

La giustizia a partire da un nuovo modello di razionalità

Alberto Giustiniano

1. Introduzione

Uno spunto di riflessione imprescindibile, per ragionare sui nuovi assetti che le società contemporanee vanno assumendo alla luce delle sfide poste dalla crisi economica, è certamente il tema della giustizia. Si può affermare, senza il timore di proporre un'interpretazione azzardata, che l'intero dibattito globale impegnato nella ridefinizione delle prerogative del modello economico dominante, non sia altro che un poderoso tentativo di ovviare a un deficit di giustizia. Deficit che si fa sentire, con tutta la sua drammaticità, *non più* soltanto nei paesi poveri e sottosviluppati ma anche in quelle zone del pianeta che godono della maggior parte delle risorse disponibili, siano esse materiali o politiche.

Ciò che ci interessa maggiormente nel momento in cui ci accingiamo ad affrontare, con gli strumenti del pensiero filosofico, sia chiaro, il tema della giustizia in relazione alla crisi economica, è inevitabilmente precisare la natura di questo *non più*. *Non più* che cosa? Cosa è venuto a mancare? A chi e da quando? Ma soprattutto, perché? Del resto è inutile negarlo, la crisi attuale è, specialmente dal punto di vista simbolico, un evento accaduto nella storia dell'Occidente. I problemi e i rimedi che attraverso le risorse di differenti ambiti disciplinari vengono messe in campo, riguardano principalmente Unione Europea e Stati Uniti. Questo non esclude che le conseguenze materiali che essa produce si riverberino sull'intero sistema economico globalizzato per l'appunto. Anzi questo è accaduto e continua ad accadere, ma è altrettanto vero che la crisi economica (un'altra?) è in atto, con una costanza e violenza impressionanti, da molto tempo al di fuori dei confini dell'impero, così come, sempre in altri luoghi, assistiamo a un'ascesa i cui esiti non sono ancora prevedibili. Ciò che stiamo cercando di evidenziare è che l'urgenza della crisi, la paura, l'ansia e tutte le conseguenze in termini di politica economica e sociale hanno preso avvio da una presa di coscienza improvvisa di una parte del mondo, come se un elemento perturbante da tempo rimosso e spinto nelle profondità inconscie fosse riemerso, come un fantasma. Tale riemersione ha una data e un luogo precisi, New York, 15 settembre 2008, giorno in cui Lehman Brothers annuncia l'inizio della procedura di bancarotta. Cosa è riemerso a causa di un simile avvenimento? La

consapevolezza dell'imperfezione del paradigma teorico dominante, quello neoliberale si intende, e la conseguente possibilità concreta della sua inadeguatezza a fronte della pressante richiesta di verità, intesa come capacità di fornire un orizzonte di senso alle vite¹.

L'idea secondo la quale la razionalità economica sia l'unica capace di garantire il corretto funzionamento delle relazioni interpersonali e degli scambi, siano essi materiali, intellettuali o affettivi (dunque a livello pubblico come a livello privato) è il vero oggetto *della* crisi. Su questo punto, però, non dobbiamo farci illusioni dal momento che, se è vero che il paradigma di riferimento scricchiola sotto i colpi della dimensione concreta dell'esistente (disuguaglianze diffuse, erosione delle risorse, minor efficacia delle politiche redistributive, ecc.), lo stesso non possiamo affermare per quanto riguarda la sua profondità e, per così dire, la sua efficienza performativa². L'imperativo categorico neoliberale risulta, nonostante tutto, perfettamente coerente e capace di un'impareggiabile efficienza: «lo spazio dell'azione di governo si riduce alla creazione di uno spazio di scambi e interazioni all'interno del quale si muovono attori che hanno un'unica motivazione, ovvero il perseguimento del proprio benessere individuale»³. Tant'è che gli avvenimenti degli ultimi cinque anni hanno paradossalmente prodotto un acutizzarsi della prassi neoliberale, che mai come ora è divenuta così pervasiva e capillare: «ogni decisione sul governo delle vite passa attraverso il filtro della razionalità economica, rendendo inutile distinguere tra economia e politica»⁴. La razionalità economica assume dunque i caratteri del dogma, fagocitando letteralmente ogni dimensione altra, piegando a sé ogni ambito del vivere. È chiaro che, di fronte a uno scenario siffatto, a farne le spese è quella dimensione indispensabile per la vita dell'essere umano, che potremmo definire utopica e progettuale riguardo a se stessi. In altre parole ciò che viene escluso dall'ambito della vita è la possibilità autarchica di una cura di sé, dovuta all'impossibilità di compiere *scelte*. È certamente difficile definire o anche solo tentare di spiegare cosa significhi realmente prendere una decisione, considerando che si tratta di un problema nel quale è necessario specificare una determinata concezione della ragione e allo stesso tempo dar conto di tutto ciò che razionale non è e nonostante tutto assume spesso il ruolo decisivo. L'articolo stesso può in fondo essere considerato nella sua interezza un tentativo di risposta, ma è bene fin da ora porre l'accento sulla pluralità di fattori che in essa intervengono al punto da farci davvero riflettere sulla complessità che il termine ragione nasconde in sé. Proprio tale complessità è forse ciò che va preservato. Diversamente la scelta nella logica neoliberale, è facile prevederlo, si riduce a semplice *calcolo* massimizzante del proprio benessere personale, a fronte di condizioni date. Il soggetto non fa altro che seguire una procedura che non viene mai messa in discussione, dal momento che la sua validità risulta naturale ed ovvia, al punto da divenire inconscia. Alla fecondità insita

