

Aspettative morali legittime: glosse al paragrafo 48 di Una teoria della giustizia di J. Rawls

PIERPAOLO MARRONE

Dipartimento di Filosofia

Università di Trieste

marrone@units.it

ABSTRACT

The aim of this paper is to focus on the role of fairness within an apparently secondary passage of Rawls' *A Theory of Justice*, in order to show that it is necessary to the impartial construction of perfect procedural justice.

Il mio intervento si occuperà di una questione di dettaglio relativa a un passaggio apparentemente secondario di un testo, viceversa, molto commentato e conosciuto, anzi a un testo che è ritenuto, non a torto, da molti l'opera di riferimento del dibattito filosofico-politico ed etico-filosofico di questi ultimi quattro decenni. Si tratta, naturalmente, di *Una teoria della giustizia* di John Rawls (trad. it., Milano, Feltrinelli, 1986, d'ora in poi *TG*). Lo sfondo della concezione di Rawls sarà dato largamente per presupposto proprio per questi motivi.

Se, tuttavia, spero di dire qualcosa di significativo rispetto a un paragrafo di *TG*, non è per un semplice gusto per il dettaglio, ma perché ritengo che in un'opera così architettonicamente strutturata come quella di Rawls, più che in altre forse, il diavolo si nasconda appunto nei dettagli. Il paragrafo che commenterò è il § 48. *Aspettative legittime e merito morale* (*TG*, pp. 361-365). Il tema del paragrafo è quello della relazione tra aspettative legittime, merito morale ed equità. L'equità, come si vedrà, sebbene la traduzione invalsa per *justice as fairness* sia, appunto, *giustizia come equità*, e nonostante i richiami di Rawls al concetto aristotelico di equità, è un concetto che viene portato da Rawls al limite dell'insignificanza semantica.

Aristotele nell'*Etica Nicomachea* qualifica l'equità come un principio correttivo rispetto ai sistemi legali, poiché «la natura stessa dell'equità è la rettificazione della legge là dove si rivela insufficiente per il suo carattere universale» (1137 b 26). Questo principio correttivo è parte integrante dell'agire morale *tout court*, dal momento che, come è noto, Aristotele non sentiva l'esigenza contemporanea di distinguere tra morale - che includerebbe le azioni che non hanno una dimensione pubblica, ammesso ne esistano - e eti-

ca - che includerebbe le azioni che hanno invece questa dimensione possiedono e esibiscono.

Anche nella teorizzazione di Rawls le intenzioni correttive sono evidenti, ma sono maggiormente strutturali poiché coinvolgono tutta la sua costruzione sin dalla enunciazione dei due principi di giustizia, il principio di eguale libertà e, soprattutto, il principio di differenza che sovrintende a equi criteri di giustizia distributiva. Cosicché, sosterrò, è proprio perché l'idea dell'equità come correttivo si situa ai fondamenti impedisce che si dia equità, che non sia sospetta, nelle pratiche cooperative concrete. In altre parole, sono i principi fondamentali stessi ad essere equi e l'idea di una rivendicazione di equità per il caso singolo non ha perciò corso.

Una delle accuse che Rawls rivolge all'utilitarismo è quella, celebre, di non prendere sul serio l'individualità delle persone, a causa della sua impostazione monistica e a causa del principio di aggregazione delle preferenze, indispensabile all'idea stessa di calcolo sociale. Come si vedrà, è un'accusa che gli si può ampiamente essere rivolta contro. La conclusione che sarebbe improprio trarre è che qualsiasi tentativo di fondazione in filosofia politica e in filosofia morale sia condannato a una analogia indifferenza verso i casi particolari e la tentazione dalla quale rifuggire sarebbe rinunciare ai principi, sostenendo che la nostra esperienza cooperativa e morale è fatta di soli casi particolari che non hanno affatto bisogno nella nostra esperienza di essere ricondotti a principi. È una posizione non così peregrina come potrebbe a prima vista sembrare e sotto il nome di 'particolarismo morale' sta suscitando notevole interesse tra gli studiosi.

