



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI GENOVA
DIPARTIMENTO DI ANTICHITÀ, FILOSOFIA, STORIA
SCUOLA DI SCIENZE UMANISTICHE

Corso di Laurea Magistrale in Metodologie Filosofiche

Anno Accademico 2021/2022

Tesi di Laurea

TEORIA DELLA GIUSTIZIA, DUALISMO E NEOLIBERALISMO

Relatore: Valeria Ottonelli

Correlatore: Federico Zuolo

Candidato: Amanda Tollis

Indice

Introduzione.....	7
1. John Rawls e il dualismo dei principi.....	13
§1. L'impianto teorico e le intenzioni dell'autore.....	13
§2. La posizione originaria e i principi di giustizia.....	17
§3. La struttura di base della società.....	24
§4. I beni primari e la idea fondamentale di persona.....	36
§5. Il dualismo dei principi.....	41
2. G. A. Cohen e il monismo dei principi.....	44
§1. L'obiezione alla struttura di base della società.....	44
§2. Contro il principio di differenza.....	50
§3. L'ambiguità teorica dell'impostazione rawlsiana.....	55
§4. Il monismo dei principi.....	60
3. La transizione da teoria ideale a teoria non ideale: mettere in discussione la struttura di base della società.....	64
§1. La distinzione tra teoria ideale, teoria non ideale e teoria degli ideali.....	64
§2. La teoria ideale come edulcorazione del reale.....	72
§3. La struttura di base della società come ideologia.....	77
§4. Il dualismo come ideologia.....	82

4. Il modo di governo neoliberalista.....	88
§1. Premessa: dal dualismo liberista al neoliberalismo.....	88
§2. La fondazione dell'individuo.....	91
§3. Il modo di governo neoliberalista.....	97
§4. Storia, ascesa e messa in atto della governamentalità neoliberalista....	102
§5. Impossibilità di giustizia nel mondo neoliberalista.....	108
 Conclusione.....	 115
BIBLIOGRAFIA.....	118

Introduzione

Il presente elaborato verte principalmente sulla controversia tra dualismo e monismo in teoria ideale e sulla relazione che queste due forme di teoria politica normativa – in particolar modo la prima – possono intrattenere con il neoliberismo. Nello specifico si sono volute approfondire le due dottrine prendendo in considerazione la loro definizione e declinazione di giustizia e dunque come essa possa essere prodotta e generata all'interno di uno Stato. Il dualismo propone una giustizia di tipo istituzionale, che è argomento e prodotto delle istituzioni e degli individui nel loro ruolo di cittadini pubblici. Il monismo, invece, ritiene fondamentale che non vi sia una suddivisione di funzioni all'interno della società, ma che anzi l'individuo sia sempre chiamato ad agire politicamente così come richiede che gli stessi principi di giustizia che vengono applicati alle strutture istituzionali lo siano anche ai cittadini.

La necessità e la volontà di indagare il nesso tra dualismo istituzionalista, etica monista e forma stato neoliberista sono sorte nel corso del periodo pandemico, momento durante il quale ci siamo ritrovati globalmente – in maniera differente a seconda delle classi sociali di appartenenza – a vivere gli effetti della privatizzazione delle strutture sanitarie. La situazione surreale che è scaturita dalla gestione della sindemia di Covid-19 ha radicalizzato e reso manifeste le contraddizioni e le asimmetrie strutturali delle nostre società, mettendo perfettamente in luce come anche il diritto di curarsi e di avere un luogo sicuro dove

isolarsi per la paura della diffusione del contagio siano legati a logiche di privilegio strettamente capitaliste e classiste. La domanda di ricerca che guida dunque questa analisi è com'è possibile, se è ancora possibile, pensare ad una forma di giustizia che sia intesa in maniera strettamente istituzionale nel momento storico in cui viviamo, caratterizzato dal fatto che Stati e strutture preposte al benessere sociale sono piegate al regime di massimizzazione del profitto.

L'argomentazione segue una struttura lineare e molto semplice: iniziando con l'esposizione della teoria della giustizia di John Rawls, esempio cardine di impostazione dualista, prosegue poi con l'analisi e la rivendicazione monista che Gerald A. Cohen vi contrappone. In particolare, nel primo capitolo verrà presentata la filosofia politica di Rawls, massivamente in riferimento alla sua principale opera *Una teoria della giustizia*. Verranno introdotte le idee cardine sulle quali si fonda l'impianto teorico della stessa, a partire anzitutto dall'innovazione che la sua pubblicazione ha significato nel campo della filosofia politica contemporanea. Seguirà quindi l'analisi della riabilitazione dell'idea di contratto sociale sotto la veste di posizione originaria e verranno esposti i principi di giustizia. Abbiamo voluto porre un'attenzione specifica alla definizione di struttura di base della società e al suo essere unico oggetto della giustizia, questo evidentemente per approfondire, nelle conclusioni di questa prima sezione, l'idea dualista di principi per le istituzioni e principi per gli individui. Da ultimo ci si è volute soffermare sul concetto

fondamentale di beni primari necessari per la realizzazione del proprio piano di vita e del rispetto di sé, per chiudere con un breve approfondimento sulla nozione di persona e di cittadino.

Il secondo capitolo della tesi si concentra invece sull'esposizione della critica di Gerald A. Cohen, il quale ha dedicato gli ultimi anni della propria produzione filosofica a contestare l'opera e la teoria rawlsiana, ritenendola un tradimento alla matrice egualitaria da cui essa stessa prende avvio. Il pensiero dell'autore si inserisce nella corrente degli egualitaristi della sorte, il cui tentativo è di evidenziare la struttura delle disuguaglianze sociali rispetto alle quali l'individuo non può essere ritenuto responsabile perché considerate sistemiche. L'intento principale di questo secondo capitolo è mettere in luce l'argomentazione principale che anima gli scritti dell'autore, ovvero l'idea che se una comunità vuole conquistare realmente la giustizia è necessario non solo un quadro normativo in grado di facilitarne il raggiungimento, ma anche un sentimento morale che permei quotidianamente ciascuno dei suoi membri e quindi il sistema stesso¹. Il primo paragrafo sarà dedicato all'obiezione nei confronti della teorizzazione della struttura di base della società e sarà dunque volto alla problematizzazione dell'oggetto della giustizia proposto da Rawls. Successivamente questo ci permetterà di affrontare la critica al principio di differenza e all'argomento degli incentivi: l'accento che

¹ Gerald A. Cohen è stato un filosofo canadese, di ispirazione socialista, uno dei più grandi pensatori della filosofia politica contemporanea. Esponente del cosiddetto "marxismo analitico", è uno dei maggiori autori coinvolti nel dibattito sulla teoria della giustizia e confrontatosi con il sistema teorizzato da Rawls.

Cohen pone sull'*ethos* comune si ritrova nell'idea che gli incentivi lavorativi non siano strettamente necessari alla produttività degli individui, poiché se ognuno fosse abituato ad un'etica collettiva di reciprocità ciascuno contribuirebbe al benessere sociale in base alle proprie disposizioni e possibilità, senza la necessità di premi o riconoscimenti per il proprio lavoro, ma semplicemente per un'inclinazione comunitaria fondata su valori condivisi che motivino tutti ad agire in vista del bene collettivo. È stato necessario proporre un excursus sulla teoria monista perché riteniamo che la radicalità della proposta coheniana ci permetta di osservare come non sia possibile pensare alla reale realizzazione della giustizia senza precedentemente mettere in discussione in prima istanza l'etica personale – e quindi politica – della società stessa.

Il lavoro prosegue, nel terzo capitolo, proponendo uno spostamento di prospettiva teorica: da una teoria ideale della giustizia è necessario passare ad una proposta di teoria critica della teoria ideale. Entrambe le visioni riportate nei primi capitoli, seppur in maniera differente e per motivi altrettanto differenti, vengono assimilate nell'insieme delle dottrine definite ideali. Si vedrà quindi brevemente in questo capitolo innanzitutto cosa si intende con teoria ideale, teoria non ideale e teoria degli ideali, ed in relazione a ciò verrà mostrato perché quelle prese in considerazione sono maggiormente vicine al primo gruppo. Questa specificazione vuole essere funzionale in prima istanza

all'analisi rivolta alla struttura di base della società, sia per come essa viene delineata nei suoi principi primi, sia per come essa viene acriticamente assunta da Rawls; dopodiché vedremo come la principale argomentazione che si propone questo capitolo è l'idea di una necessaria decostruzione e revisione degli stessi presupposti su cui una teoria politica normativa ideale si regge e si fonda. Tutta la seconda parte di questo capitolo, infatti, è concentrata sulla funzione ideologica che assumono sia la teoria ideale, sia – in particolare – la visione dualista della giustizia.

Riteniamo evidente che il sistema Stato in cui viviamo si regga sostanzialmente su una matrice dualista della società e dell'individuo: la suddivisione della sfera pubblica da quella prettamente esistenziale e privata del cittadino e il conseguente affidamento della produzione e della gestione della giustizia alla sfera politica, intesa qui in contrapposizione a quella personale, fa sì che i soggetti si trovino impossibilitati nella loro azione politica, laddove questa non sia strettamente identificabile nel momento del voto. Crediamo tuttavia che il problema che sfocia nell'impostazione del dualismo istituzionale sia ben più radicato e che venga fondato da un tratto contenutistico di base della teoria, ovvero il fatto che le persone – intese come individui principalmente volti al raggiungimento dei propri obiettivi – non siano nemmeno portate all'interesse nei confronti della sfera collettiva in senso ampio. Abbiamo quindi cercato di rendere manifesta la problematicità che questa

impostazione comporta. Sosteniamo infatti che l'impossibilità reale di agire in maniera politica e di inserirsi nella produzione di giustizia – che sia a livello individuale o collettivo – sia dovuta sia alla relegazione dell'etica alla dimensione privata dell'esistenza, sia al fatto che sempre di più ogni istituzione sociale che crediamo deputata alla generazione e alla gestione della giustizia stia venendo inglobata nella logica del profitto e del lucro in favore di pochi esponenti delle *élite* e delle *lobby* globali.

