

Pace e "razionalità". Alcune riflessioni critiche sul pensiero di John Rawls

di Federica Martiny



Il pensatore occidentale più noto che si oppone all'idea morale della pace è certamente Thomas Hobbes. All'origine dei rapporti tra gli esseri umani ci sarebbe la guerra; e non sarebbe potuto essere diversamente, data una natura umana votata alla competizione per la vita e per risorse scarse. La pace sarebbe una costruzione artificiale, un obiettivo da costruire per essere più sicuri: non avrebbe uno statuto morale indipendente dal fatto di servire agli esseri umani per poter raggiungere

altri scopi. La pace, in questa concezione, non si definisce in base a concetti come empatia, reciprocità, bisogno, cura, consapevolezza della propria vulnerabilità. Essa è vista piuttosto come un *patto*: un *contratto* da cui a certe condizioni si può recedere. Nessuno è obbligato a osservare un patto se non è sicuro che l'altro farà altrettanto. La conseguenza filosofico-politica di questa concezione è che la pace non va perseguita per se stessa, ma solo in vista di determinati benefici, e se si pongono determinate condizioni.

La persistenza di questo modello di pensiero nella storia dell'Occidente risulta evidente dalle posizioni di John Rawls in materia di pace e guerra. In teoria la proclamata vicinanza del filosofo statunitense a Immanuel Kant, promotore dell'idea di *pace perpetua* come fine *universale* dell'umanità, farebbe pensare a una posizione anti-hobbesiana. A una analisi più attenta, però, le cose appaiono decisamente diverse, e più complesse. Per riflettere sul significato della pace nella teoria di Rawls dobbiamo partire dalle implicazioni filosofiche che derivano dal considerare le persone come individui *razionali* e *ragionevoli*, che sotto un ipotetico *velo di ignoranza* sarebbero capaci di identificare validi principi di giustizia a cui orientare le proprie relazioni e la propria esistenza.

Definire la pace a partire dalla razionalità delle persone che la dovrebbero perseguire è cosa molto diversa dall'intenderla come un fine in sé e come lo scopo cui tende l'umanità intera. Se la pace è perseguita dagli individui *razionali* e *ragionevoli* di Rawls, la cui condotta è guidata da una riflessione e da una deliberazione razionali, essa finisce per essere molto simile alla pace hobbesiana: come tutte le altre forme di agire morale, è custodita e rispettata solo a condizione che anche tutti gli altri la custodiscano e la rispettino. Questa pace è una pace molto fragile, sempre in bilico, sempre pronta ad essere cancellata alla prima occasione.

L'idea di razionalità ha trovato un'immensa fortuna nel pensiero politico occidentale, e non solo in esso. Basti pensare alla celebre definizione aristotelica di *uomo* come *ζοον λόγον ἔχων*, animale dotato della ragione e della parola, e di conseguenza *ζοον πολιτικόν*, ossia animale sociale o politico. Nella *Politica* aristotelica l'animale *uomo* viene distinto dagli altri animali proprio perché in lui la voce diventa *λόγος* e trascende il mero suono. All'interno

del discorso in cui si propone una trattazione della finalità *πόλις*, come luogo di piena realizzazione dell'umano, e di ciò che la rende una vera *κοινωνία*, la definizione del *λόγος* non si esaurisce nella capacità di dare nome alle cose, al giusto e all'ingiusto, al bene e al male, ma comprende soprattutto la facoltà di discutere insieme agli altri intorno a questi concetti. La facoltà di fare filosofia, ma anche la capacità di essere cittadini a pieno titolo.