¹ G. Leghissa, *Neoliberalismo. Un'introduzione critica*, Mimesis, Milano 2013, p. 10.

² Ivi, pp. 95-115.

³ Ivi, pp. 95 ss.

⁴ Ivi, p. 10.

nel *conflitto* e nel *multiforme* è attribuita programmaticamente una veste perturbante e pericolosa.

Siamo convinti che il senso di ingiustizia sempre più palese e sfacciato, che sperimentiamo nella nostra quotidianità attraverso soprusi e difficoltà materiali di ogni genere, trovi la sua radice più profonda proprio in questo meccanismo. Per converso possiamo sostenere che lo stesso tentativo di proporre una strategia riequilibratrice non può che essere elaborata a questo livello del discorso. In altre parole, il tentativo di dare una definizione di giustizia, che sia in grado di (cor)rispondere in modo proficuo al desiderio che essa rappresenta, al giorno d'oggi non può che essere il prodotto dell'analisi di tre aspetti fondamentali, ovvero la struttura della scelta, il ruolo che in essa ha la ragione e dunque la natura della verità.

2. Derrida e le ragioni della scelta

L'autore che più di altri ha speso pagine fondamentali su questo argomento è certamente Jacques Derrida. Il suo tentativo di definire letteralmente le "ragioni della scelta" risulta molto utile per la nostra riflessione, poiché questo viene elaborato proprio in funzione dell'analisi della nozione di giustizia⁵. Il nucleo fondamentale dell'argomentazione che ci interessa mettere subito in evidenza consiste nel dimostrare l'impossibilità da parte di una qualsiasi regola (norma in senso giuridico) di saturare il significato del termine giustizia. In altre parole, il desiderio di giustizia è per sua natura perennemente inevaso, non per un'accidentale imperfezione della regola o del suo processo di definizione, ma proprio perché la sua natura consiste nel configurarsi come quel sovrappiù *iperbolico* di responsabilità⁶, che esorta a mettere continuamente in discussione la procedura imposta dalla regola vigente. Questo significa che la giustizia, lungi dall'essere una teoria o un concetto definito, si delinea piuttosto come *condizione di possibilità* indefinita di elaborare teorie e concetti riguardanti la norma. Il suo carattere è infatti aporetico poiché, se si configurasse come un'allocuzione performativa, diverrebbe immediatamente particolare ed esclusiva, tradendo la sua stessa vocazione all'universalità⁷. Ciò accade ogniqualvolta si attribuisce alla singola norma (o all'intero apparato giuridico) la capacità, in quanto legittimamente istituita, di rappresentare il luogo dell'incarnazione della giustizia nella storia. Una simile operazione è possibile solo a condizione di non riconoscere che l'atto di fondazione della legge, coincidente di solito con la costituzione di una comunità che si autoproclama esistente, nasconde

⁵ J. Derrida, *Forza di legge*, tr. it. di A. Di Natale, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

⁶ Ivi, p. 71.

⁷ Cfr. A. Andronico, *La disfunzione del sistema: giustizia, alterità e giudizio in Jacques Derrida*, Giuffrè, Milano 2006.

sempre un momento di arbitrarietà e quindi di violenza senza fondamento, che Derrida chiama il momento “mistico”⁸.