Prendendo quindi in considerazione ciò che è stato esposto nei capitoli precedenti, proviamo nell'ultima sezione a mettere in luce il cambiamento di paradigma che viene attuato nella modalità di governo neoliberista nei confronti di istituzioni e individui, attori chiave nella produzione di giustizia nelle teorie rispettivamente dualiste e moniste. Il modo di governamentalità neoliberista ha trasformato e sta continuando a modificare radicalmente i rapporti tra società e stato così come li abbiamo fino ad ora intesi e conosciuti. Il neoliberismo ha talmente tanto plasmato, modificato e corrotto non solo lo spazio pubblico ma anche quello individuale, che riteniamo non sia più possibile non prenderlo in analisi quando si parla di teoria politica, anche in termini filosofici. Lo scarto che si è venuto a creare tra stato democratico ideale e reale non è arginabile meramente astraendo dallo stesso: le disuguaglianze profonde all'interno del tessuto sociale ci mettono di fronte alla necessità di ripensare i concetti di individuo, istituzione e giustizia. È a partire dunque dalle riflessioni di Michel Foucault, Pierre Dardot e David Harvey che abbiamo

voluto nell'ultima sezione mettere in evidenza come il neoliberismo stia operando un'amministrazione dello Stato e un indottrinamento dei suoi cittadini che rende impossibile sia una giustizia di tipo istituzionale così come viene pensata dal dualismo, sia una qualsiasi forma di etica individuale che sia altra rispetto all'individualismo più sfrenato.

1. John Rawls e il dualismo dei principi

§1. L'impianto teorico e le intenzioni dell'autore

La pubblicazione dell'opera fondamentale di John Rawls *Una teoria della giustizia* rappresentò la definizione e la delimitazione dello scopo e delle esigenze sulle quali la filosofia politica contemporanea avrebbe dovuto da quel momento in avanti concentrarsi. L'ambizione da cui prese le mosse Rawls fu quella di proporre una rinnovata modalità di pensare e di fare filosofia politica: *Una teoria della giustizia* celebra i principi normativi e di giustizia liberali; non propone la loro necessità, ma vuole dimostrare che è possibile concepire in base ad essi una società giusta nella misura in cui essa è compatibile con la natura umana e quindi con un pluralismo delle visioni del bene. In altri termini Rawls si propone di formulare una teoria della giustizia che soddisfi la metodicità e la chiarezza dell'utilitarismo, ma che al tempo stesso incorpori l'ideale di pluralità dei valori dell'intuizionismo. Queste correnti di pensiero erano dominanti nel contesto culturale e filosofico in cui scriveva l'autore: da un lato l'utilitarismo spiccava nella scelta pubblica legata all'economia del benessere, dall'altro l'intuizionismo forniva un'etica pluralistica delle visioni del mondo e riconosceva la complessità dei giudizi morali. La ricerca di Rawls guarda al superamento dei difetti di entrambe, il monismo dei valori caratteristico della prima e il non ordinamento dei

problemi che era invece la peculiarità principale della seconda; l'obiettivo è creare una teoria che si identifichi come pluralistica e che abbracci più di una visione del bene, ma che al tempo stesso sia sistematica.

Il testo è lungo e denso; costituisce di fatto un riscatto della modalità di fare filosofia politica di tipo contrattualista, attraverso il quale l'intento dell'autore è quello di formulare una teoria sostantiva della giustizia che sia in grado di mettere in connessione la tradizione liberale, la quale insiste sui diritti fondamentali individuali delle persone e implica quindi la definizione dei limiti costituzionali a ciò che il potere può fare, e la tradizione democratica che si focalizza invece sull'uguaglianza politica di diritti e doveri dei cittadini².

Lo scopo di una teoria della giustizia così com'è stata pensata da John Rawls è quello di avere dei criteri di scelta collettiva che portino alla praticabilità di un pluralismo valoriale a livello pubblico: essa deve essere prima di tutto in grado di fornire la giustificazione per un sistema sociale giusto, deve poi prescrivere un ideale pratico a cui tendere, ovvero una direzione e delle regole istituzionali da seguire, ed infine deve permetterci di considerare cosa sia meglio e cosa sia peggio in relazione ad uno stato di cose, deve cioè proporre uno standard valutativo.

2 La prima edizione di *A Theory of Justice* fu pubblicata nel 1971 e raccoglie le idee sviluppate da Rawls nei dieci anni precedenti. La diffusione del volume coincide con il periodo di apice della socialdemocrazia in Europa e negli Stati Uniti. Gli anni in cui scrive Rawls sono tuttavia anche anni in cui il campo di interesse della filosofia politica veniva limitato nella sua analisi ed applicazione da una parte dagli interventi delle scienze sociali e del neopositivismo e dall'altra a causa di una progressiva sfiducia nella possibilità di un'orizzonte di valori e pratiche comuni di cittadinanza condivisi dalla società occidentale.

L'impianto teorico che l'autore propone implica una serie di fondamentali dai quali è necessario iniziare per poterne poi trarre le conseguenze applicative.

In primo luogo la teoria che Rawls si propone di sviluppare è una teoria che mira alla stabilità della giustizia all'interno di una società compiuta, entro quindi un sistema chiuso e limitato alle persone che vi nascono, vi vivono e vi muoiono. La società è intesa qui come *impresa cooperativa* per il vantaggio reciproco: la vita in società permette a tutti un'esistenza migliore rispetto a quella che chiunque potrebbe avere se dovesse vivere individualmente in base solo ai propri sforzi. I problemi sociali sorgono a partire dal conflitto di interessi che viene causato dalla distribuzione dei benefici prodotti dalla collaborazione e dalla produzione di benessere in generale. Rawls ritiene infatti che – per natura – ogni individuo preferisca avere per sé, e per conseguire i propri obiettivi, una maggiore quota di benefici rispetto ad una minore. Al fine di permettere a tutti di ricevere la giusta quota di benefici e dunque di definire diritti e doveri di tutti i facenti parte di una società bene ordinata Rawls propone l'enunciazione di due principi di giustizia applicati alla struttura istituzionale dello stato. La ricerca in questione è limitata alla definizione e all'analisi dei principi di giustizia e a ciò che essi comportano: non si è interessati a casi particolari ma alla struttura generale di applicazione della giustizia nella società. In questo senso la teoria rawlsiana non ambisce ad una regolamentazione di tutti i rapporti sociali, ma di quelli

che avvengono al livello delle istituzioni principali e che sono ritenuti quindi realmente impattanti nella vita delle persone, nello specifico sulle loro opportunità di vita e sulla ripartizione delle risorse.

La teoria di Rawls è infine identificata come una teoria ideale. Egli stesso ritiene di sviluppare un'*utopia realistica*: un sistema che dia indicazioni per il cambiamento ma che non si appiattisca sul reale e che sappia soprattutto tenere e rendere conto dei limiti psicologici della natura umana, così come anche delle visioni economiche e sociologiche che permeano il mondo. L'autore idealizza il reale, nei termini in cui ritiene che la teorizzazione di un sistema chiuso depurato da ogni complicazione dell'esistente sia il miglior modello per fornire un approccio ordinato ai problemi più urgenti da analizzare. Occorre inizialmente caratterizzare una condizione di vita desiderabile, quindi descrivere come le cose andrebbero se ci fossero circostanze sociali favorevoli e tutti i contraenti agissero secondo giustizia, solo successivamente possiamo chiederci quello che si deve fare in una situazione non ideale, ovvero nel momento in cui i principi non vengono rispettati e le circostanze di giustizia non sono soddisfatte. Questa dottrina è caratterizzata *in primis* dalla necessità di ipotizzare una condizione di piena osservanza dei principi normativi da parte dei cittadini – si richiede infatti che ognuno agisca correttamente e faccia la propria parte sostenendo il riprodursi della giustizia attraverso le istituzioni – *in secundis* è necessario che la società si trovi in una

condizione di medio benessere, ovvero che non sia in una totale situazione di scarsità di risorse ma che nemmeno queste abbondino.

Tenendo a mente queste principali nozioni di base relative alla teoria ideale proposta da Rawls possiamo proseguire definendo il resto del suo contenuto limitandoci al necessario per la nostra analisi.

§2. La posizione originaria e i principi di giustizia

Rawls definisce la propria teoria *justice as fairness*, ovvero “giustizia come equità”. Essa esemplifica il fatto che nella società bene ordinata la giustizia non è data dalla esaltazione di un bene indipendentemente definito dai rapporti sociali, ma che anzi essa è costruita a partire dagli individui, che sono in relazione tra loro caratterizzando rapporti equi, dai quali nessuno trae dei vantaggi indebiti rispetto all’altro, ed ognuno rispetta leggi e norme perché realmente convinto della loro giustizia. La società è intesa come sistema di cooperazione in grado di auto-regolarsi a partire dall’accordo originario sui principi di giustizia, ossia il perno centrale intorno al quale si sviluppa *Una teoria della giustizia*. Gli equi termini e il contenuto della collaborazione sociale sono oggetto della scelta collettiva astratta e formale che Rawls ci propone riabilitando la tradizione seicentesca del contratto sociale.

Il corrispettivo di quello che per i filosofi moderni era lo stato di natura è nella teoria di Rawls la posizione originaria, un esperimento mentale mediante il quale possiamo in qualsiasi momento entrare in

questa situazione neutra con il fine di cercare, tramite il ragionamento, i principi di giustizia che si accordano con l'ideale di una società giusta. La posizione originaria è uno stato puramente ipotetico reso possibile da due fattori: il primo è costituito dalle circostanze di giustizia, ovvero dalle condizioni normali di vita in società che rendono possibile e necessaria la cooperazione tra gli uomini; il secondo è rappresentato invece dal velo di ignoranza. Le circostanze di giustizia sono di due tipi: soggettive ed oggettive. Le prime fanno riferimento alla conoscenza e all'altruismo limitato dell'individuo, mentre le seconde alla condivisione di spazi e di risorse comuni altrettanto scarse.