Descartes, dall'altra parte, con il suo *cogito, ergo sum*, ha proposto la capacità riflessiva individuale alla base dell'autocoscienza, sostenendo in maniera perentoria nell'ambito delle relazioni tra mente e corpo la tesi per cui la capacità di pensare sarebbe un'attività completamente distinta e distaccata dalla dimensione corporea, che le risulta subordinata e contrapposta. "Svariate versioni dell'errore di Cartesio celano che le radici della mente umana si trovano in un organismo biologicamente complesso ma fragile, finito e unico; tengono nell'ombra la tragedia implicita nel conoscere tale fragilità, finitezza e unicità. E se gli esseri umani non riescono a vedere l'intrinseco dramma di un'esistenza conscia, tanto meno si sentiranno chiamati a fare qualcosa per attenuarlo, e possono avere meno rispetto per il valore della vita" (Damasio, 1994). La visione cartesiana oggi lascia spazio all'idea secondo cui la sfera emotiva e quella psicologica non possono essere più considerate come fonti di giudizio estranee alla razionalità umana: nel valutare la giustizia e l'ingiustizia nel mondo e nel ragionare intorno a questi concetti, ci poniamo nella condizione di non voler aprire la nostra riflessione a tutta una serie di importanti intuizioni, se rifiutiamo di considerare l'importanza del *sentire* che deriva dalla nostra parte emotiva e impulsiva.

Ma gli individui di Rawls sono capaci di questo *sentire*? In *Una teoria della Giustizia* e ancora più chiaramente in *Giustizia come equità. Una riformulazione* Rawls insiste sulla distinzione tra *razionale* e *ragionevole*, nelle pagine in cui descrive lo scenario nel quale vengono discussi e scelti i principi di giustizia da "rappresentanti *razionali* ideali di cittadini liberi ed eguali": "le condizioni *ragionevoli* che sono loro imposte nella *posizione originaria* vincolano le parti – che cercano di promuovere il bene di coloro che rappresentano – e i loro possibili accordi *razionali* sui principi di giustizia" (Rawls, 2008). In *Liberalismo politico* il filosofo scrive che "dire una convinzione politica è oggettiva è dire che esistono ragioni, specificate da una concezione politica *ragionevole*, reciprocamente riconoscibile e che soddisfa i requisiti essenziali, sufficienti a convincere ogni persona *ragionevole* della sua *ragionevolezza*" a sostegno dell'oggettività – o pretesa oggettività – della sua teoria della giustizia, che assicura una base della riflessione pubblica che conduca a conclusioni che possano essere ritenute da tutti *ragionevoli*.

Ma il testo in cui questa contrapposizione viene indagata con maggiore attenzione filosofica è un breve saggio pubblicato originariamente nel settembre del 1980 su *Journal of Philosophy*, e intitolato *Il costruttivismo kantiano in teoria morale*. Qui Rawls espone il concetto di *autonomia piena*, che è realizzata solo dai cittadini di una società bene ordinata nel corso della loro vita quotidiana, ma è necessario che le sue caratteristiche principali trovino una rappresentazione appropriata nella *posizione originaria*:

"Le parti sono semplicemente artificiali, e la *posizione originaria* le presenta non come puramente autonome ma come tali solo razionalmente. Per chiarirci l'idea di piena autonomia, dobbiamo prestare attenzione a due elementi presenti in ogni nozione di cooperazione sociale. Il primo consiste in una concezione dei *termini di cooperazione* considerabili *equi*, ossia i termini che ci si può ragionevolmente aspettare che ogni

partecipante accetti purchè ogni altro faccia lo stesso. I termini di cooperazione equi esprimono un'idea di reciprocità e mutualità: chi coopera deve trarre vantaggio o condividere gli oneri della cooperazione in qualche modo appropriato, definito sulla base di un termine di confronto *conveniente* (corsivo mio). Chiamo questo elemento dell'idea di cooperazione sociale il *ragionevole*. Il secondo elemento corrisponde al *razionale*: esso esprime una concezione del vantaggio razionale di ogni partecipante, di ciò che, in quanto individuo, egli sta cercando, come ogni altro cooperatore, di promuovere. Il *razionale* è interpretato dalla *posizione originaria* in riferimento al desiderio delle persone di realizzare ed esercitare i loro poteri morali e di assicurarsi la promozione delle loro concezioni del bene. (...) A rappresentare il *ragionevole* sono essenzialmente i vincoli entro cui le parti compiono le loro deliberazioni e che definiscono le circostanze dell'una rispetto all'altra. Il *ragionevole* è incorporato nell'impianto di sfondo della *posizione originaria* che fa da cornice alle discussioni tra le parti e le colloca in posizioni simmetriche” (Rawls, 2001a).