Alla luce di quanto detto è chiaro che, se vogliamo adoperarci per il cambiamento, la dimensione della scelta dovrà assumere caratteri completamente differenti rispetto a quelli consueti, legati alla ricerca attraverso il calcolo della procedura corretta⁹. Non è un caso, infatti, che Derrida riesca a far emergere in modo più chiaro la nozione di giustizia che ha in mente proprio attraverso un’originale analisi del processo decisionale. Se la giustizia non è altro che il carattere aporetico che caratterizza il tentativo di ricondurre la legge all’atto di giustizia¹⁰, anche la scelta che vuol essere giusta, e non solo corretta, dovrà conservare tale tratto distintivo. Perché tutto ciò sia possibile, è necessario comprendere che la scelta autentica, quella davvero libera, che aspira alla giustizia e che dunque non può limitarsi semplicemente a seguire una procedura, si trova costretta a prendere le mosse proprio da un’iniziale *epoché della regola*. Essa si delinea come un atto che, allo stesso tempo, distrugge e reinventa la regola cui dovrebbe riferirsi. Solo se ciò avviene possiamo parlare di decisione giusta, poiché essa tiene conto non solo della correttezza procedurale, ma soprattutto delle effettive condizioni empiriche sulle quali il suo potere è chiamato a esercitarsi. Questa commistione tra elemento empirico e struttura teoretica risulta determinante; la scelta autentica, sia a livello giuridico nella figura del giudice che a livello privato in ambito morale, può scaturire solo dal continuo avvicendamento tra il modello teorico da cui sempre si parte (norma, procedura, consuetudine consolidata) e la realtà concreta cui esso cerca di imprimere il suo ordine. È chiaro che da questo punto di vista la stessa distinzione tra questi ambiti non ha più ragion d’essere, dal momento che la loro genesi è considerata interdipendente, processo che Derrida definisce «quasi trascendentale»¹¹.

⁸ «Ora l’operazione consistente nel fondare, inaugurare, giustificare il diritto, nel *fare la legge*, consisterebbe in un colpo di forza, in una violenza performativa e dunque interpretativa che in sé non è né giusta né ingiusta e che nessuna giustizia, nessun diritto preliminare e anteriormente fondatore, nessuna fondazione preesistente, per definizione, potrebbe garantire né contraddire o invalidare. [...] Il discorso trova qui il proprio limite. In sé, nel suo stesso potere performativo. È ciò che propongo di chiamare qui [...] il *mistico*». Ivi, pp. 58-63.

⁹ «Il diritto non è la giustizia. Il diritto è l’elemento del calcolo, ed è giusto che vi sia diritto, ma la giustizia è incalcolabile, esige che si calcoli con l’incalcolabile; e le esperienze aporetiche sono delle esperienze tanto improponibili quanto necessarie alla giustizia, cioè di momenti in cui la *decisione* fra il giusto e l’ingiusto non è mai garantita da una regola». Ivi, pp. 66-67.

¹⁰ Ivi, p. 73.

¹¹ «Senza dubbio il concetto di iterabilità non è un concetto come gli altri (né *différance*, né la traccia, né il supplemento, né il *parergon*, ecc.). Che appartenga *senza* appartenere alla classe dei concetti di cui deve render conto, allo spazio che organizza in modo (come dico spesso) “quasi” trascendentale, ecco senza dubbio una proposizione che può sembrare paradossale, perfino contraddittoria rispetto al senso comune o a una logica classica e rigida. Essa è forse impensabile nella logica di questo buon senso. Presuppone che arrivi qualcosa *dalla* o *alla* teoria degli insiemi: che un termine appartenga a un insieme *senza* appartenervi. È appunto anche di questo che parliamo quando diciamo “margine” o “parassita”. È appunto di questo che bisogna ancora render

Pensare in tal modo le condizioni di possibilità della scelta significa primariamente riconoscere e accettare l'incapacità da parte del soggetto di assumere uno sguardo onnicomprensivo in quanto essere finito, e inoltre impedisce a chiunque se ne arroghi il diritto di *simulare* tale capacità. Dunque, se il nostro obiettivo è quello di smascherare la logica neoliberale e arginare la pervasività del suo punto di vista, una simile impostazione può risultare molto efficace, poiché decostruisce la pretesa universalità del suo approccio dimostratosi estremamente potente.