Il velo di ignoranza è poi un espediente concettuale inventato da Rawls, attraverso il quale tutte le persone in posizione originaria sono automaticamente l'una uguale all'altra nel loro punto di partenza; questo è possibile poiché nessuno conosce il proprio sesso, la propria religione, la propria provenienza etnica o di classe sociale. Non si conoscono nemmeno le proprie doti naturali o la propria concezione del bene. L'unica cosa che si conosce sono le circostanze di giustizia, le particolari e le universali: si è consci dell'individualismo disinteressato dell'animo umano e della condizione di mediocrità delle risorse, così come delle principali basi dei sistemi economici, sociologici e psicologici. Le conoscenze essenziali a proposito di quest'ultima attitudine umana si raccolgono non solo nell'idea di altruismo limitato ma anche nell'attribuzione ai membri della società beneordinata della capacità del

senso di giustizia; lo sviluppo del sentimento della giustizia è non solo auspicato ma ritenuto necessario, poiché l'idea di strutturare la società a partire dall'applicazione dei principi di giustizia implica che i suoi membri abbiano un forte desiderio di agire come questi richiedono, essendo guidati quindi da una concezione del giusto. La persona ha in sé la possibilità di coltivare e sviluppare il senso morale, che sta alla base dell'idea di cittadini liberi ed eguali, portatori di dignità e rispetto. Da ultimo, il sentimento morale si sviluppa sull'idea di amicizia, fiducia e solidarietà reciproca³.

La situazione di sfondo in cui avviene la scelta collettiva dei principi di giustizia è caratterizzata inoltre da una situazione di reciprocità e di pubblicità. Questa è costituita dalla condizione tale per cui ognuno accetta di accordarsi con ogni altro se tutti accettano i termini comuni della cooperazione e, dato questo, ciascuno conosce e riconosce le regole dell'accordo perché stabilite all'unanimità. La condizione primaria del velo di ignoranza assicura che nella scelta dei principi nessuno venga avvantaggiato o svantaggiato dal caso o dalla contingenza, ed essa è infatti concepita appositamente per *azzerare gli effetti della lotteria naturale*, cioè l'arbitrarietà del fatto di nascere in un certo luogo o in un certo ambiente invece che in altri. Viste le premesse e tali condizioni di

3 La terza parte dell'opera di Rawls è dedicata alla spiegazione di come, in una società regolata dai principi di giustizia, i cittadini tendano naturalmente a sviluppare il senso di giustizia adeguato a loro stessi e la volontà di cooperare per sostenere le istituzioni politiche giuste. L'idea principale è che questo sia possibile grazie ad un processo di apprendimento all'interno di tutti gli ambiti di socializzazione primaria e secondaria dell'individuo.

partenza, in questo tipo di neutralità iniziale i principi di giustizia che i contraenti andranno a scegliere saranno necessariamente i più ragionevoli per vivere in una società giusta.

Vengono utilizzati due sistemi di ragionamento pratico per derivare e giustificare i principi di giustizia. Il primo è il metodo deduttivo, impiegato come abbiamo visto nella posizione originaria: date le circostanze eque delle parti i principi di giustizia sono scelti in maniera conseguentemente giusta; è ragionevole e razionale – secondo Rawls – che se nessuno conosce il posto che andrà a ricoprire in società farà di tutto per non uscirne svantaggiato. L'altro criterio è definito metodo coerentista o dell'equilibrio riflessivo, mediante il quale si ricerca la coerenza tra giudizi morali ponderati – quindi specifici, individuali e contingenti – e i principi morali *tout court*. I giudizi morali ponderati sono le massime che una persona emette nelle migliori condizioni emotive e cognitive in cui essa può trovarsi a vivere, non sono perfetti e per questo vanno equilibrati con quello che esprimiamo in posizione originaria sotto velo di ignoranza.

Tutte le principali teorie presentate nel libro, così come anche l'argomentazione e l'enunciazione dei principi di giustizia sono formulate secondo l'idea del metodo dell'equilibrio riflessivo, esse sono infatti rielaborate e raffinate in corso d'opera, fino ad arrivare ad una loro formulazione precisa e congruente con le altre.

Il carattere dei principi è di tipo puramente contrattualista, essi sono a livello formale di tipo generale ed universale e questo permette loro di essere applicati ad ogni epoca e condizione di sviluppo, a patto ovviamente che il sistema a cui si applicano si trovi al di fuori delle soglie di scarsità o abbondanza estrema di risorse, il che renderebbe impossibile o vana la cooperazione sociale fondata sulle regole di giustizia.

La prima e provvisoria enunciazione è la seguente:

Primo: ogni persona ha un eguale diritto al più esteso schema di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile schema di libertà per gli altri.

Secondo: le ineguaglianze sociali ed economiche devono essere combinate in modo da essere

- (a) ragionevolmente previste a vantaggio di ciascuno;
- (b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti⁴.

Vediamo nella enunciazione la distinzione tra due dimensioni comparative della struttura sociale: (1) le eguali libertà e (2) le ineguaglianze economico-sociali. La serialità dei principi e il loro assetto di affermazione esemplifica il coerente ordine lessicale, ossia la precedenza del principio della libertà su quello della distribuzione; l'idea generale è che le libertà fondamentali possano essere limitate solo in

4 Cit. John Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2019, p. 76.

nome della tutela delle libertà fondamentali stesse, dunque le violazioni delle libertà fondamentali protette dal primo principio non possono essere giustificate da un maggiore vantaggio economico-sociale. Rawls fornisce una lista complessiva di libertà fondamentali che il primo principio deve tutelare quali la libertà politica, di parola e di riunione, libertà di coscienza, il diritto di proprietà personale, libertà dall'arresto arbitrario e dalla confisca nei termini previsti da uno stato di diritto.

Il secondo principio è il più ambiguo fra i due e quindi deve essere chiarito. Si applica in prima istanza alla distribuzione generale del reddito e della ricchezza e in seconda alle differenze di autorità, potere e responsabilità legate alle distinte posizioni ricoperte nelle gerarchie sociali. Rawls ammette quattro differenti interpretazioni del secondo principio, proponendo la propria per integrare il principio della libertà a quello dell'uguaglianza democratica⁵. Lo scopo di Rawls è quello di

5 “A vantaggio di ciascuno” e “posizioni aperte a tutti” sono terminologie che ammettono quattro diversi modi di interpretazione, a seconda di come esse vengono pensate e definite. Rawls propone quattro diversi modi di esplicazione:

1. della teoria della libertà naturale, secondo la quale uguaglianza e opportunità dipendono – dopo essere state formalmente enunciate – in maniera arbitraria dalla libera scelta delle persone e non dalla loro azione in una determinata contingenza storica o spazio-temporale. Essa, senza la regolamentazione della distribuzione dei beni primari, riproduce sia l'ingiustizia naturale basata sull'arbitrarietà di carattere e talento, sia l'ingiustizia strutturale dovuta alla posizione di partenza di un individuo all'interno della società;
2. dell'eguaglianza liberale, simile alla prima ma con l'introduzione del requisito di equa uguaglianza di opportunità. Questa disposizione formula l'idea che le cariche e le posizioni sociali debbano essere accessibili a tutti coloro che hanno la possibilità naturale di accedervi; postula quindi la necessità di annullare l'influenza che le contingenze sociali di classe hanno sulle quote distributive senza limitare tuttavia l'arbitrarietà della casualità dei talenti. Ritiene solamente che coloro i quali hanno le stesse doti naturali debbano poter aver accesso alle stesse opportunità;
3. dell'aristocrazia naturale, visione che non compie sforzo alcuno per regolare e annullare le differenze naturali al di là della formalità del principio di equa uguaglianza di opportunità. I vantaggi sociali devono poter essere maggiormente utilizzati da coloro che migliorano la situazione dei ceti più poveri: essa si fonda sull'idea che se chi sta meglio ricevesse meno vantaggi allora questo a cascata succederebbe anche a chi sta peggio, inficiando ancor

formulare una concezione dei due principi che assicuri ad ogni individuo un eguale trattamento come persona morale, neutralizzando gli effetti arbitrari della fortuna naturale e sociale. La lettura del secondo principio in base al filtro dell'eguaglianza democratica si ottiene combinando l'idea di un'equa eguaglianza di opportunità con il principio di differenza, creazione concettuale di Rawls. Quest'ultimo identifica innanzitutto una precisa posizione dalla quale devono essere valutate le ineguaglianze economiche e sociali, ovvero la posizione sociale dei cittadini rappresentativi di chi sta peggio. Dopodiché esso costituisce un accordo tra i diversi principi di efficienza per considerare la distribuzione delle doti naturali come patrimonio comune; afferma infatti che coloro che sono naturalmente avvantaggiati non devono ottenere benefici perché biologicamente più dotati, ma solo in vista di coprire i costi della loro educazione e di usare il loro talento per favorire anche coloro che non lo hanno. Tale principio è volto quindi all'eliminazione delle disuguaglianze immeritate, sostenendo che se si vogliono trattare in maniera eguale tutti gli individui e se si vuole garantire a tutti un'eguale opportunità di mobilità sociale si deve prestare maggiore attenzione a coloro che sono nati in condizioni più svantaggiate. In questo senso vi è la negazione dell'idea che l'incentivo economico e sociale debba essere distribuito per premiare il "merito" – o in altri termini il talento – degli individui, perché

più sulla sua posizione;
4. dell'eguaglianza democratica, la proposta di Rawls.

questo andrebbe semplicemente a riconoscere ancora una volta la dote naturale di qualcuno in maniera arbitraria. È necessario invece strutturare il sistema di distribuzione e ricompense in modo da soddisfare al meglio i piani di vita di tutti.