In questo passo è evidente la stretta connessione che esiste tra il concetto di *ragionevole*, definito come elemento della cooperazione sociale che fa da cornice al *razionale*, e quello di *reciprocità*, che secondo Rawls è una caratteristica della democrazia costituzionale e fonda l'idea stessa di legittimità politica. I cittadini di cui parla il filosofo di Harvard sono *ragionevoli* nella misura in cui, essendo agenti in un sistema di cooperazione sociale che si prolunga nel corso del tempo – e che quindi tiene conto delle esigenze e delle prospettive delle generazioni future –, accettano di agire in base ai termini di una cooperazione equa anche a scapito dei loro interessi privati, a condizione però che anche tutti gli altri si comportino allo stesso modo. Il criterio di reciprocità si inserisce in questo quadro, nello stabilire che chi propone determinati termini di cooperazione come equi e *ragionevoli*, nel difenderli pensi che anche gli altri possano volerli accettare, agendo in questo modo in base alla *ragione pubblica*: “tutti i cittadini ragionevoli pensano a se stessi come se fossero legislatori e seguono anch'essi la *ragione pubblica*” (Rawls, 2001b).

La trattazione rawlsiana può diventare oggetto di ulteriori critiche se messa a confronto con l'uso linguistico e filosofico del termine *ragionevole* espresso in un altro testo del filosofo, che propone una teoria politica delle relazioni internazionali: il *Diritto dei popoli*. In quest'opera viene immaginato che l'ordine giuridico globale sia un'ideale società, composta non di Stati sovrani ma di “popoli bene-ordinati”, tra cui si distinguono i popoli liberali *ragionevoli* e i popoli *decenti* che rispettano alcuni – non meglio precisati – diritti umani e alcune procedure di consultazione popolare, e che si contrappongono agli *stati fuorilegge* e alle *società svantaggiate da condizioni sfavorevoli* (Punzi, 2004).

Rawls (2001c) afferma che i popoli liberali *ragionevoli* hanno un *carattere morale*, come se sottintendesse una qualche ‘personificazione’ dei popoli, che però sembra poco appropriata. Come i cittadini ideali di una società bene-ordinata che stipulerebbero un contratto sociale nella *posizione originaria*, anche i popoli liberali sarebbero *razionali* e *ragionevoli* e la loro condotta *razionale* – espressa nel diritto di voto e attraverso le leggi che vengono promulgate – sarebbe vincolata dal loro senso del *ragionevole*. Eppure, se si considerano valide le definizioni di *razionale* e *ragionevole* esposte in *Una teoria della giustizia*, sembra difficile trasporle sul piano della trattazione sui popoli che, anche se ammettessimo che sono composti da cittadini *razionali* e *ragionevoli*, non possono comunque essere considerati alla stregua di cittadini. Già a partire da *Una teoria della giustizia* Rawls aveva accusato l'utilitarismo di trattare la società intera esattamente come se fosse un singolo individuo, che compie e deve compiere solo scelte razionali in vista del

suo interesse personale: a partire da questa critica aveva promosso una certa visione della giustizia distributiva, che tiene invece conto della pluralità delle persone. Ma in questa opera più tarda, nel suo tentativo di definire *razionali* e *ragionevoli* le società umane, alla stregua degli individui che prendono parte alla trattazione del contratto sociale, sembra cadere in quel medesimo errore che aveva contestato agli utilitaristi più di vent'anni prima.

Al di là della divisione tipicamente 'americanocentrica' tra popoli *liberali, decenti, Stati fuorilegge* e *società svantaggiate da condizioni sfavorevoli* – che per altro non si tenta di giustificare in alcun modo, ma sembra essere presentata come oggettiva ed immediatamente evidente –, quando si legge che i popoli liberali *ragionevoli* o *decenti* offrirebbero equi termini di cooperazione agli altri popoli, così come i cittadini *razionali* e *ragionevoli* tra loro portano avanti una cooperazione equa e giusta, non si può non fare una contrapposizione con la divisione esposta precedentemente tra popoli liberali e popoli solamente *decenti*: risulta difficile immaginare come i popoli *decenti*, che non garantiscono tutti i diritti fondamentali, che sono governati solo parzialmente in base a procedure di consultazione popolare, e che non sono definiti *ragionevoli* come invece quelli liberali, possano tuttavia cooperare con gli altri popoli in termini equi e *ragionevoli*, a condizione che lo facciano anche gli altri. E a maggior ragione, sembra difficile che possa esistere una cooperazione equa con gli altri popoli *fuorilegge* o *svantaggiati*, dato che proprio a partire dalle loro definizioni, cadono i termini della reciprocità.

