

PER UNA SOCIETÀ GIUSTA DI PERSONE.
UN CONFRONTO ERMENEUTICO SULLA TEORIA DELLA RELAZIONE TRA
NAGEL E RAWLS

1. L'equità della giustizia secondo John Rawls - 2. Nagel: *Il problema della giustizia globale* come obbligo relazionale - 3. Conclusione

Il mondo in cui viviamo in alcun modo è giusto ed equo. Le tante situazioni di iniquità mostrano ancora condizioni di estrema povertà e sofferenza, dovute a privazioni che potrebbero essere evitate prestando maggiore attenzione al problema della giustizia globale. Negli ultimi tempi, la crescente e continua richiesta di riconoscimento di vecchi e nuovi diritti umani ha interrogato la filosofia politica sulla giustizia sociale, sul suo senso e sul suo fine. La consapevole condivisione del mondo con milioni di altre persone comporta numerose responsabilità verso l'ambiente che ci ospita e soprattutto verso gli altri. L'indigenza, il malessere, la povertà, la radicale ineguaglianza e sofferenza sociale di alcuni esseri umani – imputabili certamente non alla volontà ma all'arbitrarietà delle diseguaglianze – deve far riflettere sul terribile *disastro umanitario* a cui si sta assistendo e impegna tutti a costruire un futuro meno inaccettabile e ingiusto del presente. Nelle pagine che seguono si farà riferimento alla *Teoria della giustizia globale* nelle formulazioni di Thomas Nagel e John Rawls per indicare la necessità di inserire l'approfondimento del paradigma della *giustizia fra le nazioni* nel dibattito etico e politico.

1. L'equità della giustizia secondo John Rawls

Tra le più influenti teorie della giustizia elaborate dalla filosofia politica contemporanea si inserisce la *giustizia come equità* di Rawls. L'eguaglianza è un diritto assoluto che non ammette eccezioni e compromessi e la giustizia è il primo e fondamentale requisito della società a garanzia dell'uguaglianza tra cittadini. Il filosofo americano immagina un'originaria posizione di uguaglianza fra persone investite del compito di scegliere i principi di giustizia. Il *velo d'ignoranza* rende uguali nella posizione originaria ed esclude la conoscenza di fattori contingenti – quali potrebbero essere ricchezza e povertà, agiatezza e indigenza – che creerebbero situazioni conflittuali e complicherebbero, rendendolo impossibile, l'accordo.

«Il velo di ignoranza priva le persone nella posizione originaria delle conoscenze che le metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Le parti giungono insieme alla loro scelta, in quanto persone razionali libere ed eguali, conoscendo solo quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di giustizia»¹.

La società, per garantire il benessere di tutti, deve essere regolata dal giusto e da esso deriva poi il bene per le persone.

«Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere. Per questo la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri»².

Nella *società bene ordinata* il benessere dei cittadini è promosso dalla giustizia e raggiunto mediante l'accordo tra le persone. La giustizia, quale prima virtù delle istituzioni sociali, è una proprietà delle relazioni che si stabiliscono tra le persone. Nasce dall'accordo tra persone razionali, libere ed indipendenti le quali convergono sulla definizione dei principi.

«Affermo che persone nella situazione iniziale sceglierebbero due principi piuttosto differenti: il primo richiede l'eguaglianza nell'assegnazione dei diritti e dei doveri fondamentali, il secondo sostiene che le ineguaglianze economiche e sociali, come quelle della ricchezza e del potere, sono giuste soltanto se producono benefici compensativi per ciascuno, e in particolare per i membri meno avvantaggiati della società. Questi principi escludono la possibilità di giustificare le istituzioni in base al fatto che i sacrifici di alcuni siano compensati da un maggior bene aggregato. Il fatto che alcuni abbiano meno affinché altri prosperino può essere utile, ma non è giusto. Invece, i maggiori benefici ottenuti da pochi non costituiscono un'ingiustizia, a condizione che anche la situazione delle persone meno fortunate migliori in questo modo»³.