§3. La struttura di base della società

Rawls ritiene ingiusta e quindi rifiuta l'idea che la miglior condizione sociale per tutti sia l'eguaglianza totale nella distribuzione delle ricchezze. Questa possibilità replicherebbe l'idea utilitarista per la quale è necessario il sacrificio di alcuni agenti sociali, in questo caso i più naturalmente talentuosi, per il benessere collettivo e non verrebbero così tenute in considerazione le differenze sostanziali tra gli individui. Rawls ritiene inoltre sia fondamentale non eliminare le disuguaglianze sociali ma trattarle equamente, considerare se vi siano ragioni valide affinché ci si orienti al principio di differenza piuttosto che a quello di uguaglianza delle risorse. Il principio proposto dal nostro autore esprime l'idea che le condizioni naturali non siano di per sé né giuste né ingiuste, ma siano semplicemente arbitrarie e contingenti. È essenziale per questo che vi siano delle istituzioni in grado di annullare la disuguaglianza naturale, organizzando e distribuendo le ricchezze e le opportunità. È per questo che i principi di giustizia e dunque il concetto stesso di giusto sono applicati, nella teoria di Rawls, alla struttura di base della società; laddove con struttura fondamentale o di base si intende il complesso delle

istituzioni sociali, politiche ed economiche che hanno un impatto decisivo nel determinare le opportunità e gli strumenti di cui si trovano a disporre gli individui per realizzare i propri fini nel corso della propria esistenza.

Come possiamo leggere sin da subito, «la giustizia è la prima delle virtù delle istituzioni sociali, così come la verità lo è dei sistemi di pensiero»⁶, il suo ambito di applicazione riguarda esclusivamente il modo in cui le istituzioni sociali distribuiscono diritti e doveri fondamentali, influenzando sulla suddivisione dei vantaggi comuni. La giustizia non riguarda né azioni o giudizi individuali e collettivi, né è la singola distribuzione o la singola situazione, essa fa riferimento a come si decide la distribuzione di ricchezze e dei titoli *in toto*.

Ciò che Rawls ritiene necessario definire è il ruolo della giustizia di fondo: regole e convenzioni sociali necessariamente giuste che garantiscano ad associazioni ed individui di agire e giudicare all'interno di un sistema altrettanto giusto⁷. Appartengono alla struttura di base della società istituzioni pubbliche quali la costituzione politica, le forme di proprietà riconosciute, il sistema giudiziario, l'organizzazione

6 Cit. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, op. cit., p. 25.

7 Con regole e convenzioni sociali *necessariamente* giuste ci si richiama qui all'idea di giustizia procedurale pura, cardine nel sistema teorico di Rawls. Questo pretesto teorico consiste nell'idea di progettare il sistema sociale in modo tale che la conseguenza della sua progettazione sia sempre e comunque giusta. Come accade nel gioco d'azzardo in cui non esiste un criterio indipendente dal gioco stesso per valutarne la prestazione corretta, ma occorrono solo le sue regole e il portare a compimento la partita, così affinché sia data una struttura di base della società che sia a priori giusta è necessario porre delle condizioni primarie che siano giuste e portare a termine la procedura, in modo tale da determinare un assetto finale che sia equo ed imparziale. La posizione originaria è un caso di giustizia procedurale pura perché qualunque cosa venga scelta permette la giustizia dell'effetto: è giusta data le condizioni iniziali giuste; non vi sono criteri esterni per giudicarla, le regole stesse della procedura determinano la correttezza del risultato.

dell'economia e la famiglia. L'artificio della struttura di base della società, come quello dell'idea di posizione originaria, serve per creare le condizioni essenziali giuste per un sistema sociale al fine di costituire al suo interno la società stessa: prima di tutto bisogna edificare basi e colonne portanti della struttura che siano connotate come legittime ed imparziali, affinché poi dentro questo spazio coloro che lo abitano e che vi agiscono siano sgravati dall'onere e dal dovere della responsabilità individuale della pratica della giustizia.

La tendenza alla corrosione della giustizia è secondo Rawls insita nelle transizioni umane di per sé, anche quando il singolo crede di agire in maniera totalmente imparziale e nel rispetto delle regole del contratto originario e degli specifici accordi, c'è sempre la possibilità che il risultato dell'azione non sia equo e che la struttura di base della società venga progressivamente minata dalla contingenza storica e culturale. Per questo motivo è prima di tutto doveroso distinguere due tipi di condotte, quello relativo alle forme istituzionali e quello relativo alle norme sociali. Anche se appare evidente come i temi della giustizia e della moralità non possano essere del tutto distinti nella conformazione teorica qui proposta, è dichiaratamente espresso uno scollamento tra il piano dell'azione morale e il piano dell'azione politica: affermando che l'unico oggetto della giustizia è la struttura di base della società, Rawls immagina che per i cittadini sia impossibile o quantomeno improbabile essere portatori di responsabilità politica, salvo nel momento in cui adempiono al proprio

diritto di voto o sono investiti di alcune cariche pubbliche. Sostanzialmente quello che interessa a Rawls è descrivere una suddivisione della normatività per la struttura di base e una che sia invece applicabile direttamente ai singoli e alle associazioni per far in modo che – se questa partizione può essere stabilita – gli individui e le associazioni siano poi liberi di perseguire i loro obiettivi in modo più efficace nel quadro della struttura di base, visto che altrove nel sistema sociale le correzioni necessarie per preservare la giustizia di fondo sono già attuate dalle istituzioni preposte a questa funzione.

Successivamente alla discussione sui principi applicabili alla struttura di base della società ci si concentra infatti sulla determinazione della regolamentazione specifica richiesta ai cittadini. I principi articolati e scelti in posizione originaria dagli individui per gli individui sono di due tipi, definiti atti dovuti e atti leciti. Come si può intuire dalla loro denominazione, le azioni personali sono distinte in base alla loro carica normativa: le prime fanno parte delle condotte strettamente richieste al cittadino, mentre le seconde non sono portatrici di alcun imperativo, poiché sono semplicemente azioni permesse, indifferenti o supererogatorie. Ci soffermiamo qui brevemente solo sui comportamenti ritenuti necessari⁸.

8 Rimandiamo ad un confronto dello schema dettagliato sui principi per gli individui a p. 118, J. Rawls, *Una teoria della giustizia*.

Le azioni richieste al singolo all'interno del tessuto sociale sono ulteriormente definite da due sottogruppi: gli obblighi morali e i doveri naturali. I primi derivano dal principio di equità e sono innanzitutto le nozioni stesse di equità e di uguaglianza, che devono essere praticate da ciascuno in modo tale che ogni persona possa ricevere una parte legittima di risorse e benefici sociali visto che tutti, compresi la persona stessa, fanno la loro parte. In seguito vi è l'obbligo di fedeltà alla pratica sociale nel momento in cui un cittadino assume una carica pubblica. La distinzione principale tra obblighi morali e doveri naturali è che questi ultimi non sono vincolati in nessuna maniera dalle istituzioni o dalle pratiche sociali, il loro contenuto non è definito dall'assetto della struttura pubblica. Al contrario i doveri naturali sono positivi e negativi e rivolti al comportamento nei confronti dell'altro in quanto agente razionale e in quanto persona dotata di eguale moralità; essi affermano l'aiuto e il rispetto reciproco, il non nuocere e il non danneggiare gli innocenti.

Nella giustizia come equità il primo dovere positivo naturale è il dovere di giustizia, e questo impone di sostenere le istituzioni giuste esistenti che riguardano il nostro vivere sociale, rispettandole. Ognuno è vincolato da queste istituzioni e dall'impegno a sostenerle, poiché si è scelto in posizione originaria i principi base che esse perpetuano. Le istituzioni sono obbliganti sempre, nel limite della quasi-justizia delle situazioni: quando la struttura di base della società è ragionevolmente giusta – per quanto lo consenta lo stato di cose esistenti al momento –

dobiamo riconoscere come vincolanti anche le leggi ingiuste poiché quando le parti decidono di adottare i principi e il principio di voto maggioritario accettano di tollerare entro determinate condizioni anche le leggi ingiuste. In riferimento a ciò è essenziale considerare all'interno della definizione di istituzione anche tutte quelle funzioni che correggono e modificano gradualmente le inclinazioni reali che comportano il deterioramento dell'equità originaria. Evidentemente la struttura di base influisce e condiziona il modo in cui il sistema sociale produce e riproduce un certo tipo di cultura e di atteggiamento non solo a livello strutturale ma anche, di conseguenza a questo, a livello individuale e di associazionismo, ed è per questo inevitabile permettere alle istituzioni di essere modificate nel corso delle epoche verso una sempre più ragionevole situazione di giustizia.

La concezione politica della giustizia è la chiave che contraddistingue l'idea di liberalismo politico, teoria dell'amministrazione pubblica proposta da Rawls, il cui principio cardine da realizzare assume che tutti i cittadini possano far propri i loro principi e valori senza omologarsi tra loro, tendendo ad una gestione politica della giustizia che sia libera ed autonoma. Specificando l'ambito della giustizia alle sole istituzioni della struttura di base della società viene definito lo spazio del politico nella costituzione, nella statalità e nelle istituzioni della democrazia, questo senza tuttavia negare ci siano altri valori di tipo pubblico, ma che, proprio perché non formalmente istituzionalizzati, si

trovano al di fuori del ristretto campo di effettività decisionale. L'obiettivo è formulare e creare l'assetto di una concezione politica della giustizia che sia *super partes*, che possa sussumere il pluralismo democratico di dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli permettendo ad ogni cittadino di sviluppare in maniera non vincolata istituzionalmente le proprie inclinazioni naturali.