Giunti a questo punto, ci troviamo solo a metà del nostro percorso, infatti resta ancora da chiarire come sia possibile elaborare un modello di razionalità alternativo che non ricada nelle stesse problematiche e per converso non precipiti nel nichilismo o nello scetticismo, proponendo un senso per la giustizia. La questione si rivela fin da subito piuttosto complessa, poiché il contesto politico sociale democratico proprio delle società contemporanee occidentali è già di per sé caratterizzato da una proliferazione di posizioni alternative e concorrenti in merito alla pretesa di affermare la propria concezione del vero. Esse si esprimono, oltre alla razionalità economica di matrice neoliberale e le sue concorrenti, attraverso differenti professioni religiose, una molteplicità di dottrine e posizioni in campo etico-morale (spesso legate a tradizioni culturali differenti) e naturalmente in vari schieramenti politici. Ci troviamo così di fronte a un *impasse* poiché costruire una gerarchia tra tali concezioni, o semplicemente affermare la superiorità di una di loro su tutte le altre, non produce altra conseguenza se non quella di farci ricadere nella condizione da cui siamo partiti, criticando il pensiero economico dominante¹². A questo va aggiunto che la caratteristica peculiare dell'idea di modernità, così come ci è stata trasmessa nel nostro contesto culturale dall'Illuminismo, consiste proprio nel riconoscimento della dignità di ognuna di queste posizioni. Dunque il problema rappresentato dall'urgenza di fornire una definizione di giustizia si interseca e si sovrappone a quello prodotto dalla necessità di definire il senso ultimo della nozione di verità. Come possiamo prendere la decisione giusta se ci troviamo di fronte a due imperativi categorici altrettanto validi ma reciprocamente escludenti? Non certo seguendo una procedura o rifacendoci a una regola dal momento che il problema, come mostrato precedentemente, consiste proprio nel determinare quale regola seguire e perché. Riteniamo che l'incapacità di far fronte a questa difficoltà, ovvero accettare il carattere disgiuntivo che contraddistingue il discorso sul giusto e sul vero, sia una delle ragioni principali a causa delle quali assistiamo quotidianamente al processo di fagocitazione del politico da parte del discorso economico neoliberale. Processo che potremmo definire semplicemente "legge del più forte", in riferimento alla molteplicità di proposte in concorrenza le une con le altre.

conto e ragione, da illuministi moderni che vogliamo ancora essere, no?». J. Derrida, *Limited Inc.*, tr. it. di N. Perullo, Cortina, Milano 1997, p. 189.

¹² Su questa dinamica cfr. J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, tr. it. di G. Chiurazzi, Cortina, Milano 1995.

Nonostante le evidenti difficoltà, siamo persuasi del fatto che l'impostazione del problema proposta da Derrida possa essere letta come portatrice di una rilevante componente propositiva, naturalmente se siamo disposti a riconoscere anche nella critica puntuale del presente una componente emancipatrice.

3. *L'intreccio tra fatti e valori*

L'idea che solo una definizione negativa di giustizia, intesa come impossibilità di pensare ad essa come un *telos* da perseguire ma come una via senza meta da percorrere, sia la soluzione più efficace per rispondere alle domande che ci siamo posti, trova conferma anche presso un autore in fondo molto distante dal filosofo francese. Ci riferiamo ai lavori più recenti di Hilary Putnam¹³, le cui ricerche, impegnate a chiarire il senso delle nozioni di verità e oggettività in relazione al problema del giudizio, mostrano come sia possibile pensare a una strategia di interrogazione razionale in grado di superare l'*impasse* cui siamo giunti. La soluzione è ottenuta dimostrando come sia i discorsi scientifici che quelli etici siano costituiti sia da giudizi di valore che da giudizi di fatto, dal momento che una netta dicotomia tra essi sarebbe solo frutto di un pregiudizio metafisico. Infatti, anche quando siamo impegnati a costruire una teoria scientifica, non possiamo fare a meno di riferirci a dei valori che chiamiamo *epistemici*, come coerenza, ragionevolezza, semplicità.

Questi ci permettono di acquisire una "corretta descrizione del mondo" e non l'*oggettività*, poiché raggiungerla significherebbe avere la possibilità di verificare la validità dei valori epistemici stessi, ma ciò non è possibile dal momento che non abbiamo a disposizione proprio il termine di paragone che determinerebbe tale validità, ovvero il "reale oggettivo". Il nostro sguardo è sempre parziale, nel senso che, anche nel caso in cui dovessimo valutare l'adeguatezza dei valori epistemici, dovremmo partire «*da quegli standard di credenza empirica giustificata*»¹⁴ che avremmo dovuto testare. Dunque, secondo Putnam, quando scegliamo un certo modo di procedere, una teoria piuttosto che un'altra, lo facciamo sempre «*in base a quei medesimi criteri che stabiliscono cos'è una buona ragione*»¹⁵. Affermare ciò non significa essere relativisti o scettici, ma solo tener presente l'intrinseca impossibilità da parte del soggetto conoscente di assumere uno sguardo assoluto. L'*efficacia* dei valori epistemici consueti che riscontriamo ogni volta che elaboriamo teorie corrette, dunque, non si dà attraverso un confronto con l'oggettività, poiché essa rappresenta in realtà il grado di ragionevolezza che siamo disposti ad accettare nella scelta tra diverse teorie concorrenti, e questa dipende proprio da quelle lenti, per questo il loro carattere è «*intrinsecamente normativo*»¹⁶. In altre parole, la loro è una giustificazione interna e non esterna. Noi di fatto *interagiamo* con esse e da questa interazione

¹³ H. Putnam, *Fatto/Valore. Fine di una dicotomia*, tr. it. di G. Pellegrino, Fazi Editore, Roma 2004.