La teoria della giustizia di Rawls si sviluppa intorno alla *cooperazione sociale tra cittadini*, fondata sulla *reciprocità relazionale* tra concittadini, cioè una coordinazione volontaria tra "uguali" volta al riconoscimento reciproco. Nella società, ciascun cittadino stabilisce delle relazioni con gli altri, si apre all'altro e si fa carico dei doveri che ne derivano. Mediante le relazioni si realizza la volontà di interagire e cooperare per il loro stesso benessere. Nella relazionalità si rende manifesta

¹ J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Milano, 1991, p. 216.

² Ivi, p. 21.

³ Ivi, p. 30.

la responsabilità associativa propria della *relazione di co-cittadinanza*. L'egualitarismo di Rawls non può definire giusta una società che crede di poter bilanciare i sacrifici, in termini di disagio e malessere, imposti a pochi con il maggior vantaggio di molti.

Le condizioni di disuguaglianza non sono però imputabili alla sola volontà delle persone. Rawls, come del resto anche Nagel, caratterizzano l'essere cittadini con l'involontarietà. A nessuno, al momento della nascita, è data la possibilità di scegliere le condizioni di vita, la famiglia o lo stato in cui vivrà. Le disuguaglianze derivano da condizioni che le persone non scelgono; sesso, razza, condizioni economiche e cittadinanza sono *fonti arbitrarie di disuguaglianza*. Nessuno sceglie di nascere in una data società o famiglia, ma per cause arbitrarie è costretto ad accettare le condizioni imposte. L'appartenenza involontaria e la non scelta effettiva sono i requisiti minimi che determinano l'egualitarismo di Rawls. Se le disuguaglianze sono imputabili solo all'arbitrarietà, ogni uomo è investito dal dovere morale di cooperare per l'equità. Lo *scandalo morale* di chi vive in condizioni peggiori interpella il senso di giustizia e l'amore dell'umanità. La *moralità umanitaria minima*, che governa le relazioni interpersonali, richiede, nella prospettiva della cooperazione, di perseguire i nostri fini senza ostacolare gli altri nel nostro stesso obiettivo, anzi di aiutare gli altri a liberarsi dalle minacce alla loro libertà, senza sacrificare i fini personali. I diritti umani fondamentali (contro la violenza, la schiavitù e la coercizione) nella loro forza normativa dipendono dalla capacità delle persone di immedesimarsi nei panni degli altri per agevolare il raggiungimento dei propri scopi. È l'*umanitarismo* ad animare l'interazione volontaria delle persone per il perseguimento degli interessi. Il senso di colpa e le indignazioni, sentimenti che nascono dalle offese e dalle deprivazioni subite, incidono sul senso di giustizia; è, dunque, indispensabile che la giustizia globale si occupi di queste questioni e si impegni non solo all'interno delle nazioni ma anche a livello internazionale.

«Tutti i valori sociali – libertà e opportunità, ricchezza e reddito, e le basi del rispetto del sé – devono essere distribuiti in modo eguale a meno che una distribuzione ineguale, di uno di questi valori, non vada a vantaggio di ciascuno. L'ingiustizia, quindi, coincide semplicemente con le ineguaglianze che non vanno a beneficio di tutti»⁴.

Se per Rawls l'esistenza di gruppi meno favoriti è naturale occorre, allo stesso tempo, che la società giusta si impegni verso i meno fortunati praticando il *principio di ripartizione* secondo il

⁴ Ivi, p. 67.

quale «se si vuole assicurare a tutti un'effettiva eguaglianza di opportunità, la società deve prestare maggiore attenzione a coloro che sono nati con meno doti o in posizioni sociali meno favorevoli. L'idea è quella di riparare i torti dovuti al caso, in direzione dell'eguaglianza»⁵.

