman, R. Dworkin, ecc.) si costruiscono intorno ad un (unico) valore: il rispetto e la promozione dell'autonomia individuale. In questa stessa prospettiva si sviluppa anche la loro critica alla teoria utilitaristica della giustizia: in essa, diranno, si opera una sostanzializzazione degli interessi maggioritari (felicità "generale") che va tutta a danno dell'autonomia individuale.

L'innovazione introdotta con il social-liberalismo consiste nel dedurre da questo valore due criteri o principi di giustizia. Il più immediato ed ovvio è il riconoscimento dell'inviolabile autonomia di ogni cittadino (principio dell'uguaglianza della libertà). Il secondo principio non è che un effetto della consapevolezza che la vita sociale lasciata a sé stessa soffoca la libertà di molti cittadini, cioè le loro *reali* possibilità di riuscita nei personali progetti di vita buona. Perciò questi autori hanno considerato conveniente affiancare il riconoscimento astratto dell'autonomia individuale con degli interventi correttivi dello Stato tendenti a renderlo pienamente efficace (principio dell'uguaglianza delle possibilità di vita). Ma dal momento che i "personali progetti di vita buona" fanno ingresso in questa teoria politica della giustizia, è possibile parlare di un'apertura della prospettiva liberale nella direzione di un concetto etico-politico di giustizia.

Concluse queste precisazioni, e sulla traccia nuovamente della Heller, notiamo che l'approccio al concetto etico-politico di giustizia presenta dei problemi che già Rousseau dovette affrontare. In sintesi, si tratta di risolvere le più che ipotetiche contraddizioni tra la "volontà generale", che anima ogni intervento dello Stato, e la "volontà di tutti", con la quale ognuno costruisce i personali progetti di vita buona. La soluzione di Rousseau sfociava in quel conosciuto e paradossale principio della "costrizione ad essere liberi", in base al quale vengono legittimati perfino gli interventi statali rivolti ad organizzare le gioie e i piaceri dei cittadini (cfr. pp. 107 ss.). Al di là dei giochi di parole, una tale soluzione contraddice chiaramente i suoi stessi presupposti, e perciò il social-liberalismo ha stabilito un legame indissolubile tra l'autonomia individuale e il divieto di qualsiasi intervento "contenutistico" dello Stato, cioè tendente a promuovere o scoraggiare questo o l'altro modello di vita buona.

Il giudizio della Heller su questa dottrina si direbbe positivo per quanto riguarda il passo che in essa si fa nella direzione di un concetto etico-politico di giustizia. Lei stessa, nei capitoli I e III (pp. 5-65 e 155-203), tenterà di dimostrare che i valori della "libertà" e delle "possibilità di vita" sono una condizione universale della giustizia politica (anche se, secondo me, tale dimostrazione non è sempre del tutto convincente; e meno ancora lo è quando si escludono altre vie di dimostrazione, a volte per motivi a mio parere un poco ingenui: cfr., ad esempio, le pp. 50-51 sul "diritto naturale"). Ma, in ogni caso, dirà lei, questo approccio è troppo limitato, anzi del tutto insufficiente.

Per facilitare la comprensione dei ragionamenti che portano a quest'ultima affermazione, noi ci soffermeremo soltanto su uno tra i molti temi classici della

giustizia politica: quello della giustizia distributiva, che per estensione e importanza spicca chiaramente sul resto (l'autrice, nel capitolo IV, pp. 205-292, esamina anche quelli della giustizia retributiva, e della guerra e della pace "giuste" e "ingiuste"). Ebbene, il nucleo della teoria liberale sulla giustizia distributiva, quali che siano le differenze tra i diversi autori (l'esempio più clamoroso è quello di Rawls), ci pone di fronte ad un modello integrato da tre elementi:

(1) l'individuo (l'atomo), dotato di interessi e di un certo grado di talento, in quanto concorrente;

(2) più talenti si hanno, maggiori sono le possibilità che offre il corpo sociale di soddisfare i propri interessi, il che suppone una disuguaglianza iniqua, poiché molti di questi talenti si vincono alla "lotteria naturale": di conseguenza, lo Stato si deve assumere il compito di correggere (senza annullare) tale disuguaglianza;

(3) a questo fine, dovrà "confiscare" parte del reddito a coloro che ne hanno di più per ridistribuirlo dopo tra i meno fortunati (cfr. pp. 243-244).