¹⁴ Ivi, p. 37.

¹⁵ Ivi, p. 38.

¹⁶ Ivi, pp. XVI-XIX.

otteniamo criteri di controllo razionale validi a seconda dei contesti, anche laddove non abbiamo a che fare con descrizioni di oggetti. Per converso anche quando abbiamo a che fare con discorsi etici ci troveremo di fronte a una commistione tra carattere descrittivo e normativo. In particolare ciò è reso evidente dai cosiddetti *concetti etici spessi* (per esempio crudele, generoso, volgare, criminale)¹⁷. Essi possono essere utilizzati indistintamente sia come termini descrittivi che come termini normativi, infatti quando li utilizziamo facciamo riferimento sia a fatti concreti che a giudizi di natura etica. Questo vuol dire che tali termini si comportano esattamente come i valori epistemicici in campo scientifico. Di conseguenza ciò dimostra che i discorsi sui valori possono essere discussi razionalmente e che non è lecito liquidarli come soggettivi e irrazionali. Per queste ragioni il discorso razionale, così come il nostro concetto di oggettività, va ampliato agli enunciati valutativi, pena la necessità di negare la validità stessa dei discorsi scientifici¹⁸.

In questo modo Putnam riesce a pensare una procedura d'interrogazione razionale grazie alla quale è possibile superare una certa "ansia della contraddizione", data dallo scontro di due tesi contrapposte, evitando quella tendenza a *pre-venire* il confronto fallibilista di messa in discussione radicale, che di fatto elimina la stessa possibilità del confronto razionale tra posizioni opposte¹⁹. La portata politica di una simile operazione è molto ampia, poiché ci permette proprio di dimostrare la possibilità di pensare un discorso politico sulla giustizia che sia razionale e rigoroso in termini di validità, senza avere a disposizione una nozione assoluta di giustizia cui fare riferimento. Questo ci permette di superare lo scoglio da cui siamo partiti. Inoltre tale conclusione ci permette anche di attestare che, proprio laddove ci sia un disaccordo giocato sui valori etici e magari su diverse concezioni di giustizia, la discussione è non solo possibile ma necessaria. La giustizia è proprio tale *necessità*. Essa si configura come un discorso sul vero in continuo svolgimento o, sarebbe meglio dire, *la condizione di possibilità* di un discorso sul vero in continuo svolgimento. È in questo senso che la verità *presuppone* la giustizia²⁰: nell'impossibilità di accedere a un punto di vista assoluto e avendo a che fare con una realtà in continua trasformazione di cui lo stesso osservatore è parte integrante, l'unico modo di pensare la verità è quello di un cammino senza fine, la cui meta è il cammino stesso²¹. La verità assume, dunque, i tratti caratteristici del *processo*, che, invece, si sostituiscono a quelli tradizionali del progresso, poiché legato a un orizzonte messianico da raggiungere, già di per sé escludente. La giustizia è, per queste ragioni,

¹⁷ Ivi, pp. 39 ss.

¹⁸ Nei termini di Putnam ciò significa passare da una *dicotomia* a una *distinzione* tra giudizi di fatto e giudizi di valore. Ivi, p. XVIII.

¹⁹ «La soluzione non è rinunciare alla possibilità stessa della discussione razionale, né cercare un punto archimedeo, una "concezione assoluta" al di fuori di tutti i contesti e di tutte le situazioni problematiche, ma [...] indagare, discutere e mettere alla prova le cose in maniera cooperativa, democratica e soprattutto *fallibilista*». Ivi, p. 51.

²⁰ J. Derrida, *Forza di legge*, cit., pp. 81-82.

²¹ Su questo punto cfr. S. Regazzoni, *La decostruzione del politico*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2006, pp. 562-563.

il requisito irrinunciabile di questo cammino, ciò che impedisce ogni sua interruzione. Non più come un *telos*, essa si configura come un processo di *congruenza* e *regolazione*, tenendo però presente che i criteri attraverso i quali questa regolazione si esercita non sono esterni ma interni all'esercizio stesso. Questo altro modo di intendere la ragione è indicato da Derrida attraverso la nozione di *ragionevole*, che egli definisce come la capacità di «inventare massime di *transazione* per decidere tra due esigenze altrettanto razionali e universali, ma contraddittorie della ragione»²².