A questi principi affianca anche quello di differenza che «sembra corrispondere al significato naturale della fraternità: cioè, all'idea di non desiderare maggiori vantaggi, a meno che ciò non vada a beneficio di quelli che stanno meno bene. La famiglia, in termini ideali, ma spesso anche in pratica, è uno dei luoghi in cui il principio di massimizzare la somma dei vantaggi è rifiutato. In generale, i membri di una famiglia non desiderano avere dei vantaggi, a meno che ciò non promuova gli interessi dei membri restanti. Il voler agire secondo il principio di differenza ha esattamente le stesse conseguenze. Coloro che si trovano nelle condizioni migliori desiderano ottenere maggiori benefici soltanto all'interno di uno schema in cui ciò va a vantaggio dei meno fortunati»⁶.

Data la grande importanza attribuita alle relazioni la fraternità funge da ideale regolativo della società e allarga l'orizzonte al mondo intero. La teoria della giustizia globale, infatti, deve interrogarsi a proposito del mondo ingiusto e non semplicemente dello stato. È indispensabile, per Rawls e anche per Nagel, passare da una teoria della giustizia locale – legata allo stato-nazione, comunità politica unificata e definita da confini stabiliti – ad una società giusta mondiale.

2. Nagel: *Il problema della giustizia globale* come obbligo relazionale

La filosofia politica costantemente lavora ad un progetto di pace possibile e duraturo tra persone, si interroga sulle condizioni utili al raggiungimento della pace, elabora strategie teoriche e pratiche, nel breve e lungo termine, per riconoscere i diritti umani fondamentali, tutelare la dignità della persona, eliminare intollerabili ineguaglianze nel benessere e nelle aspettative di vita, nell'accesso alle risorse, ai beni fondamentali e comuni che partecipano a rendere la vita degna di essere vissuta e pareggiare i vantaggi e gli svantaggi in termini di occasioni e opportunità che segnano il destino delle persone, indipendentemente dalle scelte e responsabilità personali. Numerose sono ancora le ingiustizie sociali che concorrono a rendere iniqua l'esistenza delle persone.

⁵ Ivi, p. 97.

⁶ Ivi, p. 101.

Nagel in *The problem of Global Justice* espone la necessità di lavorare ad una soddisfacente teoria della giustizia globale, capace di trasformare il mondo che ci ospita da ingiusto a giusto. Nella convinzione del grande bisogno di chiarezza ed esplicitazione, l'ideale di giustizia globale propone una tesi che prevede il progressivo passaggio dalla società giusta al mondo giusto. Contestualmente, il filosofo si mostra preoccupato per il *dilemma dell'estensione*, cioè come passare da un contesto ristretto, quale la società giusta dello stato-nazione, ad un ambito internazionale che renda giusto il mondo intero. Per analizzare la questione fa riferimento alla concezione del potere sovrano di Hobbes e alla teoria della giustizia e all'egualitarismo di Rawls.

Innanzitutto, affinché una teoria della giustizia giunga a realizzare un progetto di pace e di uguaglianza fra persone è indispensabile la sovranità. Per Hobbes il fine della giustizia può essere assicurato solo dal potere sovrano. La sua assenza, ostacolando le interazioni tra i cittadini e il rispetto dei diritti fondamentali, preclude il raggiungimento delle condizioni che garantiscono la pace. È la preconditione essenziale per la giustizia, è la proprietà che regola le relazioni tra gli esseri umani. Per tale motivo un'idea di giustizia globale non è realizzabile senza un governo (sovranità) mondiale che comprenda l'interesse personale e collettivo, elimini le disuguaglianze moralmente arbitrarie, tuteli i diritti di libertà e favorisca gli interscambi relazionali tra le persone. Senza queste condizioni le persone tornano a contare sulle proprie risorse e tendono egoisticamente a proteggere e preservare sé stessi, non curanti dei bisogni degli altri. Con lo stato sovrano ogni cittadino coopera per il reciproco vantaggio, svolgendo il ruolo assegnato con responsabilità. La sovranità consente, attraverso le lenti dell'altruismo, di leggere le disuguaglianze diffuse su scala mondiale per la brutalità della loro realtà e di giudicarle come un *disastro umanitario*. È possibile divergere sui modi e sulle strategie di azione, ma non sulla necessità di assistenza umanitaria dei più fortunati agli indigenti. In virtù dei bisogni si generano *doveri umanitari* come risposte pratiche alle richieste di aiuto delle persone. Nella logica della *moralità umanitaria* i diritti fondamentali delle persone, nella loro pretesa di universalità, difendono i più deboli dai soprusi dei più forti.