Ad una prima lettura, potrebbe sembrare che questo modello triadico di giustizia basti da solo allo scopo prefissato: assicurare che negli interventi correttivi dello Stato venga sempre rispettata l'autonomia dei cittadini, cioè la loro libertà nei confronti delle diverse possibilità di vita. La chiave per riuscire in questo proposito sta nel limitare il campo di applicazione di questi interventi ad un unico bene *formale*: il reddito. Perciò l'essenza del modello triadico sta, in poche parole, nello sfuggire alla dittatura della determinazione statale dei bisogni, limitando questi interventi al denaro, che ci viene presentato quale mezzo onnivalente per soddisfarli. In tal caso, la redistribuzione parziale del reddito non promuove né scoraggia nessun modello concreto di vita buona.

Ma il fatto è che, evidentemente, non tutti condividono questa concezione del denaro. Quindi lo Stato social-liberale non si dimostra autenticamente "neutrale", poiché promuove un progetto di vita buona ben delineato: la vita con un reddito alto. Invece molti altri progetti di vita dei cittadini, non si svilupperanno perché non promossi o anzi scoraggiati dall'*a priori* sociale, che non li prende in considerazione nel momento di "fare" giustizia sociale. Perciò il social-liberalismo si manifesta, paradossalmente, come una forma del tutto nuova dell'utilitarismo, che ha esso stesso fortemente criticato; infatti, i più svantaggiati definiscono un raggruppamento sociale (il gruppo che ha il reddito inferiore), e ogni membro di questo raggruppamento è ugualmente riconosciuto non nella sua ipseità, ma in quanto membro di tale gruppo, in quanto atomo di un bisogno (avere un reddito più alto) che è l'unica realtà a cui è attento lo Stato nel fare giustizia (cfr. p. 262).

L'analisi del modello triadico mette in risalto che questo concetto socio-politico di giustizia non basta per salvaguardare il valore libertà. Nonostante l'approccio etico al problema, non si è ancora superata la metodologia sociologica mediante la quale, nel caso presente, si parte già dalla considerazione velata del moderno Stato sociale (*welfare state*) quale modello di giustizia, per farlo poi apparire alla fine in una versione perfezionata (cfr. p. 266). Seguendo questo cammino, non ci siamo ancora veramente staccati da posizioni come quella di Rousseau. Come uscire da questo vicolo cieco? L'alternativa "in libertà" bisogna

cercarla, secondo la Heller, in un “concetto etico-religioso incompleto di giustizia”, quale fonte di una fondazione normativa comune per modi di vita diversi.

Alla spiegazione dettagliata di questo concetto dedica A. Heller l'intero capitolo quinto (pp. 293-358). In esso la nostra attenzione viene diretta in un primo momento alla teoria etica di Habermas, considerata come un buon punto di partenza. Quest'autore, com'è noto, propone il principio fondamentale di universalizzazione come l'unico principio morale; in virtù di esso, una norma è valida se soddisfa la condizione che le conseguenze derivanti (presumibilmente) dalla sua universale osservanza, possano venir accettate da tutti gli interessati. L'etica conseguente a questo principio viene da lui chiamata “Etica del discorso”, e il suo nucleo è l'individuazione della procedura attraverso la quale gli esseri umani vivono completamente secondo l'imperativo del principio morale. Ma con quel principio come presupposto, la procedura etica risultante è ovvia, autoevidente; in una delle sue possibili formulazioni questo autore la descrive così: “una norma può pretendere di aver valore soltanto se tutti coloro che possono essere coinvolti raggiungono (o raggiungerebbero), come partecipanti a un discorso pratico, un accordo sulla validità di tale norma” (citato dalla Heller a p. 312).

Tornando ad A. Heller, secondo lei bastano alcune modifiche per trasformare il principio fondamentale di universalizzazione di Habermas, con la procedura conseguente, in una notevole alternativa al “contratto sociale”. La prima di queste correzioni è già implicita nell'accettazione limitata della teoria di Habermas: essa non può sostituirsi, come lui ha preteso, all'imperativo categorico nel campo delle norme vere e proprie, ma serve esclusivamente come fondamento delle norme sociali e politiche.

L'introduzione di ulteriori modifiche a questa teoria politica (così la si trova, per esempio, in Ackerman) si rende necessaria dal momento che il principio fondamentale di universalizzazione appare completamente formale. Non è questa una critica esterna alla teoria, basata esclusivamente sulla inquietante conclusione che, mediante la procedura discorsiva così concepita, può essere dimostrata giusta qualsiasi norma o regola. Quel che la Heller vuole soprattutto mettere in risalto è come un tale formalismo determina la non praticità della teoria di Habermas. Infatti, un consenso previo dei partecipanti al discorso limitato al solo principio fondamentale, non può assolutamente svolgere in esso il ruolo guida che si è presupposto; anzi, sostiene la nostra autrice, il discorso politico potrà essere risolto nel modo particolare propugnato da Habermas (mediante il consenso libero di tutti) soltanto se c'è un consenso previo (consenso di ordine superiore) sulla validità incondizionata e assoluta di almeno un singolo valore sostantivo.