Ad ogni modo, Rawls, come la maggior parte di noi, non ritiene che ci possa essere una *phronesis* nominalistica, per quanto l'equità rappresenti un correttivo precisamente intenzionato verso casi particolari. Ma che cosa potrebbe correggere l'equità? Il concetto di *fairness* è, in effetti, ritenuto perfettamente adeguato a coprire quello di equità, come viene chiaramente espresso in più luoghi. Quindi, se sono rintracciabili delle aporie interne alla costruzione di Rawls, penso debbano essere interrogate relativamente al primo piuttosto che nei confronti del secondo. È per questo che è opportuno richiamare i due principi fondativi della costruzione contrattualistica di Rawls, espressa come è noto nei due principi di giustizia. «*Primo principio*. Ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema di libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti. *Secondo principio*. Le ineguaglianze economiche e sociali devono essere: a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio del giusto risparmio, e b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità» (*TG*, p. 255). Questi due principi sono lessicograficamente ordinati - il secondo principio deve essere subordinato al primo - e questo è in accordo sia con l'idea di Rawls che le parti possedano

un senso di giustizia sia con l'idea che i limiti del potere vadano precisamente vincolati. Ciò significa che una restrizione della libertà è compatibile solo con la salvaguardia della libertà, ma non con l'estensione del benessere sociale o con una maggiore efficienza delle istituzioni.

In particolare, dal momento che i due principi modellano deduttivamente tutte le istituzioni sociali, ossia tutto ciò che presiede alla cooperazione sociale, e naturalmente anche il diritto, gli onori e gli oneri della cooperazione devono in definitiva essere giudicati anch'essi in una prospettiva fondazionale, ossia dalla prospettiva della giustizia procedurale perfetta. La giustizia procedurale perfetta, usando una terminologia kantiana che credo non sarebbe dispiaciuta al kantiano Rawls, è la condizione trascendentale del nostro giudizio critico su qualsiasi istituzione e su qualsiasi atto abbia una rilevanza sociale. Rappresenta, in altre parole, la condizione di possibilità di istituzioni e atti giusti, ossia in accordo con la sostanzialità dei due principi. Naturalmente, noi non viviamo in quel mondo *sub specie aeternitatis*, come si esprime liricamente Rawls alla fine di *TG*, ma è precisamente da quella prospettiva spinoziana che dobbiamo sforzarci di giudicare criticamente atti e istituzioni.

L'appello all'equità altro non è che questo: un appello alla correzione secondo l'accordo con i principi. Ma quale appello? Poiché l'equità ha questa dimensione correttiva e particolare dovrebbe essere condotta secondo qualcosa che colui che avanza la richiesta di correzione possiede. Il senso comune pensa che questo titolo che legittima la rivendicazione consista in una qualche qualità del soggetto che la esprime, in particolare, in qualche sua qualità morale, che è stata violata. Lo riconosce anche Rawls a tal punto che pensa che l'idea espressa dal senso comune abbia effettivamente una componente olistica. «Il senso comune tende a supporre che il reddito e la ricchezza, e in generale le cose buone della vita, dovrebbero essere distribuite secondo il merito morale» (*TG*, p. 261). Tra le cose buone della vita non vi è dubbio che ci sia il fatto di essere trattati secondo equità, ovviamente. Del resto, subito dopo Rawls riprende una suggestione palesemente kantiana, quella secondo la quale chi agisce rettamente, ossia chi adempie alla formalità della legge possiede un titolo per almeno sperare che ci si possa rendere degni di felicità. È il motivo, notoriamente, per il quale Kant pensa che debba essere introdotto come un postulato l'idea di Dio, che precisamente smentisce simbolicamente quanto nel nostro mondo è convinzione diffusa, ossia che la giustizia non è di questo mondo.