Ma se non c'è reciprocità, ci può essere pace? Se si teorizza una simile distinzione tra popoli *ragionevoli* e non-*ragionevoli*, quali ripercussioni si hanno sull'idea di pace? Essa non solo perde di valore, perché si deve rispettare solo se gli altri fanno lo stesso, ma diventa impossibile e lascia il posto ai rapporti di forza giustificati in nome del maggiore o minore livello di *ragionevolezza*.

Vale la pena di ricordare, a riguardo, una critica estremamente severa al concetto rawlsiano di *razionalità* espressa da Jean-Pierre Dupuy (2004). Nel mettere in discussione l'idea di *giustizia come equità*, al fine di trovare risposte valide alle spesso drammatiche domande che assillano il mondo contemporaneo, soprattutto dopo gli attacchi terroristici dell'11 settembre, l'autore afferma: "Cette oeuvre (*Il diritto dei popoli* di Rawls) concerne un monde possible, qui serait peuplé de zombies raisonnables complètement étrangers au tragique de la condition humaine, mais ce monde n'est pas la nôtre, hélas peut-être. L'irénisme naïf, pompeux, académique et quelquefois ridicule des développements de Théorie de la justice m'apparaît aujourd'hui une faute contre l'esprit. Ne pas voir le mal pour ce qu'il est, c'est s'en rendre complice".

Per trovare una via d'uscita a queste difficoltà, concettuali e pratiche, relative all'idea di pace nella società contemporanea, è utile mettere a fuoco alcuni aspetti della condizione umana al tempo dell'unificazione della specie per effetto dei fenomeni di globalizzazione. Quando oggi ci troviamo di fronte al prevalere dell'ingiustizia, del sopruso, dell'oppressione, prima di fare appello alla ragione, *sentiamo* l'ingiustizia, la percepiamo, la assaporiamo, la vorremmo poter toccare per gettarla lontano o per distruggerla: prima di fare appello alla nostra razionalità, entrano in gioco le emozioni, i sentimenti, le sensazioni istintive ed incontrollabili di rabbia, sdegno, indignazione e repulsione. Quando percepiamo l'ingiustizia e quando lottiamo contro di essa, quando perseguiamo la giustizia e la cooperazione, non lo facciamo in quanto esseri razionali, ma in quanto esseri emotivi,

istintivi, passionali, pulsionali, animati da una etica sempre più globale che ha le sue radici nelle passioni di sdegno e nel bisogno di aiutare l'altro, di prendersene cura, di essere davvero pienamente *umani*. Tutti noi, in quanto individui storici, particolari, situati in questa società globale, non possiamo estraniarci completamente da un'esistenza sempre più segnata da fenomeni di interdipendenza. Nella nostra epoca e in quelle future più che mai non possiamo né potremo fare astrazione da questo fatto sociale irreversibile: che le scelte individuali non possono essere considerate se non in funzione delle loro conseguenze e delle loro implicazioni nella vita collettiva e, allo stesso tempo, non possono essere valutate se non in funzione delle scelte degli altri.