Come possiamo notare, una simile impostazione ci consente non solo di criticare in maniera rigorosa il discorso neoliberale, sia per le sue conseguenze empiriche sia per il suo porsi come punto di vista dogmatico, ma anche di proporre un senso per la giustizia capace di non ricadere nella condizione da cui eravamo partiti. Pensare al razionale come *ragionevole*, ovvero scevro da ogni pregiudizio metafisico, risulta più conveniente proprio in termini di efficacia, soprattutto in campo politico. Infatti, in tal modo, si riesce a trascendere la stessa dicotomia che intercorre tra teoria e pratica, proprio per il fatto che esso nel suo esercitarsi riesce a transitare per entrambi i poli contaminandoli vicendevolmente. Il modo stesso in cui la “ragione ragionevole” opera, genera effetti pratici senza distinzioni di sorta tra modello e realtà, uscendo dalla stessa nozione di prassi, se intesa come perenne adeguamento della realtà al modello. Così facendo, suggerisce una modalità di azione piuttosto che un'altra, ma lo fa senza orizzonte, di volta in volta a seconda delle circostanze, *ragionevolmente*, si potrebbe aggiungere *indirettamente*.

4. L'esperimento mentale di Perelman

Una vera e propria dimostrazione di ciò può essere fornita da un'attenta analisi del lavoro di Chaim Perelman intitolato *La giustizia*. In quest'opera il logico polacco si impegna nel tentativo di formulare un principio formale di giustizia in grado di affrontare tutte le evenienze possibili sul piano giuridico, in assenza di una nozione di giustizia assoluta. Il suo intento eminentemente pratico e l'uso del ragionamento logico più rigoroso danno all'esercizio messo in atto l'aspetto di un vero e proprio esperimento mentale, nello svolgimento del quale emergono le dinamiche finora descritte in modo ancora troppo astratto. Il suo ragionamento può secondo noi essere interpretato come una vera e propria simulazione dell'itinerario che la “ragione ragionevole” percorre, nel tentativo necessariamente inevaso (e lo sarà anche nel suo caso come del resto egli stesso riconosce in diversi momenti) di fornire una risposta ultima all'esigenza di giustizia. Non ci dilungheremo nell'esposizione della relazione tra giustizia e ambito emotivo valoriale che caratterizza l'esito della sua argomentazione, poiché può essere considerato, con le dovute differenze, in accordo con quanto detto finora. Ci basti precisare che, secondo Perelman, la giustizia non può essere perfettamente fondata a livello

²² J. Derrida, *Stati canaglia*, tr. it. di L. Odello, Cortina, Milano 2003, p. 223. Corsivo nostro.

razionale, poiché nel luogo dell'origine fa riferimento a valori arbitrari (noi oggi diremmo culturalmente e storicamente determinati). Da ciò ne consegue che «in quanto manifestazione della ragione nell'azione, la giustizia deve accontentarsi di uno sviluppo formalmente corretto di uno o più valori, che non sono determinati né dalla ragione né da un sentimento di giustizia», e dunque «il carattere emotivo dei valori che sono alla base di ogni sistema normativo fa sì che l'applicazione della giustizia si dimostri simile ad un'operazione dalla quale ogni tendenza affettiva non è interamente esclusa»²³. Questo le impedisce di essere il semplice risultato di una dimostrazione o una cosa che basta osservare²⁴. Ora, dati per acquisiti questi presupposti, sarà interessante osservare anche le conseguenze pratiche che egli riesce a ricavare.

La strategia portata avanti risulta fin dalle prime battute estremamente pragmatica. Dopo aver individuato le sei concezioni della giustizia più comuni²⁵ (1. A ciascuno la stessa cosa; 2. A ciascuno secondo i suoi meriti; 3. A ciascuno secondo le sue opere; 4. A ciascuno secondo i suoi bisogni; 5. A ciascuno secondo il suo rango; 6. A ciascuno secondo quanto la legge gli attribuisce) e aver riscontrato come le loro caratteristiche, se pur simili per certi versi, nascondano delle vere e proprie incompatibilità contraddittorie, Perelman cerca di trovare una formula astratta e formale di giustizia che contenga «un elemento indeterminato, ciò che in matematica si chiama una variabile, la cui *determinazione* darà talora l'una talora l'altra concezione della giustizia»²⁶.

Per trovare questa formula è necessario riconoscere il concetto comune che sottende a tutte le formule di giustizia che, per distinguerle da quella formale, da ora in poi chiamerò *concrete*. L'intento che lo spinge a fissare questa distinzione è già di per sé interessante, poiché è vero che distingue il piano formale da quello concreto, ma lo fa solo in funzione dell'applicazione delle sei formule al caso singolo, piuttosto che con l'intento di trovare una definizione di giustizia assoluta. In questo modo la formula, così come il momento della sua affermazione, vanno intesi come fasi di un *processo* e non come atto di fondazione ultima.