«La giustizia è felicità secondo virtù» (*TG*, p. 261), scrive Rawls ripetendo un mantra kantiano. Nel medesimo modo in cui la filosofia morale di Kant intendeva rappresentare una secolarizzazione dell'etica cristiana nei limiti della sola ragione, in maniera perfettamente analoga l'ideologia liberale di Rawls rappresenta una secolarizzazione di quella religione secolarizzata. «Anche se si riconosce che non può mai essere pienamente realizzato, questo ideale

rappresenta la concezione appropriata della giustizia distributiva, almeno in quanto concezione *prima facie*, e la società dovrebbe tentare di realizzarlo nella misura permessa dalle circostanze» (*TG*, p. 261). Le circostanze sono precisamente il materiale empirico che deve essere corretto e riportato, per quanto possibile, nella contingenza umana e politica a quella condizione trascendentale rappresentata dai due principi di giustizia. E come accade per l'imperativo categorico kantiano, la contingenza è una condizione tanto indispensabile quanto potenzialmente inquinante. Nell'imperativo categorico, che è pur sempre il fatto della ragione, nulla deve essere sensibile. Nei principi di giustizia, viceversa, tutto è sensibile, poiché si realizzano imperfettamente nella comunità liberale. Ma mentre nel primo caso empirico, contingente, sensibile rappresentano una condizione di realizzazione, sebbene non una condizione di possibilità, che sarebbe confondere l'empirico con il trascendentale; nel secondo empirico, contingente, sensibile rappresentano più una condizione di impossibilità che una possibilità di realizzazione.

La giustizia dovrebbe, quindi, rappresentare, secondo il senso comune, la realizzazione di un qualche merito, o per lo meno deve essere sensibile al riconoscimento del merito. I beni dovrebbero essere distribuiti secondo il principio aristotelico del 'a ciascuno il suo': questa parrebbe essere la concezione appropriata, per quanto *prima facie*, ossia intuitivamente, della realizzazione della giustizia nel nostro mondo imperfetto, almeno secondo la misura permessa dalle circostanze sempre inadeguate. Cosa pensa Rawls di tutto questo? «Ma la giustizia come equità rifiuta questa concezione: un principio simile non verrebbe scelto nella posizione originaria» (*TG*, p. 261). Rawls intende dire che l'applicazione del principio di dare 'a ciascuno il suo' è impossibile? Non propriamente. Da un lato, la risposta alla domanda deve essere positiva, poiché «la nozione di distribuzione secondo virtù [...], non è in grado di distinguere tra merito morale e aspettative legittime» (*TG*, p. 262). In un qualche senso, questo è in effetti vero, almeno nel senso che non ci attendiamo che la giustizia di una decisione sia politica sia giudiziaria sia graduata sulla quantità di virtù del soggetto oggetto di tale decisione. Una procedura che lo facesse sarebbe adeguata, ad esempio, a una società castale, non invece a una società, quale quella delineata da *TG*, che delinea una situazione di eguaglianza almeno relativamente alle condizioni iniziali di opportunità (vincolate dalla posizione originaria e dalla scelta assicurative, che secondo Rawls sarebbe razionale compiere in quelle condizioni). Una distribuzione della giustizia secondo virtù violerebbe quindi le condizioni di *fairness*. Rimane però anche vero che «persone e gruppi che fanno parte di assetti giusti acquisiscono pretese reciproche determinate dalle norme riconosciute pubblicamente» (*TG*, p. 262).

Questo è quanto normalmente accade in situazioni ottimali di cooperazione reciproca. Queste situazioni sono formalizzabili in giochi che comportano

un numero di mosse indefinito (del resto, con un'affermazione, successivamente corretta, ma che rimane estremamente significativa, Rawls ha qualificato la teoria della giustizia come una parte, forse la parte più significativa della teoria dei giochi) e la strategia da adottare è, in definitiva, quella suggerita da R. Axelrod, una semplice strategia *tit for tat*: inizio cooperando e, se l'altro risponde cooperando, continuo in questo modo, altrimenti rispondo colpo su colpo. Esistono dimostrazioni sia formali sia empiriche che questa strategia produce il maggior saldo netto in situazioni dove il numero di mosse sia indefinito (ma non invece in giochi a una sola mossa o dove sia noto il numero di mosse. Ovviamente, nei primi il maggior saldo netto si produce defezionando e nei secondi, dopo aver sempre cooperato se l'altro coopera in tutte le mosse precedenti, conviene defezionare all'ultima mossa).