Per Nagel il diritto di giustizia è il diritto al governo giusto nella società in cui viviamo, pronta ad offrire cura e protezione agli esclusi e agli "accidentalmente" sfortunati. È quindi compito delle istituzioni della società farsi carico dei loro bisogni. I *doveri contingenti* operano rispetto alla volontà di chi ha deciso di svolgere ruoli che impongono funzioni e obblighi specifici. Gli *obblighi di*

giustizia sono il risultato della relazione che legano le persone, *obblighi associativi* validi solo all'interno dei confini statali.

«La giustizia non è un dovere dovuto a tutti nel mondo, né esso costituisce conseguenza indiretta di qualsiasi altro dovere che sia dovuto a chiunque viva nel mondo, come potrebbe essere un dovere di umanità, [...] è qualcosa che dobbiamo tramite le nostre istituzioni condivise soltanto a coloro con i quali abbiamo una relazione politica forte. Secondo la terminologia consueta, si tratta di un obbligo associativo. [...] Anche se gli obblighi di giustizia hanno origine come risultato di una relazione speciale, non si dà obbligo alcuno di istituire una relazione del genere con persone con le quali non la si abbia già, in tal modo acquisendo questo tipo di obblighi nei loro confronti. Se ci troviamo ad avere una relazione del genere, allora dobbiamo accettarne gli obblighi, ma non dobbiamo andare alla loro ricerca, e possiamo anche tentare di evitarle, come accade nel caso di altre relazioni contingenti di tipo più personale: non ci si deve sposare e avere bambini, per esempio»⁷.

Nagel, dunque, rifiuta ogni tipo di teoria della giustizia tra le nazioni, preferendo una concezione discontinua delle relazioni alla continua del cosmopolitismo che mette in comunicazione tutte le persone. La discontinuità relazionale prevede un divario radicale tra i doveri nei confronti dei concittadini dagli obblighi verso l'umanità in generale. Tutti hanno il diritto ad una società giusta, ma nessuno ha il dovere di vivere in una società giusta con chiunque. La relazione di concittadinanza non può essere uguale alle connessioni che i cittadini di uno stato stabiliscono con gli abitanti di territori "esteri".

«Non esiste un livello singolo di cura morale piena, perché la moralità essenzialmente ha molteplici livelli. [...] Una volta che esista lo Stato, ci troviamo in una situazione morale *nuova*, dove il valore dell'eguaglianza ha corso. [...] Gli obblighi accresciuti che scaturiscono da particolari associazioni contingenti non annullano una condizione precedente di cura universale, ma piuttosto spostano le nostre relazioni morali, in maniera selettiva, a un livello *nuovo*, dove ci sono più fini e responsabilità condivisi»⁸.

Riprende in questo modo la tesi di Rawls secondo cui le strutture di base (istituzioni giuridiche, politiche e sociali) sono essenziali per la giustizia ed esclude qualsiasi dovere verso i cittadini

⁷ T. NAGEL, *The Problem of Global Justice*, in *Philosophy and Public Affairs*, 2005, n. 33, pp. 121-122.

⁸ Ivi, p. 120.

stranieri e i non cittadini. Il cittadino, per Nagel, stabilisce una relazione con le norme giuridiche coercitive e le politiche sociali ed è allo stesso tempo soggetto e oggetto: «Siamo congiuntamente i presunti autori del sistema imposto coercitivamente, ma anche soggetti alle sue norme, nel senso che ci si aspetta che accettiamo l'autorità di tali norme anche quando la decisione collettiva diverga dalle nostre preferenze personali»⁹.