Il concetto comune che egli individua, a questo punto, è quello secondo cui bisogna trattare allo stesso modo tutti gli esseri che sono uguali da un certo punto di vista, ovvero secondo una caratteristica essenziale (merito, bisogno, rango, ecc.). Da ciò si definisce la giustizia formale come «*un principio d'azione secondo il quale gli esseri di una stessa categoria essenziale devono essere trattati allo stesso modo*»²⁷.

Come si può intuire, questa formula, anche se effettivamente individua il tratto comune a tutte quelle proposte, non permette di risolvere nessun problema concreto, poiché lascia aperta la questione su quale sia la *categoria essenziale* sulla quale si deve basare l'azione del giurista. Ma questa scelta, come ormai sappiamo, dipende

²³ CH. Perelman, *La giustizia*, tr. it. di L. Ribet, Giappichelli Editore, Torino 1959, pp. 100-101.

²⁴ Ivi, pp. 15-22.

²⁵ Ivi, pp. 23 ss.

²⁶ Ivi, p. 36.

²⁷ Ivi, p. 37.

da una certa scala di valori: «solo la nostra visione del mondo, il modo in cui distinguiamo ciò che vale da ciò che non vale, ci condurrà ad una concezione determinata della giustizia concreta»²⁸. Detto ciò, Perelman ci mostra, anticipando per certi versi lo stesso Putnam, come la giustizia formale, così distinta da quelle concrete, permetta di gestire in modo razionale, quindi chiaro e preciso, le dispute giocate sui valori. Infatti, qualora ci trovassimo di fronte a due diverse concezioni di giustizia concrete, per certi versi opposte perché provenienti per esempio da culture diverse, saremmo in grado di riconoscere l'elemento di attrito nella differenza tra due categorie essenziali, senza aver bisogno di coinvolgere la giustizia formale che, anzi, sarà il luogo all'interno del quale si troverà l'accordo: «volendo definire la giustizia concreta, si conglobano nella stessa formula la definizione della giustizia formale ed una particolare visione dell'universo»²⁹. Essa, comportandosi semplicemente come una vera e propria scatola all'interno della quale è possibile inserire una qualsiasi categoria essenziale, permetterà di *distinguere* le discussioni che hanno come punto di disaccordo tale categoria e *indirizzare* gli sforzi risolutivi a questo livello.

Detto ciò, il primo problema da affrontare è quello che concerne il rapporto tra giustizia formale e giustizia concreta, infatti «il nostro sentimento di giustizia tiene conto, contemporaneamente, di parecchie caratteristiche essenziali indipendenti, che danno luogo a categorie essenziali che non sempre si accordano tra loro»³⁰. Per esempio, quando dobbiamo distribuire equamente un salario a operai che hanno la stessa mansione, ma i cui bisogni sono molto dissimili a causa di differenti situazioni familiari, non saremo in grado di scegliere quale categoria essenziale applicare tra quella che si riferisce al bisogno e quella che invece si riferisce alle opere, poiché saremo ingiusti sia in un caso che nell'altro. Secondo Perelman, è qui che entra in gioco la nozione di *equità*, che rappresenta il complemento indispensabile alla giustizia formale e consiste semplicemente «in una *tendenza a non trattare in modo troppo disuguale degli esseri facenti parte di una stessa categoria essenziale*»³¹. Come vediamo, è una nozione riequilibratrice che può funzionare solo se accoppiata alla giustizia formale, che a sua volta ha bisogno dell'equità per essere efficiente. «La vita sociale presenta una continua oscillazione tra la giustizia e l'equità. Ci si rivolge a quest'ultima ogniqualvolta nell'elaborazione di una legge [...] non si è tenuto alcun conto di caratteristiche essenziali alle quali importanti strati della popolazione [...] annettono qualche valore»³². Sempre fedele alla metafora del processo anche l'*equità* si smarca dalla pretesa di essere principio assumendo la veste della *tendenza* riequilibratrice, nuovamente momento di questo svolgimento e non termine ultimo.

²⁸ Ivi, p. 52.

²⁹ Ivi, p. 54.

³⁰ Ivi, p. 59.

³¹ Ivi, p. 61.

³² Ivi, p. 65.

L'applicazione congiunta di giustizia formale, giustizia concreta ed equità ci fornisce il criterio attraverso il quale è possibile determinare quando due membri fanno parte della medesima categoria essenziale e come ognuno di loro debba essere trattato di volta in volta, anche quando siamo di fronte (quasi sempre) ad un'antinomia come quella descritta. Come vediamo, la giustizia in termini giuridici, dunque nel senso di elaborazione di norme per rispondere ad esigenze concrete, si comporta seguendo una strategia fondata sulle nozioni di *congruità*, *regolazione*, *uguaglianza* senza fornire loro un significato assoluto, anzi, proprio su questa assenza si basa la loro efficacia e dunque il loro essere *ragionevoli*.