Il fatto che «avendo fatto certe cose incoraggiate dagli assetti esistenti, ora possiedono certi diritti, e le giuste quote distributive soddisfano queste pretese» (*TG*, p. 262) riconosce quello che potrebbe essere considerato un truisimo sociale: se cooperi ti attendi ragionevolmente che il tuo interlocutore non defezioni, ma continui a cooperare. Le tue aspettative legittime sono fondate sull'equità nel senso che «uno schema giusto fa valere i titoli validi; soddisfa le aspettative legittime fondate sulle istituzioni sociali» (*TG*, p. 262). Questo ultimo passaggio è cruciale. Che cosa fa delle tue aspettative anche delle aspettative legittime? Non certo quanto tu sei considerato dal punto di vista delle virtù che sei in grado di esibire e che nelle circostanze in cui vivi sono riconosciute come tale, non una qualche ontologia minima che ti viene attribuita e dalla quale discendono determinate aspettative di protezione di qualità altrimenti indisponibili, che potremmo chiamare diritti: ma allora che cosa? Le tue aspettative sono legittime perché tu con le tue azioni hai soddisfatto quanto è richiesto da istituzioni sociali giuste. Sono solo queste che rendono validi i titoli che puoi avanzare. Ma questi non hanno nessuna esistenza prima della messa in atto delle strutture sociali che li possono riconoscere. Ossia: tu non sei affatto depositario di pretese, ad esempio basate su diritti, prima che ci siano delle strutture che ne parlino e li riconoscano nei propri termini.

Più di qualcuno avrà riconosciuto una parentela tra questa maniera di argomentare e ciò che viene teorizzato nella filosofia politica di Hobbes e segnatamente nel *Leviatano*. Non a caso, Hobbes non distingue affatto tra società civile e Stato, ma piuttosto li identificava. Questa parentela è naturalmente frutto di un atto interpretativo, ma se è vero che Rawls compie una mossa in puro stile hobbesiano, allora ci si dovrà pur interrogare sulla misteriosa assenza del nome di Hobbes dalla lista iniziale degli autori citati, quando Rawls sommessamente proclama che si tratta unicamente di portare a un più alto livello di astrazione la nota teoria del contratto sociale, così come si trova esposta in classici quali Locke, Rousseau, Kant. Ma il minimalismo

contrattualistico di Rawls è realmente credibile? Io penso di no, perché quello che tu sei all'interno del contratto sociale rivisitato da Rawls si compendia in un insieme di condizioni negative. Queste condizioni negative sono sintetizzate dal fatto che un decisore egoista, ossia la sua versione economica, il *free rider*, non è contemplato tra i decisori che legittimamente possono mettere in forma il complesso cooperativo. Perché per decidere da *free rider* tu devi sapere di essere diverso dagli altri, devi sapere di essere tu, devi essere in possesso di quell'unità psicofisica estesa spazio-temporalmente, che si compone proprio nella tua autobiografia e non è disponibile per la descrizione definita di alcun altro se non di te. In poche parole, tu devi possedere un nome proprio (sono queste le parole di Rawls, del resto).