Tale impostazione seppur coercitiva richiede la *cooperazione attiva* della persona in una assunzione di responsabilità rispetto ad eventuali diseguaglianze arbitrarie causate dall'orientamento di cui si è autori e attori. «La società ci rende responsabile dei suoi atti, che vengono compiuti in nostro nome e sui quali, in democrazia, possiamo addirittura anche avere una certa influenza, e ci ritiene responsabili dell'obbedienza alle sue leggi e della conformità alle sue norme, in tal modo facendoci sostenere le istituzioni tramite cui si creano e distribuiscono vantaggi e svantaggi. Se tali istituzioni ammettono diseguaglianze, noi ne siamo responsabili (anche se tale responsabilità ci viene semplicemente addossata), e di conseguenza abbiamo la posizione per chiederci perché dovremmo accettarle. Questa richiesta di giustificazione ha il suo peso morale, anche se in pratica non avessimo scelta se non vivere nel regime vigente. [...] Lo Stato presenta richieste uniche nel loro genere alla volontà dei suoi membri – o, altrimenti detto, tali membri si pongono reciprocamente richieste uniche nel loro genere tramite le istituzioni dello Stato – e tali richieste eccezionali portano con sé obblighi eccezionali, che costituiscono gli obblighi positivi di giustizia»¹⁰.

Come rispondere, allora, all'iniquità globale dal punto di vista della giustizia e dell'ingiustizia, considerando l'involontarietà dell'essere cittadini e l'arbitrarietà morale delle dotazioni iniziali? La risposta dipende dalla considerazione dell'interpretazione delle relazioni fra il valore della giustizia e l'esistenza di istituzioni che l'autorità sovrana rende possibili. Si possono delineare due possibili concezioni: una cosmopolitica ed una politica (riprendendo la considerazione della giustizia sociale come valore propriamente politico).

Secondo la concezione cosmopolitica i criteri di giustizia derivano dall'eguale considerazione e rispetto o dal dovere di equità che ogni persona ha nei confronti di ciascun altro essere umano. La base morale dei requisiti di giustizia, che dovrebbero modellare e governare la condotta degli stati, è universale nella sua portata: è la considerazione per l'equità dei termini in cui noi

⁹ Ivi, p. 128.

¹⁰ Ivi, pp. 129-130.

condividiamo il mondo, lo stesso mondo, con tutte le altre persone. In questa prospettiva, la presenza di stati sovrani separati è un grave ostacolo alla realizzazione, o anche solo al perseguimento della giustizia globale. Nella concezione cosmopolitica le richieste di giustizia non considerano i confini degli stati e tutte le persone possono, a ragione, essere considerate prossime. In una simile condizione di estrema vicinanza, le istituzioni hanno il dovere di fungere da strumenti per adempiere alle richieste di eguaglianza. Sarebbe eticamente incoerente non lavorare a un sistema comune e unificato di istituzioni politiche per realizzare quegli stessi criteri di equità o di eguaglianza delle opportunità che ogni cittadino avrebbe ragioni di esigere per la propria società. L'ideale cosmopolitico di un mondo giusto aspira ad un sistema federale in cui le responsabilità dei cittadini nei confronti degli altri hanno carattere di reciprocità. La prospettiva universalistica incentrata sull'eguale considerazione e rispetto dovuto a chiunque, indipendentemente dalla comunità politica o alla famiglia cui a ciascuno accade di appartenere, ha una grande forza e una considerevole presa morale.

La concezione politica, invece, inquadra la questione dalla differente prospettiva dello stato-nazione e fa riferimento all'interpretazione politica del valore della giustizia. Lo stato sovrano e la struttura di base delle istituzioni fondamentali sostengono la possibilità di realizzare e applicare la giustizia ponendo le persone in una connessione ristretta tra soli concittadini ed escludendo una qualsiasi relazione con il resto dell'umanità. Si tratta di una relazione istituzionale che chiede di essere valutata grazie a criteri particolari di equità che finiscono per costituire il contenuto della giustizia. La risposta della concezione politica alle domande elementari a proposito dell'arbitrarietà morale delle dotazioni iniziali è differente da quella cosmopolitica. L'argomento dell'arbitrarietà ha senso solo entro un singolo contesto societario, in cui le persone sono al tempo stesso *coautori* delle norme e *soggetti* ad esse. Accettare tale prospettiva politica non equivale a sostenere l'impossibilità di una relazione morale universalistica che connetta ciascuno con gli altri. La concezione politica è incentrata su una rete circoscritta di relazioni generate da istituzioni e potere politico unificato, ma è come circondata dal contesto etico più ampio in cui la moralità umanitaria governa le nostre relazioni *non* istituzionali con ogni altra persona. Esempio sono i diritti umani fondamentali che proteggono e tutelano le persone.