L'oggetto della giustizia in un siffatto modello di società è l'idea di ragione pubblica, ovvero la ragione della collettività. Essa fa riferimento alle pretese sociali generate dall'unione dell'accordo degli individui che hanno in comune uno stato di cittadinanza e dunque esercitano un potere coercitivo l'uno sull'altro. Questa ragione è pubblica in tre sensi: è ragione del pubblico nei termini in cui ciò che è pubblico scaturisce in seno all'accordo dei cittadini, ed è quindi oggetto del bene pubblico e della giustizia fondamentale che viene promulgata tramite leggi e costituzione; è pubblica nella sua stessa natura e nel suo contenuto, caratteri dati dai principi espressi dalla concezione che la società ha della giustizia politica, e in ultimo il suo essere pubblica viene dettato dal fatto che il suo contenuto viene pubblicamente gestito sulle sue stesse pubbliche basi. Il limite sul quale la ragione pubblica si deve arrestare – e dunque quello che circoscrive anche la stessa struttura di base della società – è costituito dalle deliberazioni personali di tipo filosofico, morale, e religioso, perché esse non intaccano e non devono intaccare il discorso pubblico connotato in maniera politica. Anche se

svolgono un ruolo importante a livello individuale e associativo, esse sono molteplici e si tratta di ciò che viene definito “cultura di fondo”⁹; l’idea di ragione pubblica è invece una, quella che permette l’esercizio del potere politico inteso come legittimo e giusto, deciso e messo in opera da una costituzione tale che ci si possa ragionevolmente aspettare che tutti i cittadini la sottoscrivano e ne accolgano gli elementi principali giustificandoli per sé e per gli altri.

Nella giustizia come equità le istituzioni della struttura di base sono giuste a patto che soddisfino i principi che persone libere, eguali e razionali adotterebbero in una situazione neutra in cui i loro rapporti reciproci sarebbero altrettanto equi e disinteressati. Gli individui che scelgono i principi di giustizia in posizione originaria sono considerati persone morali, quindi singoli che hanno una concezione del bene e sono capaci di comprendere e seguire nella vita una concezione della giustizia. In questo modo sono concepiti come responsabili dei loro interessi e dei loro fini, che possono perseguire in base alla razionalità strumentale. Ogni persona ha un piano di vita individuale, non assimilabile a quello di un’altra ed è quindi ragionevole che ognuno cooperi con l’altro per evitare di vanificare l’unione sociale, ed è quindi altrettanto razionale che ognuno veda che il proprio bene sia maggiormente raggiungibile in una situazione di aggregazione invece che in una di solitudine. Fare in modo che la società sia realmente un’impresa cooperativa per il mutuo

9 Cfr. J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, pp. 183 – 214.

vantaggio significa adottare e applicare dei principi di giustizia che non siano volti alla realizzazione di una sola concezione del bene e che non appiattiscano la sostanziale differenza di un cittadino su quella di un altro.

I due principi di giustizia sono razionali nell'accezione rawlsiana del termine perché generano autonomamente la motivazione del loro rispetto, non chiedono ai partecipanti al contratto di identificarsi con l'interesse degli altri. Le parti contraenti ragionano in prima persona come se fossero sempre chi sta peggio; solo se l'essere umano fosse totalmente altruista, ma sappiamo che nella teoria ideale di Rawls l'altruismo è limitato, si sacrificerebbe per la causa collettiva. Per Rawls non è razionale adeguarsi ad una società che può chiedere enormi sacrifici dal punto di vista individuale per il collettivo. L'idea alla base di ciò è quella di un contratto sociale che ci introduce alla vita in società per il mutuo vantaggio, che deve essere distribuito equamente ma senza abnegazione della libertà del singolo.

La definitiva formulazione del secondo principio di giustizia esprime in maniera sistematica ciò che fino ad ora è stato presentato:

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 opportunità¹⁰.

È evidente come Rawls abbia potuto teorizzare un siffatto sistema solo ammettendo dei *gap* minimi all'interno delle classi sociali: la persona che sta peggio all'interno della società dovrebbe stare comunque meglio di come starebbe all'interno di un qualsiasi altro sistema sociale possibile. Potremmo dire che la condizione per vivere in una società rawlsianamente giusta è che essa sia la migliore società possibile, cioè che le disparità sociali vadano a beneficio di tutti e in particolar modo dei meno privilegiati. Questo è concepibile se assumiamo come giustificazione della disparità sociale la regola del *maximin*, con la quale Rawls ribatte all'obiezione della distribuzione egualitaria delle risorse. Secondo il nostro autore è preferibile una collocazione disuguale delle ricchezze semplicemente perché essa gioverebbe a tutte le classi della società, in particolar modo a coloro i quali starebbero ancor peggio in qualsiasi altro sistema possibile.

Ma andiamo per ordine: Rawls propone un'analogia tra la scelta dei due principi di giustizia e la regola del *maximin* (del *maximo minorum*), la quale ci invita a classificare le alternative che abbiamo della distribuzione secondo il loro peggior risultato possibile. A questo punto occorre assumere l'alternativa il cui peggiore risultato è superiore al

10 Cit. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, op. cit, p. 294.

peggiore delle altre; in diversi termini possiamo affermare che così come in posizione originaria, non sapendo cosa aspettarsi e cosa potrà accadere, le parti opterebbero per scegliere il migliore degli esiti peggiori assumendo i due principi, così la regola richiama la nostra attenzione verso la migliore distribuzione possibile tra le peggiori. Dovendo scegliere delle norme di vita collettive e non sapendo che posizione sociale si andrà ad occupare e in quale classe si andrà a vivere è massimamente razionale scegliere quei principi per cui nonostante finissimo al peggior posto della società staremmo comunque meglio che nella peggior postazione delle altre alternative.

Immaginando di avere una tabella in cui analizzare la possibile miglior distribuzione tra le diverse circostanze, potremmo ritrovarci di fronte ad una cosa del genere, dove c sta per circostanze e d per distribuzione:

	c_1	c_2	c_3
d_1	-8	9	13
d_2	-9	8	15
d_3	6	7	9

In questo modo i privilegi e i benefici ottenuti dal minor numero di cittadini non costituirebbero ingiustizia qualora la condizione delle persone meno favorite fosse la migliore possibile. Questo sistema di disuguaglianze è dunque accettabile fino al momento in cui la disparità materiale e di potere vada a beneficio di ciascun membro della società civile, in particolare dei meno avvantaggiati. Ricordiamo che il principio non è legato alla singola distribuzione ma al modo in cui vengono prodotte e suddivise le risorse. Tale assetto sarebbe preferibile alla distribuzione egualitaria poiché – oltre al fatto che quest’ultima richiedendo un sacrificio ad alcuni agenti sociali per il benessere collettivo solleciterebbe un onere troppo alto agli individui – la disuguaglianza in oggetto è causata dagli incentivi lavorativi e di produzione, e non dall’arbitrarietà della distribuzione naturale delle doti. Rawls sottolinea come l’egualitarismo favorisca un livellamento verso il basso di tutte le posizioni sociali e di tutte le possibili libere espressioni di vita dei singoli, con una conseguente fetta di ricchezze sociali più piccola da dividere in parti uguali per tutti. Infatti, in un sistema puramente egualitario, non ci sarebbero gli incentivi lavorativi e Rawls ritiene che senza di essi l’individuo sia motivato a lavorare meno e quindi a produrre meno benessere e meno ricchezza. Gli incentivi diventano quindi, in questa visione, necessari per stimolare i talenti e per far sì che coloro che naturalmente possono rendere di più rendano di più per tutta la società, distribuendo i benefici della collaborazione rendendo gli averi sociali più ampi. Il secondo principio di giustizia è concepito in modo che le disuguaglianze di reddito siano consentite – per poter assegnare gli

incentivi – a patto che nel lungo periodo ne possano fruire tutti, a cominciare da chi sta peggio.

§4. I beni primari e l'idea fondamentale di persona

L'oggetto della distribuzione – che cosa viene distribuito dalla struttura di base della società – è uno dei punti cardine della teoria della giustizia di Rawls. I beni primari (*primary goods*) sono definiti come l'insieme di tutte quelle cose che si suppone un individuo voglia per realizzare il proprio piano di vita razionale. Essi non sono strettamente limitati alle risorse e alle ricchezze materiali, ma sono invece connotati da un ampio respiro e identificati come “sociali”. Vengono raggruppati in diverse categorie come quelle dei diritti, delle libertà, delle opportunità ed infine quelle del reddito e dell'agiatezza. Essi sono, in ultima analisi, il materiale oggetto della distribuzione che caratterizza il secondo principio di giustizia.

Il principio di differenza cerca di determinare delle basi oggettive per i confronti interpersonali in due modi: come abbiamo detto, giudicando il sistema sociale sempre dal punto di vista della persona rappresentativa dei cittadini più svantaggiati e in secondo luogo introducendo una semplificazione del confronto nelle relazioni tra persone, formulandolo in termini di aspettative dei beni sociali primari. L'aspettativa è in questo caso indice dei beni a cui un singolo può realmente auspicare. Il bene di una persona è, in termini generali,

determinato da quello che nelle circostanze più favorevoli risulta essere il piano di vita più razionale per se stessa. Il bene individuale realizzato all'interno della società è l'effettiva soddisfazione del proprio piano di vita razionale.

I *primary goods* vengono considerati come strumenti essenziali, che spettano ad ogni persona in quanto libera ed eguale ad un'altra, per perseguire i propri fini senza andare a scapito di altri. In base a ciò è fondamentale preoccuparsi in prima istanza dell'indice dei beni per i meno avvantaggiati. Infatti per perseguire la distribuzione giusta sarà sufficiente prendere in considerazione il punto di osservazione di un individuo rappresentativo di questa classe sociale chiedendoci quale combinazione di beni sarebbe per lui più razionale preferire. Questo accade in egual maniera anche per la determinazione della distribuzione delle posizioni sociali rilevanti, poiché anch'esse sono parte delle categorie di beni primari. I beni primari per eccellenza all'interno della società basata sulla giustizia come equità sono dati dal rispetto di sé e dalla coscienza del proprio valore. Questi sono sviluppati a partire dalla propria autostima e vengono concretizzati nella convinzione che la propria concezione del bene e il proprio piano di vita meritino di essere attuati. La stima di sé permette la fiducia nelle proprie capacità e nel perseguimento della propria strada.