L'egoismo non è, quindi, escluso dalle condizioni iniziali di scelta in quanto generatore di aporie e magari di paradossi logici e pratici. Che il cosiddetto dilemma del prigioniero possa essere interpretato come le stimmate dell'irrazionalità che marchiano l'agire egoistico è cosa che non interessa Rawls e che non trova il suo consenso. L'egoismo non è irrazionale: è semplicemente la possibilità insita nel nome proprio, e per questo il nome proprio deve essere escluso dalle condizioni iniziali di scelta, quelle che generano, almeno *sub specie aeternitatis*, la giustizia procedurale perfetta. La giustizia procedurale perfetta non è però un'utopia. Sarebbe un radicale fraintendimento intenderla in questo modo. Si tratta piuttosto di una condizione trascendentale della nostra stessa possibilità di costruire e sperimentare il giusto. È tanto una condizione di possibilità di ciò che la nostra esperienza rubrica sotto il nome di cooperazione quanto un criterio di giudizio della nostra condizione cooperativa e conflittuale empirica.

In tutto questo il concetto di valore morale e quello di legittime aspettative morali è, al massimo, un concetto derivato e per nulla fondativo, che «non può venire introdotto se non dopo che sono stati riconosciuti i principi di giustizia e di obbligo e dovere naturali. Una volta disponibili questi principi, il valore morale può essere definito come l'averne un senso di giustizia». Quindi, che cosa puoi legittimamente rivendicare dal punto di vista della giustizia come equità? Nulla, perché per farlo dovresti pur sempre iniziare dicendo 'io', riempiendo lo spazio tratteggiato per il nome e il cognome, iniziare una lettera dicendo «io, sottoscritto», poiché devi essere tu a sottoscrivere e non un altro, se non per le decisioni vicarie, che semplicemente rimandano alla possibilità che, potendolo, tu stesso, attualmente impossibilitato, prenderesti quella decisione per il tuo miglior bene.

Mentre, poiché «le virtù possono essere caratterizzate come inclinazioni e desideri ad agire secondo i principi corrispondenti» (*TG*, p. 263), queste rinviano precisamente alla tua autobiografia e presuppongono il tuo uso del nome proprio. Le inclinazioni e i desideri fanno, infatti, parte di quello che tu sei e di ciò che ora sei divenuto. Anche se sei convinto di essere adeguato

al detto di Pindaro «divieni ciò che sei» devi pur sempre apprenderlo, il che vuol dire che c'è stato un tempo, che devi avere la possibilità di ricordare, nel quale non eri ciò che ora sei. «Perciò il concetto di valore morale è secondario rispetto a quelli di diritto e di giustizia e non ha alcun ruolo nella determinazione sostantiva delle quote distributive» (*TG*, p. 263). Insomma: il giusto è sovraordinato rispetto al bene, che rimane un concetto troppo comprensivo e sostanzialmente ambiguo, ossia passibile di abusi basati su equivocate conoscenze *sui generis*. «Il caso è analogo a quello della relazione tra norme sostantive di proprietà e le norme legislative sul furto e la rapina» (*TG*, p. 263). Dire che il bene è sovraordinato al giusto, coincidente con la *fairness* e l'equità, sarebbe come sostenere che le colpe e le violazioni dei diritti sono tali precedentemente alle istituzioni che le contemplanò, ossia sarebbe come dire che la messa in forma della cooperazione secondo l'idea della giustizia procedurale perfetta è concepita per ricompensare il merito morale e la virtù. Ma l'istituzione della proprietà non è fatta per punire i ladri; viceversa, deriva da ragioni che sono indipendenti dalla possibilità contingente della punizione e della pena. Si tratta realmente di una contingenza, perché è empirica, ma non al modo del materiale empirico che riempie il trascendentale, mentre il trascendentale ne rappresenta la condizione di possibilità. Al contrario, l'idea di giustizia procedurale perfetta rappresenterebbe la condizione di impossibilità di premiare virtù e merito morale. Sono considerazioni troppo aspre? Forse, ma perfettamente coerenti all'architettura complessiva di *TG*.