La concezione politica è, però, messa sotto pressione da tre casi o classi di circostanze. La prima riguarda la domanda di nuove istituzioni internazionali e di istituzioni internazionali

riformate utili alla protezione e alla tutela dei diritti umani, all'offerta di aiuto umanitario in situazioni di pericolo, violenza e deprivazioni. La seconda si riferisce al sistema dell'economia globale – responsabile della distribuzione di costi e benefici, che determina fortunati e sfortunati sociali nel mondo per ineguaglianze e disparità – nell'ottica di una *governance* per l'equità globale quale risposta alla *questione sociale*. La terza, infine, si riferisce alle reti di cooperazione internazionale che svolgono ruoli di *governance* globale (si pensi alle ONG o a *Amnesty International* o altre associazioni legate agli stati per la difesa dei diritti umani).

3. Conclusione

Il raggiungimento della giustizia e dell'equità globale è, dunque, l'esito di un percorso di sviluppo sostenibile che da strutture di potere palesemente ingiuste e illegittime, gradualmente, costruisce istituzioni al servizio del bene comune e della persona umana. L'ingiustizia è il mezzo con cui l'*astuzia della storia* si serve per palesare i disagi e le disparità, suscitare interrogativi e richieste di eguaglianza così da costruire quel futuro migliore in cui il disastro umanitario diventa con Maritain quell'*amicizia civile* che «ci aiuta anche ad entrare in una reciproca comprensione gli uni degli altri»¹¹ e a riflettere su «Che cosa vogliono gli uomini prima di tutto? Di che cosa hanno bisogno prima di tutto? Hanno bisogno di essere amati; di essere riconosciuti; di essere trattati come esseri umani; di sentire rispettati tutti i valori che ognuno porta in sé»¹².

La società orientata al *bonum honestum* trova nell'*amicizia civile*, la comune opera temporale più efficace per la pacificazione degli uomini, «la benevolenza reciproca [...]. In questa sfera della vita temporale e politica, il termine che conviene meglio non è amore di carità, ma amicizia civile, che è una virtù di ordine naturale, benché debba essere attivata dalla carità»¹³.

La prossimità e la cura per l'altro, soprattutto dell'altro che accidentalmente è nato in condizioni ambientali e familiari svantaggiate, sono garanzia della giustizia sociale che elimina ogni differenza sociale, economica, culturale e razziale. L'inclusione, quale sguardo autentico sul mondo con gli occhi dell'umanità, nello stabilire relazioni positive tra persone coopera attivamente al

¹¹ J. MARITAIN, *Per una politica più umana*, Brescia, 1979, p. 103.

¹² G. GALEAZZI, *La perfezione è nell'amore. 100 pagine di Maritain*, Roma, 2010, p. 19.

¹³ J. MARITAIN, *Per una politica più umana, cit.*, p. 104.

benessere esistenziale di ciascuno e assimila i doveri umanitari al riconoscimento della presenza dell'altro e all'apprezzamento per la bontà del progetto di vita a cui sta lavorando nonostante le difficoltà.

GENNARO GIUSEPPE CURCIO
Istituto Internazionale Jacques Maritain - Roma

Abstract

The Author analyses the issues of equity and justice stemming from the work of Thomas Nagel and John Rawls. Particular attention is paid to the problem of the effectiveness of human rights and social rights, in order to stress the paradigm of justice among the nations in the ethical and the political debate. The ultimate goal is to pave the way for a sustainable development aimed at pursuing global justice and equity.