Un esempio elaborato dalla Heller, che abbraccia tutti i casi possibili, illustra convenientemente sia la critica da lei rivolta a Habermas (e Ackerman), sia la sua proposta positiva. L'esempio riguarda una certa comunità in cui scarseggia l'acqua, e dove si prevede che in un futuro non lontano —se non si prendono misure per cambiare lo stato delle cose— risulterà impossibile soddisfare anche i bisogni più elementari. Il problema è: come regolare in modo giusto l'uso dell'acqua? Se in quella società si riconosce uguale valore alla libertà di ogni cittadino, il tipo di regolamentazione dovrà essere deciso in un discorso reale a cui possa partecipare ciascun interessato (se lo desidera). Il discorso non potrà escludere *a priori* nessuno dei bisogni o degli interessi manifestati: tutti quanti, in un primo momento, devono essere ugual-

mente riconosciuti (l'alternativa contraria è la "dittatura della determinazione dei bisogni"). Ma questo discorso non può essere condotto guardando esclusivamente gli interessi. Non si capisce, infatti, come fare un discorso per mettere d'accordo chi desidera l'acqua per bere, e chi vuole usare la piscina personale, se si guardano questi interessi in sé. Il discorso vero e proprio può cominciare soltanto quando questi interessi si mettono in rapporto con certi valori (il piacere causato dal bagno, la vita, ecc.). Si discuterà allora sulla misura in cui questo o quell'altro interesse realizza un certo valore. Infine, *soltanto si potrà arrivare ad un risultato liberamente accettato da tutti se c'è un previo consenso sulla superiorità di certi valori* (cfr. pp. 324-325).

Nella proposta della Heller la volontà di tutti dev'essere alla base della formazione della volontà generale (norma socio-politica). Perciò, quest'ultima non deve sorgere dalla determinazione aprioristica degli interessi dei cittadini, attraverso una "fallacia sostituzionista" come quella che si verifica nel modello triadico. Inoltre, si aggiunge adesso, la volontà generale né può (è impossibile) né deve essere una pura espressione dei bisogni e degli interessi di tutti. La formazione della volontà generale può e deve invece avvenire attraverso un discorso di valore, cioè mediante un discorso dove ciascuno dei partecipanti entra «non in veste di portatore di interessi e bisogni, ma di valori morali, culturali, sociali e politici [...]». Il discorso stesso riguarda la giustificazione cognitiva dei valori. Questa può essere risolutiva a causa del 'consenso di ordine superiore' che riguarda i due valori universali [la libertà e le possibilità di vita]» (p. 335).

Il concetto etico-politico incompleto di giustizia propugnato dalla Heller è, per tanto, quello che si genera all'interno di un "etica della procedura giusta", che è anche "l'etica della libertà *ottimale*. Essa non è l'etica della libertà *assoluta*. La libertà assoluta, la deificazione degli individui in quanto individui, è anche la rinuncia a tutti i legami umani costituiti dalla reciprocità simmetrica. L'idea dell'*autonomia assoluta* della persona empirica, dell'individuo che nell'azione e nel comportamento non è limitato da alcun tipo di autorità, non è solo una chimera, ma è anche pericolosa. La condizione umana è quella dell'*autonomia relativa*" (pp. 342-343).

Dopo questa conclusione, segue nel libro di A. Heller un intero capitolo (il VI, pp. 359-430) interamente dedicato alla filosofia morale. Si tratta piuttosto di uno schema, e non di un'elaborazione dettagliata, come riconosce la stessa autrice, che in nota a piè di pagina annunzia uno studio più completo che recherà il titolo *Teoria della morale*. Rimandiamo al momento della pubblicazione il nostro giudizio su questo sistema di filosofia morale, con l'augurio che vengano rivisti i presupposti (neokantiani) e approfondita la conoscenza di quella che lei chiama "la tradizione giudaico-cristiana" (anche qui la Heller fa dei giudizi che direi un poco *naïves*: cfr., ad esempio, pp. 374-375).

Mi sembra comunque opportuno segnalare, con A. Heller, che questi sviluppi morali non si possono considerare un'appendice o un'aggiunta in qualche modo superflua. Invece, il fatto che la realizzazione personale dei valori seguendo la procedura giusta sia e si dimostri una condizione necessaria (anche se non sufficiente) della vita buona, è decisivo in vista dell'esistenza stessa della procedura giusta. Infatti, "sebbene non è necessario che tutti siano persone buone (oltre la giustizia) per rendere praticabile il modello, occorre che qualcuno lo sia" (p. 360), poiché non c'è, e sicuramente non ci sarà mai, un comportamento simmetrico da parte di tutti.