L'insegnamento di Joan Tronto diventa preziosissimo per orientarsi in questo nuovo scenario e nei relativi mutamenti antropologici e culturali. *L'etica della cura* focalizza l'attenzione sulla necessità di riformulare e ricontestualizzare gli obiettivi e le priorità della politica – e della filosofia politica – ma anche di ripensare e ridisegnare *i confini morali* che ostacolano l'affermarsi di idee e prospettive differenti, di punti di visti proposti da chi ha bisogno di cura o chi si trova in condizioni di marginalità. In nessun ambito come in quello della giustizia, e delle relazioni umane che si creano a partire da questa dimensione, è fondamentale imparare ad assumere la posizione dell'altro, a guardare la realtà con i suoi occhi, a sentire le sue emozioni, vivere i suoi problemi, capire il suo modo di pensare. Anche per ricucire e rinsaldare il legame tra dimensione pubblica e dimensione privata della vita, l'autrice sottolinea come la *cura*, che non è soltanto un'esigenza e una pratica delle donne, debba essere il punto di partenza condiviso per costruire una società più giusta e più pacifica: "La cura è una preoccupazione centrale della vita umana. È tempo di iniziare a cambiare le nostre istituzioni politiche e sociali per riflettere questa verità" (Tronto 1993, 197). Per fare questo bisogna essere disposti ad accantonare le definizioni, i modi di ragionare, i concetti abituali con i quali il potere ha sempre definito e giustificato se stesso e con i quali anche noi pensiamo il nostro mondo, ed essere disposti a ripartire da un punto di partenza nuovo, solo apparentemente lontano ed inusuale, che ci permetta di disfarcì delle maschere e dei ruoli preconfezionati e predefiniti. Aprirsi alla scoperta autentica dell'altro porta in maniera assolutamente immediata e spontanea a mettere in discussione i propri pregiudizi, e con essi anche le più radicate e potenti certezze, le più spaventose paure; porta ad accantonare l'esclusività dello sguardo che giudica la realtà senza incontrare lo sguardo dell'Altro; porta a rendersi conto che la pace non può essere una costruzione artificiale, un obiettivo da costruire per stare meglio o per essere più sicuri. Si apre così *uno spazio di possibilità per pensare un pace diversa, profondamente umana*.

In *Dialettica dell'illuminismo*, interessati a comprendere il deragliamento totalitario della razionalità moderna tutta rivolta al dominio della vita e della natura, Horkheimer e Adorno avevano svelato l'altra faccia del mito di Ulisse e delle sirene. La libertà dell'eroe omerico, di dominare i sensi ed avere il privilegio di ascoltare il meraviglioso canto delle sirene senza esserne annientato, era correlato alla mancanza di libertà dei suoi compagni: queste due situazioni opposte non sembravano poter essere conciliate. Proprio la lezione del totalitarismo della ragione tecnica apre lo spazio per una alternativa di emancipazione collettiva: nel mondo di oggi c'è la possibilità teorica e pratica di non avere monarchi, né capi militari, né guide laiche o religiose che decidono chi può ascoltare il canto delle sirene e chi no. Viviamo in un mondo segnato dal pluralismo e dalla contingenza, nonché dalla capacità della specie umana di intervenire sul proprio patrimonio genetico e di porre fine alla propria stessa esistenza sul pianeta: l'umanità è padrona del proprio destino, è

consegnata interamente a se stessa. Se non sotto costrizione, o per effetto di manipolazione, chi accetterebbe oggi di remare con dei tappi nelle orecchie? Anche per questa ragione, in una prospettiva di giustizia globale in cui vengano innanzitutto denunciate le costrizioni e le manipolazioni delle coscienze, diventa possibile costruire 'dal basso' un nuovo tipo di pace, diversa da quella astratta e meramente razionale, scelta hobbesianamente per utilitarismo e non per convinzione.

Riferimenti bibliografici

A.R. Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano, 1994.

J. P. Dupuy, *Avions-nous oublié le mal? Penser la politique après le 11 septembre*, Bayard, Paris, 2002.

T. Hobbes, *Il Leviatano* (1651), Laterza, Roma-Bari, 2008 (I edizione 1989).

M. Horkheimer, W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo* (1947), Einaudi, Torino, 1997.

J. Rawls, *Il costruttivismo kantiano in teoria morale*, in S. Veca (a cura di) *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001a.

J. Rawls, *Un riesame dell'idea di ragione pubblica*, in S. Veca (a cura di), *Saggi. Dalla giustizia come equità al liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 2001b.

J. Rawls, *Il diritto dei popoli* (1999), Edizioni di Comunità, Torino, 2001c.

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

Punzi (a cura di), *Omaggio a John Rawls. Giustizia, diritto, ordine internazionale*, RIFD-quaderni della rivista internazionale di filosofia del diritto, Giuffrè editore, Milano, 2004.

J. Tronto, *Confini morali. Un argomento politico per l'etica della cura* (1993), Diabasis, Reggio-Emilia, 2006.