Si potrebbe però obiettare che si tratta pur sempre di considerazioni che sono, in qualche modo, stemperate da altre che compaiono nello stesso luogo, le quali varrebbero a sostenere una posizione, per così dire, più aderente alla nostra fallibilità. Si consideri, ad esempio, l'apparente truismo enunciato da Rawls: «In una società bene ordinata, gli individui aspirano a una quota del prodotto sociale, per aver fatto ciò che gli ordinamenti esistenti incoraggiano» (*TG*, p. 263). Nulla di meno ap problematico, sembrerebbe. Ma nemmeno questa frase così piana è completamente innocente. Rawls sta di nuovo sostenendo, a bene vedere, che se meriti qualcosa è perché sei adeguato a un ordine, quello della società bene ordinata. Altrimenti, se non ci fosse una società bene ordinata - e, forse, qualsiasi società - il tuo merito non soltanto non avrebbe nessuna *chance* di venire riconosciuto, ma nemmeno esisterebbe.

Sta di fatto, tuttavia, che, in realtà, il tuo merito personale, la tua personale acquisizione, rivendicazione, ascrizione di questo merito ha senso solo all'interno di uno schema che non è certo un tuo prodotto. Anzi: in certo modo, sei tu, in quanto cittadino adeguato di una società adeguatamente conforme al concetto di società bene ordinata, ad esserne un prodotto. Infatti, «le aspettative legittime sono, per così dire, l'altra faccia del principio di equi-

tà e del dovere naturale di giustizia. Infatti, nello stesso modo in cui si ha il dovere di sostenere assetti giusti, e l'obbligo di fare la propria parte una volta accettata una posizione all'interno di essi, così una persona che ha rispettato lo schema e ha fatto il suo ha diritto di essere trattata dagli altri di conseguenza» (*TG*, p. 263). Ma l'accettazione di un determinato assetto giusto non è tanto un atto volontario, quanto il prodotto della tua razionalità assicurativa, la parte più importante della teoria della giustizia. Aderire a un assetto giusto è riconoscere quanto c'è già in te, ed è precisamente l'adesione a un assetto sociale giusto che costituisce il tuo titolo valido di cittadinanza.

Ma allora c'è una qualche distinzione tra il possedere un titolo valido per qualcosa e il meritarsela? Per spiegare questa distinzione, come viene detto: il suo «senso ben noto anche se non morale» (*TG*, p. 264), Rawls elabora un esempio. Immaginiamo di aver assistito a un incontro sportivo tra due squadre. Terminata la gara, pensiamo che la squadra A, che pure ha perso, meritava tuttavia di vincere. «In questo caso, non si vuol dire che i vincitori non hanno alcun diritto a pretendere il titolo, o che l'eventuale posta in palio non va a chi ha vinto» (*TG*, p. 264). La squadra perdente ha esibito tutto il repertorio di pratiche sportive richieste dal grado di eccellenza di quello sport e se ha perso è stato a causa di contingenze, rimanendo meritevoli di vincere. Quindi, dal punto di vista del titolo valido a pretendere il premio richiesto dalla vincita della gara, chi ha perso non può rivendicare nulla, ma non per questo non continua a meritare di aver vinto anche se di fatto ha perso. Penso che l'esempio di Rawls sia, una volta di più, illuminante e di estremo interesse sia per quanto dice sia per quanto suggerisce. In modo analogo all'esempio sportivo, anche il miglior assetto economico e giuridico – concepito, evidentemente, come un torneo e non come una singola gara –, non condurrà mai ai risultati ottimali e preferiti. Si capisce bene quindi la conclusione alla quale si vuole giungere. Tu avresti forse dovuto vincere. Ne avevi i titoli. Acquisiti i titoli, te ne erano state riconosciute le capacità. Tuttavia, hai perso, nei termini delle regole del torneo al quale partecipavi e senza che siano stati violati i titoli di alcuno. Di che cosa ti puoi realmente lamentare? Della cattiva sorte, forse? Ma la cattiva sorte non può naturalmente essere imputata ad assetti sociali giusti. Questi possono prevedere meccanismi di correzione e compensazione proprio per questi casi, ma la motivazione per metterli in atto non è l'approssimazione asintotica verso l'equità, quanto piuttosto ragioni importanti relative alla stabilità relativa del complesso sociale. Quindi, non hai ragione di lamentarti nei termini stessi dell'accordo sociale che, almeno dal punto di vista trascendentale, avresti sottoscritto.