Perelman, infatti, è perfettamente consapevole che la norma derivante dalla giustizia formale a cui si aggiunge quella concreta, non è sottoposta ad alcun criterio ulteriore, ma trova la sua "giustizia" solo in quanto derivata da un atto formalmente giusto. In altri termini essa è autoreferenziale, nel senso che, esprimendosi come un imperativo (Tutti gli M devono essere P), essa trova il suo fondamento solo nel suo essere scaturita logicamente (formalmente) dalla giustizia formale, che viene così ad assumere questa formulazione: «*osservare una norma enunciante l'obbligo di trattare in un certo modo tutti gli esseri di una categoria determinata*»³³.

Alla domanda relativa alla possibilità di una norma palesemente ingiusta ma formalmente corretta (Tutti gli M, in quanto ebrei, devono essere P, rinchiusi), dovuta alla vacuità della giustizia formale, Perelman risponde che l'unica soluzione consiste nel *gestire* questa vacuità, eliminando il più possibile l'*arbitrio* dalle norme che essa deve applicare³⁴. Si passa in questo modo dalla forma al contenuto della norma, con la consapevolezza che la condizione dell'eliminare al massimo grado possibile l'arbitrio insito in lei, non potrà mai essere compiuta esaurendola, infatti «è impossibile definire in che cosa consista una regola giusta, senza enunciare una definizione, *sempre discutibile*, del concetto di giustizia»³⁵.

L'unico modo per eliminare l'arbitrio della norma è paragonarla ad altre norme diverse. Se ci si chiedesse, per esempio, se è giusto che un medico prenda uno stipendio dieci volte maggiore quello di un manovale, non sarebbe possibile giustificare la giustizia o meno di un simile trattamento, se non dimostrando «come queste due norme [tutti i medici devono essere pagati dieci; tutti gli operai devono essere pagati uno] e le differenze che implicano, si deducono da un principio più esteso, più generale, di cui esse non costituiscono che casi particolari»³⁶. In termini derridiani, sarebbe necessario ricondurre a una regola l'enunciato, trasformando la sua giustizia indeterminabile e aporetica in *giustizia* nell'applicazione programmatica. Così facendo, infatti, non si dimostrerebbe che le norme sono o non sono giuste ma solo che non sono arbitrarie; reciprocamente una norma è arbitraria quando necessita una giustificazione non essendo conseguenza di un sistema più generale.

³³ Ivi, p. 74.

³⁴ Ivi, p. 86.

³⁵ *Ibidem*. Corsivo nostro. In questo caso si fa riferimento al tipo di categoria essenziale da applicare alla giustizia formale.

³⁶ Ivi, p. 89.

Perelman conclude: «queste considerazioni mettono in chiaro, una volta ancora, la relatività sia della spiegazione sia della giustificazione; ogni spiegazione è relativa a talune leggi più generali, così come ogni giustificazione è relativa a taluni principi più astratti»³⁷.

5. Conclusione

Con questa breve esposizione delle considerazioni di Perelman sulla giustizia abbiamo cercato di mostrare come, anche se non è possibile fondare razionalmente la giustizia in senso assoluto come norma universale valida per ogni contesto e situazione, è tuttavia possibile sviluppare un discorso razionale e *ragionevole* capace di adottare strategie efficaci per risolvere di volta in volta questioni ad essa legate. Ma d'altra parte siamo ormai persuasi nel sostenere che, solo *transitando* dal tentativo di formulare una norma giusta in senso ultimo, sarà possibile produrre di volta in volta decisioni giuste nel senso della giustizia, poiché solo la messa in discussione critica e contemporaneamente propositiva permette una deliberazione consapevole. È chiara qui la contraddizione che una seria riflessione su questi temi è chiamata a prendere in carico, ovvero proporre *continuamente* una nuova formulazione della norma che abbia pretesa di giustizia. Proporre per criticare con la consapevolezza che anche la critica è una proposta. Il modello di interrogazione razionale di Putnam ci mostra chiaramente come la necessità di un tale avvicendamento, non solo in campo etico ma addirittura in ambito scientifico, non possa in alcun modo essere rimossa, pena la caduta nella cecità insita in ogni pregiudizio metafisico. Giustizia e verità dunque si presuppongono vicendevolmente, ci spiega Derrida sottolineando come l'avvicendamento appena descritto sia costitutivo dello stesso processo decisionale. La scelta autentica è infatti solo quella che è passata per una *epoché* della regola conservandola, allo stesso tempo reinventandola e riaffermandola in modo nuovo.

³⁷ Ivi, p. 91.