L'idea fondamentale di persona nella teoria di Rawls viene delineata sin dalla sua caratterizzazione nella posizione originaria. I

cittadini sono introdotti qui come persone *libere* sotto tre aspetti: innanzitutto essi si considerano tali poiché riconoscono a se stessi e agli altri il potere morale di concepire il bene, poi si considerano liberi nel poter avanzare richieste e proposte alle istituzioni per vedere supportata la propria concezione del bene e in ultimo sono liberi in quanto capaci di assumersi la responsabilità dei propri fini e del proprio piano di vita. La persona incarna inoltre due diversi tipi di inclinazioni “identitarie”, le quali vengono riferite ai propri fini ed impegni nella vita pubblica. Esse sono legate in primo luogo ai fini morali – e quindi risultano essere di carattere strettamente etico – e in secondo luogo agli impegni politici e dunque caratterizzati principalmente in maniera istituzionale. In questo senso Rawls afferma che la persona ha la propria identità politica di cittadino partecipante di una società democratica nel suo essere libero ed eguale ad ogni altro – nella veste che abbiamo richiamato poco sopra – distinta dalla sua altra propria identità connotata come non politica o morale nell’adesione e nella professione dei valori e degli scopi che vuole portare nel mondo. Questi due termini devono poter essere conciliati dando forma al modo di vivere sociale dell’individuo.

Allo stesso modo, difatti, l’esistenza pratica del cittadino verte sulla distinzione tra il proprio essere ragionevole e il proprio essere razionale. Tali caratteristiche sono differenti e autonome l’una dall’altra, non è possibile derivarle conseguentemente ma anzi esse sono fondamentali e complementari di per se stesse: la prima riguarda i principi

di cooperazione, di reciprocità e il rispetto di essi, mentre la seconda si riferisce alle spinte individualiste del calcolo degli interessi, che fanno capo alla propria singolarità e si concretizzano con la scelta dei migliori strumenti per raggiungere i propri obiettivi e quindi il proprio piano di vita. All'interno della società è bene che un cittadino possieda entrambe le peculiarità: se esso fosse solo un agente razionale non sarebbe in nessun modo in grado di agire in base ad un senso di giustizia, mentre se fosse estremamente ragionevole non avrebbe alcun piano di vita o scopo proprio da promuovere mediante un'equa cooperazione. Affinché la piena autonomia politica di un cittadino sia raggiunta in società è necessario che egli non solo agisca in base ai principi di giustizia, ma che li consideri realmente validi; ne consegue perciò che sia realizzata una condizione di piena pubblicità di esplicitazione e giustificazione della giustizia come equità, così come si presuppone che le idee fondamentali da cui essa è contraddistinta siano presenti nella cultura e nella storia delle principali istituzioni sociali.

Come si è accennato poco fa, il senso di giustizia è caratteristico di tutte le parti contraenti che scelgono di aderire ai principi enunciati sotto il velo di ignoranza. Tutte le dottrine morali tradizionali sostengono che almeno in una certa misura la natura umana è in grado di desiderare di agire in maniera giusta. Per questo Rawls sia in *Una teoria della giustizia* che in *Liberalismo politico* delinea una sorta di teoria dell'origine del sentimento di giustizia nell'uomo. Ci sono

sostanzialmente tre fasi dello sviluppo morale che vengono suddivise in morale autoritaria morale associativa e moralità dei principi¹¹. Il processo di generazione e approfondimento del senso di giustizia fa riferimento a teorie elaborate da psicologi, sociologi e scienziati cognitivi e quindi viene teorizzato da Rawls in conformità ad alcune leggi fondamentali della psiche umana. Si ritiene che la sensibilità morale di ognuno sia influenzata da come si apprendono fiducia, solidarietà e amicizia: stando in società e sviluppando la propria capacità di etica associativa l'individuo impara con il tempo ad apprezzare l'ideale della giustizia e della collaborazione umana. La sensibilità morale viene innestata sulla scorta di quelli che vengono definiti “desideri dipendenti da una concezione”¹², che possono essere suscitati da un certo insieme di inclinazioni sia razionali che ragionevoli o da un certo ideale politico e etico. In sostanza essi vengono assimilati alla volontà di agire in un determinato modo seguendo una precisa tipologia di principi, oppure vengono semplicemente associati all'aspirazione di comportarsi come una persona a noi nota e degna di ammirazione.

11 Cfr. J. Rawls, *Una teoria della Giustizia*, Feltrinelli editore, Milano 2019, pp. 428 – 450.

La prima fase è esemplificata dalla capacità di assumere un insieme di norme come avviene in tenera età, a partire dal nostro proprio ego e caratterizzata quindi dalla sua finalità al raggiungimento di scopi ed interessi personali. La seconda è data dal desiderio di conformarsi a degli standard morali che siano appropriati al ruolo dell'individuo nei diversi contesti pubblici. La terza ed ultima è tipica del libero sviluppo delle capacità intellettive dell'essere umano, ed è infatti razionalmente conseguente alla fase due: la morale associativa porta naturalmente alla coscienza e alla conoscenza degli standard dei principi di giustizia.

12 Cit. J. Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999, p. 85.

§5. Il dualismo dei principi

In questo tipo di dinamica di origine del desiderio l'ideale più alto al quale aspirare all'interno di una società caratterizzata dalla teoria della giustizia come equità è quello di cittadinanza, ossia la volontà di realizzare un ideale politico sulla base dei poteri morali e delle normali capacità degli individui, i quali vengono educati a questo dalla cultura pubblica e dalle sue tradizioni storiche. Ci si aspetterebbe così che il progetto della società giusta e del suo continuo progresso possa essere in qualche modo condizionato praticamente non solo dalle istituzioni, ma anche da tutti i singoli che ne fanno quotidianamente parte. Tuttavia, la posizione che Rawls assume nei confronti dell'azione pubblica della singola persona e della sua possibile portata politica all'interno del tessuto sociale viene definita – nel contesto della filosofia politica – dualista.

Secondo la prospettiva del dualismo è necessario distinguere le relazioni etiche tra gli individui e le relazioni pubbliche/politiche tra i cittadini. Gli individui, nella teoria rawlsiana, non vengono chiamati in causa per il raggiungimento o il consolidamento della giustizia poiché la responsabilità della rettitudine dello stato e di conseguenza della società è attribuita solamente agli enti pubblici. L'unica azione che gli individui possono effettivamente intraprendere in maniera pubblica, e quindi politica, nel caso in cui ritengano che la società che abitano sia una società ingiusta, è il promuovere istituzioni giuste. Il contratto sociale viene pensato e agito tra i membri della società (in quanto cittadini) e non

anche tra essi in quanto individui che stanno ricoprendo un certo ruolo o una certa posizione: ciò che cosa significa? Le ragioni non pubbliche possono essere molte, e tra esse sono annoverate anche quelle etiche e dei vari tipi di associazioni quali le chiese, le università e le società scientifiche. Queste sono le posizioni che i singoli ricoprono in maniera non-pubblica quando si svestono dei loro panni da cittadini, come ad esempio nel momento in cui adempiono al proprio ruolo sul posto di lavoro, nell'aula di un'università o nella propria famiglia. Essendo queste delle situazioni ritenute non strettamente pubbliche, sono da considerare situazioni in grado di incidere sulla giustizia del sistema in cui si situano oppure no? E dunque le azioni che un individuo o un collettivo intraprendono in questo spazio esiliato dalla zona normativa e sistematica della società sono da ritenere neutre per la produzione di ciò che comunemente intendiamo con giustizia ed ingiustizia?

Secondo l'idea istituzionalista di Rawls, i valori, le scelte e le azioni individuali non sono termini da includere nella pratica politica e men che meno nella teorizzazione di un sistema filosofico-politico. La teoria della giustizia proposta da Rawls si prefigge l'obiettivo di comprendere al suo interno le pluralità delle visioni del mondo facendo in modo di non erigerne nessuna a principale ed evitando qualsiasi pretesa di verità dell'una sull'altra. Le dottrine comprensive – come sono denominate tali visioni particolari – offrono risposte personali e collettive, ma non pubbliche, sul senso ultimo della vita e dell'esistenza. La

concezione politica deve avere una composizione e una giustificazione in grado di raccoglierle escludendo il rischio che una di esse si ponga come unica e totalizzante. Questo secondo il dualismo è possibile anche distinguendo il lavoro pubblico delle istituzioni dal lavoro non pubblico degli individui. Il singolo come tale è portatore di atti leciti e di atti dovuti, dettati sì da una visione del bene e di un *ethos* comune, ma che sono distanti dall'essere ritenuti atti politici e quindi carichi di impatto nel sistema istituzionale, e quindi di giustizia, reale.

In ultima analisi, di conseguenza, all'interno di una teoria ideale della giustizia di tipo dualista non si può assumere alcuna capacità dell'individuo nella generazione di giustizia o ingiustizia sociale poiché questa si applica solo agli effetti del sistema nel suo complesso.

2. Gerald A. Cohen e il monismo dei principi

§1. L'obiezione alla struttura di base della società

Il dualismo politico della teoria di Rawls è stato oggetto di una sofisticata critica da parte di Gerald A. Cohen, il quale sviluppa la sua analisi a partire dalla profonda convinzione che l'idea della giustizia nella teoria di Rawls debba essere riformulata con una lente che possa essere definita maggiormente egualitaria e quindi più aderente alla propria declinazione di ciò che è giusto. Il primo punto fondamentale da tenere a mente per addentrarci nella filosofia politica di questo autore è l'idea che tutte le azioni, le considerazioni e le opinioni umane siano al contempo personali e politiche: non c'è alcuna distinzione tra lo spazio della questione pubblica e quello della vita non pubblica degli individui. Il principio cardine da cui prende avvio la messa in discussione della struttura di base della società è che *il personale è politico*. Se una teoria della giustizia si vuole pretendere come tale occorre che i principi che essa enuncia non vengano applicati alle sole istituzioni di base vincolate dalla costituzione e dalle leggi ma anche necessariamente alle scelte che le persone attuano all'interno di esse.