Si potrebbe dire che questa è una ben magra consolazione. Magari si potrebbe andare anche oltre e adattare al testo di Rawls la feroce ironia che Hume gettava sul contratto nel saggio *Sul contratto originale*: meglio non indagare troppo sull'origine dei governi che consideriamo legittimi. Potremmo

avere delle sgradevoli sorprese, dal momento che la maggior parte dei governi esistenti si originano dalla violenza, dalla sopraffazione, dall'inganno. Come avrebbe detto Nozick, il titolo valido può essere legittimato solo da un punto di vista storico. Il problema è che nessuno è in grado di mettere in opera meccanismi di correzione che dovrebbero risalire agli albori della storia umana. Quindi, l'unica rivendicazione che potresti avanzare è nei termini di ciò che ti trovi a vivere - in quali altri termini, del resto? -, del tuo assetto sociale se giusto, di altri assetti sociali se il tuo è vissuto come ingiusto. Ovviamente, il caso che ci interessa è il primo e non il secondo, nell'ambito della presente discussione. «Senza dubbio alcuni potrebbero ancora sostenere che le quote distributive devono corrispondere al valore morale almeno nella misura in cui ciò è possibile. Essi possono credere che, a meno che coloro che stanno meglio non possiedano un carattere morale superiore, il loro essere avvantaggiati sia un'offesa al nostro senso di giustizia» (*TG*, p. 264). Ma nel momento in cui tu avanzassi un'argomentazione di questo genere ti collocheresti con ciò stesso al di fuori della sfera della giustizia come equità, perché introdurresti come elemento pertinente delle considerazioni sulla giustizia precisamente quel nome proprio che è del tutto irrilevante nella costruzione e nella progettazione di assetti sociali giusti. Per cui, «anche quando le cose si mettono nel modo migliore, non c'è alcuna tendenza a che la distribuzione coincida con la virtù» (*TG*, p. 264). Si potrebbe pensare che questo riguardi solo la giustizia distributiva, ma, anche lasciando da parte il formidabile problema della retribuzione del merito, Rawls stesso suggerisce che le cose non stanno precisamente in questo modo, e che affermarlo ci porterebbe verso una visione fortemente limitativa della giustizia come equità. «In una società bene-ordinata non ci sarebbe bisogno di un diritto penale, se non nella misura resa necessaria dal problema della assicurazione» (*TG*, p. 265). Quindi, cosa alla fine puoi sensatamente rivendicare dalla prospettiva della giustizia procedurale perfetta? In realtà nulla, poiché non ci sarebbero torti da correggere, non ci sarebbero posizioni sociali da compensare - l'ineguale posizione sociale è semplicemente motivata dal fatto di attrarre talenti verso posizioni professionali dove c'è maggior bisogno di loro -. L'equità è già incorporata nella posizione originaria sin dall'inizio. Diviene, quindi, un non senso avanzare richieste successivamente alla mossa contrattualista, la quale è stata pensata proprio per evitarle. O meglio: diverrebbe sensato solo se tu ti ricordassi che la vita che socialmente, cooperativamente, conflittualmente ti trovi a vivere anche nella prospettiva trascendentale della giustizia come equità comporta pur sempre il trascendentale modesto, ma irredimibile, della tua unità psico-fisica, della tua biografia, del tuo 'io penso', come potremmo dire se volessimo forzare dei termini kantiani, ossia solo se pensi che il tuo nome proprio conserva sempre, al di là dei tuoi narcisismi, della tua equivoca frustrazione di essere proprio la persona che sei, un'importanza che l'ingegnerismo

sociale vuole cassare. Per cui, la conclusione che, a mio modo di vedere, si deve trarre da questa discussione è che la critica di Rawls all'utilitarismo - non aver tenuto in conto la separazione reale delle persone -, oltre ad essere di dubbia efficacia, va messa pienamente nel conto della sua costruzione teorica.