Una società giusta – sia per Rawls che per Cohen – è quella in cui, una volta definiti gli ideali a cui tendere, i cittadini sostengono i corretti principi di giustizia e le istituzioni di fondo della società che li perpetuano. Per il filosofo canadese, tuttavia, questo non è sufficiente.

Egli respinge la concezione secondo la quale solo le istituzioni di base possono implicare produzione di giustizia, poiché ritiene che anche i comportamenti individuali e le inclinazioni morali non soggiacenti alla legge scritta ricadano all'interno dello spazio da intendere in maniera strettamente politica. L'argomento centrale volto alla rivalutazione della struttura fondamentale è la messa in discussione del suo specifico oggetto: cosa possiamo ritenere far parte di ciò che viene definito "istituzione di base" della società?

Nei contesti in cui Rawls fa valere la propria proposta si assume che la giustizia sia richiesta alle fondamenta della società e non ai soggetti che la abitano, ma non è chiaro, secondo Cohen, quali siano le istituzioni annoverate nella struttura stessa. Effettivamente la definizione in esame non è mai univoca. In *Una teoria della giustizia*¹³ vengono distinte istituzioni intese come un oggetto astratto – e quindi la rettitudine di alcune condotte e pratiche sociali espresse da un sistema di regole – e istituzioni intese poi come realizzazione concreta delle azioni specificate nelle suddette regole e nei comportamenti delle persone in un dato tempo e luogo. Vengono compresi – all'interno di un elenco di esempi di istituzioni – i rituali collettivi, i processi e i parlamenti, ma anche l'organizzazione dei mercati, i sistemi di proprietà e la famiglia. La principale affermazione che si ritrova enunciata da Rawls in diverse circostanze è, ciononostante, che le istituzioni sono sistemi pubblici di

13 Cfr. *Una teoria della giustizia*, op. cit. p. 71.

norme e di comportamenti sociali, che stabiliscono diritti e doveri accettati e condivisi apertamente e che distribuiscono i benefici derivanti dalla cooperazione. L'istituzione è, in definitiva, un sistema pubblico di regole che definisce le cariche e la costituzione statale.

L'applicazione del concetto di giusto non è comunque sempre univoca: per poterla comprendere a fondo è essenziale distinguere, nel sistema rawlsiano, le singole regole o gli insiemi di regole di condotta degli individui, le istituzioni concretamente esistenti e la struttura di base della società. Questa ulteriore differenziazione è necessaria poiché esiste la possibilità che le esplicite concretizzazioni istituzionali (norme e organi preposti alla distribuzione dei beni primari) all'interno del complesso sociale non siano etichettabili come giuste, ma possano comunque far capo ad una struttura di base definita tale. L'ingiustizia, per come viene intesa nell'assetto rawlsiano, consegue dal modo in cui le istituzioni – e quindi la distribuzione di diritti e doveri, vantaggi e svantaggi collettivi – sono combinate nella loro totalità in modo tale da formare il sistema stesso. Potrebbe accadere, come di fatto accade nella teoria della giustizia di Rawls, che la struttura di base della società sia ben congegnata e idealizzata, secondo norme precise di distribuzione delle opportunità, del reddito e dei talenti e che quindi essa venga considerata strutturalmente e proceduralmente giusta quand'anche all'interno di essa rapporti e relazioni tra individui o tra individui e istituzioni possano non essere rigorosamente definite come giuste.

In tale assetto argomentativo, l'ambiguità nella definizione di struttura di base è secondo Cohen la prima *impasse* da affrontare per criticare e infine superare il dualismo della giustizia proposto da Rawls. L'analisi del nostro si concentra sul grado di coercizione delle istituzioni che possono essere ritenute parte della struttura fondamentale, poiché nella maggior parte delle definizioni sembra che sia questo l'indicatore differenziante per comprendere l'oggetto della giustizia. In alcune precisazioni sembra che ne facciano parte solo gli istituti che sono annoverati come giuridicamente coercitivi e quindi, in questo senso, la struttura di base della società sarebbe ben visibile e oggettivabile nello schema legislativo statale che determinerebbe in maniera formale e relativamente stabile ciò che le persone possono o non possono fare in determinate circostanze. Nonostante ciò in altri punti delle opere rawlsiane vengono comprese nella definizione anche istituzioni il cui impianto può dipendere molto meno dalla legge scritta o dalla costituzione concreta e molto di più da ciò che consideriamo convenzioni storico-culturali, prima tra tutte la famiglia, così come anche l'ordinamento economico. Ci sono dei passi¹⁴ in cui Rawls avvicina nell'insieme delle *istituzioni* oggetti tanto diversi tra loro quali la costituzione politica e la libertà di pensiero ai mercati concorrenziali, la proprietà privata e la famiglia monogamica. Seguendo la linea di Cohen, ci sembra che la matrice di tali istituzioni sociali sia se non del tutto,

14 Cfr. *Una teoria della giustizia*, op. cit. p. 28 – 30.

almeno in parte differente l'una da quella delle altre. Cosa è da intendere quindi come facente parte della struttura di base della società? La legislazione relativa alla famiglia o le convenzioni che regolano il comportamento dei cittadini all'interno della famiglia monogamica? Il diritto che determina le leggi del libero mercato come unico ordinamento economico possibile in democrazia, oppure la convenzione storica, culturale e sociale del libero mercato come unica forma possibile di economia in una forma stato democratica? Rawls vorrebbe che la produzione di giustizia all'interno della società fosse adibita alla sola struttura di base della società e non ai cittadini che la vivono. Ma come è possibile distinguere le leggi, le istituzioni formalizzate nella costituzione dalle convenzioni sociali e comportamentali agite dagli individui? Ci chiediamo come sia pensabile che la struttura di base della società non influenzi la condotta delle persone e che viceversa quest'ultima non possa comportare la determinazione di trasformazioni politiche importanti nello spazio pubblico della decisione democratica.

La tesi cardine di Cohen è che se anche venissero tracciati dei limiti tra gli ordinamenti coercitivi della società e quelli che non lo sono – ma che nonostante questo sono caratterizzati da norme e convenzioni di pratiche accettate e perpetuate – l'ambito della giustizia non potrebbe in ogni caso essere applicato solo ad uno dei due livelli della struttura. Sia che la struttura di base della società venga intesa nella sua definizione normativamente obbligatoria e sia che essa venga assunta come espressione

di convenzioni pubbliche informali, è impossibile ritenere che essa non riguardi e non influenzi le scelte personali e quotidiane dei cittadini. Se anche è possibile parlare di struttura di base della famiglia monogamica oppure di struttura di base del mercato libero, è difficile ritenere che queste non siano intrinsecamente legate all'educazione, alle abitudini e alle azioni quotidiane delle persone. Le istituzioni in esame sono messe in forma a partire dalle considerazioni particolari che i loro membri agiscono usualmente: seppur sia concettualmente individuabile l'oggetto "famiglia monogamica" e con questo sia anche possibile valutarne la sua formale giustizia o ingiustizia, non è possibile non imputare produzione di giustizia o ingiustizia ai comportamenti concreti degli individui all'interno di essa. La struttura di base della società definita coercitivamente – leggi, costituzione, assetto fondamentale dello stato – e la struttura di base informale dettata da convenzioni e usi comuni collassano l'una sull'altra nella loro produzione di senso ordinario del vivere sociale. Il comportamento dettato dalle leggi e dalle fondamenta dell'assetto costituzionale è conforme alla cultura e all'educazione che le ha prodotte, così come le azioni degli individui si conformano all'educazione e ai principi etico-politici su cui si fondano le istituzioni esistenti.

§2. Contro il principio di differenza

Cohen si propone di mostrare ed analizzare la contraddizione presente all'interno della teoria di Rawls concentrandosi su due istituzioni primarie: la struttura della famiglia e quella del libero mercato. Come abbiamo già illustrato, la realizzazione della giustizia non può essere un mero dispositivo istituzionale, poiché non vi è alcuna possibilità che vengano portati a compimento i principi di giustizia a meno che anche i cittadini non si prendano carico della propria condotta individuale.

L'esempio principe per l'argomentazione di questa tesi è quello della famiglia. In essa si implicano e si radicano comportamenti, aspettative ed abitudini generate e riprodotte socialmente¹⁵. La dinamica di gerarchia patriarcale e sessista che si viene ad instaurare all'interno di tale relazione non è regolata in maniera istituzionale, non vi sono leggi o strumenti preposti alla sua articolazione in maniera oggettiva e riconoscibile, ma nonostante questo vengono a ricrearsi – tramite i comportamenti abituali delle persone – dei modi di rapportarsi tra uomo e donna sistematicamente visibili che definiamo *ingiusti*. Nella teoria rawlsiana le interazioni che prendono vita internamente ad un sistema chiuso, pensato ed organizzato per essere giusto, non possono che essere a loro volta essenzialmente giuste. Essendo l'istituzione proceduralmente

15 In particolare sono state le filosofe della corrente femminista venutasi a formare in risposta ad *Una teoria della giustizia* ad occuparsi della questione della famiglia e della relazione che essa, in quanto struttura sociale, intrattiene con la giustizia in termini rawlsiani. In questa sede ricordiamo il lavoro di Iris M. Young, *Politiche della differenza*, che non limita la questione dell'equità e della giustizia sociale ad un discorso di redistribuzione economica ma anzi lo estende ad un livello intimamente più sistematico e costitutivo della società occidentale, individuando cinque diverse forme di oppressione irriducibili alla sola discriminazione economica.

definita giusta, tramite leggi e precetti etico-politici che la rendono formalmente tale, le azioni e le scelte degli individui non hanno la necessità di ricadere – nell’idea di Rawls – sotto tale meccanismo procedurale di generazione di giustizia, in quanto ritenute scindibili e autonome e non delegate a questa responsabilità. Proprio a partire da questa impostazione viene rinvenuta la problematicità: nonostante la struttura della famiglia così come la conosciamo e viviamo quotidianamente non risulti apertamente – attraverso le sue leggi – gerarchica e maschilista è possibile che essa – compatibilmente con un diritto e una costituzione neutrale rispetto alla questione di genere – riproduca una suddivisione del lavoro di casa e della gestione della famiglia non paritaria e quindi ingiusta. Seguendo l’argomentazione di Rawls occorrerebbe convivere con queste discriminazioni, poiché agenti in una procedura giusta, incoraggiando una maggiore giustizia delle istituzioni e manifestando il proprio dissenso all’interno delle leggi dello stato. La proposta di Cohen ritiene invece necessario, per uscire da tale contraddizione, ammettere che la valutazione della giustizia non possa essere limitata alla struttura di base della società ma debba comprendere anche la condotta degli individui. La struttura di base da sola non è in grado di garantire un modello di azione giusta per le azioni individuali. Se la giustizia è realmente voluta le persone devono prendere decisioni anche scomode, a volte contrarie ai propri interessi, ma favorevoli all’eguaglianza collettiva e quindi alla produzione di giustizia.

La seconda esemplificazione a cui ci dedichiamo in maniera un poco più approfondita, in quanto decisiva per la nostra tesi, è quella relativa alla struttura del libero mercato. Quest'ultima consegue da una delle idee fondamentali su cui fa leva sin dall'inizio *Una teoria della giustizia*, ovvero l'idealizzazione, assunta in linea di principio, dell'individualismo disinteressato dei singoli. Essa a sua volta implica la formulazione del principio di differenza e la correlata scelta della legge del *maximin*. Ricordiamo che il secondo principio prevede che le disuguaglianze sociali siano giuste se e solo se rendono la condizione dei più svantaggiati nella società migliore di quella che sarebbe altrimenti in qualsiasi altro tipo di sistema economico-politico. Secondo la spiegazione di Rawls, tutti – e in maniera particolare le persone nella posizione meno favorevole della società – gioveranno da tale distribuzione dei beni primari e delle risorse. I soggetti più talentuosi, in questa struttura ideale, vengono retribuiti di più affinché possano essere incentivati ad una maggiore produzione di benessere sociale reinvestendo nell'economia generale l'apporto derivante dalla loro istruzione. Il fondamentale che sta alla base di ciò è che gli individui più talentuosi sono invogliati a produrre di più di quanto farebbero altrimenti solo nel caso in cui il loro salario fosse più alto rispetto a quello ordinario, e quindi rendendo massimamente utile tale scarto reinvestendolo nell'interesse e nel *welfare* generale. La disuguaglianza è giustificata poiché in questo modo le persone meno avvantaggiate potranno godere di benefici di cui in una società strettamente egualitaria non usufruirebbero. Il benessere, in uno stato di questo tipo, sarebbe limitato e limitante per tutti, secondo Rawls, in primo luogo per coloro che già si trovano negli ultimi strati sociali. Il

reddito più alto per i più talentuosi è quindi giustificato, in *A Theory of Justice*, da uno sforzo produttivo maggiore che verrà successivamente redistribuito mediante una tassazione proporzionale.

La critica che Cohen muove nei confronti del principio di differenza, così concepito a corollario della struttura di base della società, non è tanto nel suo contenuto quanto nella sua modalità di applicazione. Egli ritiene, ancora una volta, che sia impossibile scindere le istituzioni che impiegano il principio dagli individui che vi si muovono all'interno. Non è possibile, in seconda istanza, che vi sia un ideale politico di cittadinanza a cui tendere nell'arco di un'intera esistenza – da parte dei singoli membri del patto – e che tuttavia questo non implichi e non possa fungere da standard valutativo della loro condotta. Applicare i principi di giustizia alla sola struttura di base della società, non ammettendo che essi valgano anche per gli individui, significa concedere che questi ultimi non condividano gli stessi principi validi per le loro organizzazioni e che dunque non debbano sentirsi in qualche modo responsabili per la giustizia sociale e collettiva. In particolare, l'autore ritiene che le disuguaglianze generate *in primis* dalla logica degli incentivi e poi dalla differenza nella distribuzione dei beni primari, sia tale a causa della mancata educazione egualitaria della società. La disparità sociale è giustificata nei termini in cui sono i più talentuosi che non *vogliono* lavorare per uno stipendio di tipo ordinario. In questo modo sono coloro che appartengono già alle classi più agiate e che già si trovano in una posizione sociale più

avvantaggiata rispetto ad altri che rendono necessari gli incentivi e quindi l'aumento del divario sociale tra persone più avvantaggiate e meno avvantaggiate. Cohen conclude affermando chiaramente che se da un lato l'applicazione del principio di differenza è pensato solamente per la struttura di base, e dall'altro gli individui più talentuosi rifiutano di lavorare per una paga ordinaria, allora il principio di differenza può essere assunto come giustificazione delle disuguaglianze solo in una società in cui non tutti accettano e si accordano davvero su tale principio¹⁶. In altri termini, ciò che Cohen vuole mettere in luce è un'incoerenza nella dinamica stessa della teoria di Rawls; egli sostiene che il tipo di applicazione del secondo principio che si fa valere non sia compatibile né con l'ideale di giustizia del modello rawlsiano, né con un ideale di giustizia *tout court*. Una società giusta – anche nei termini designati dal principio di differenza – non può richiedere e non deve richiedere solo delle norme coercitive, ma anche un *ethos* di giustizia che influenzi scelte e condotte individuali.

§3. L'ambiguità teorica dell'impostazione rawlsiana

Cohen insiste sul fatto che l'assetto socio-politico che consegue dalla teoria di Rawls non esprima totalmente quello che poteva derivarne a partire dalle sue stesse premesse e dagli ideali sui quali esse poggiano. Il nostro autore ritiene infatti che sia venuto ad alterarsi il principio di

16 Cfr. G. A. Cohen, *Per l'eguaglianza e la giustizia*, L'asino d'oro edizioni, Roma 2016, p. 145 – 150.

eguaglianza rispetto a quello della libertà, compromettendo la matrice egualitarista del discorso rawlsiano. Con quello che è oramai conosciuto come l'argomento degli incentivi, ossia l'idea che non occorran realmente dei premi di produzione per lavorare di più e meglio, Cohen esemplifica la propria tesi, ovvero che il presupposto di equità su cui si fonda *Una teoria della giustizia* è contraddetto e tradito dal comportamento che la stessa teoria si aspetta dal cittadino.

Nella propria analisi del principio di differenza, il pensatore fa leva sull'interpretazione mediante la quale farsi carico delle conseguenze delle azioni degli individui. Egli espone la possibilità di un intendere il principio in maniera *ampia* o in maniera *stretta*, dove in entrambi i casi l'oggetto da significare sono le disuguaglianze di cui parla l'assioma. Esse sarebbero da intendere una prima volta necessarie solo quando indipendenti dalle scelte degli individui (nell'interpretazione stretta), mentre nell'altro caso (interpretazione ampia) sarebbero da intendere come necessarie anche dove vi fossero delle correlazioni tra le scelte o le azioni dei singoli e le loro ripercussioni sociali. Evidentemente, secondo Cohen, affinché possa esserne riscontrata la propria giustizia, il principio di differenza dovrebbe essere assunto sempre nella sua interpretazione stretta. Tuttavia è lampante notare in che modo, alla luce di ciò che è stato detto poc'anzi rispetto alla volontà degli individui di non lavorare per uno stipendio ordinario, il principio di differenza sia non solo maggiormente usato nella sua determinazione ampia, ma come inoltre approvi ed

incoraggi il comportamento dei più talentuosi ritenendolo inevitabile e necessario non solo per il perseguimento della realizzazione di sé e dei loro piani di vita, ma anche per il maggiore benessere della società tutta.

Il filosofo canadese rintraccia sia nell'ambiguità della non sempre univoca interpretazione del principio di differenza, così come in tutto l'impianto teorico rawlsiano, "una tensione tra una concezione negoziale e una comunitaria delle relazioni sociali"¹⁷. Vogliamo in questa sede decisamente distaccarci da quest'argomentazione, ritenendo inevitabile tale dicotomia della struttura rawlsiana, proprio considerando gli stessi assunti fondamentali dell'autore.

A proposito di ciò, ci si vuole soffermare brevemente sulla visione che Rawls propone della propria società idealizzata qualora i principi di giustizia e l'assetto sociale verranno a stabilizzarsi. Egli ritiene che una volta in cui venissero affermati pubblicamente i principi di giustizia e che essi venissero secondo la procedura applicati ai diversi stadi della società, in maniera tale da soddisfare finalmente l'assetto della società bene-ordinata, questa potrà in ultima battuta essere definita stabile. In un siffatto modello di relazioni tra cittadini e istituzioni, Rawls vorrebbe che gli individui potessero agire tra loro secondo rapporti di *indifferenza reciproca*. Così come in posizione originaria ciascuna delle parti contraenti pensa razionalmente al proprio bene e in maniera disinteressata rispetto al bene di ogni altro, all'interno della società ideale pensata come

¹⁷ *Ibidem*, p. 100.

justice as fairness e guidata istituzionalmente dai principi di giustizia ognuno nella sua vita non pubblica potrà liberamente pensare alla massimizzazione del proprio bene non curante del percorso di vita di ogni altro. Quello che accade nella teoria di Rawls, lungi dal considerarla una teoria che fa leva sull'egoismo dei singoli, è l'astrazione dalla vita materiale degli individui, idealizzandone alcune caratteristiche – in questo caso l'altruismo limitato e la necessità della realizzazione del proprio piano di vita – senza prendere in considerazione la loro stessa esistenza relazionale e dunque politica nella società. Per dirla con Cohen,

Tali principi, sono norme affermate da persone eque nelle loro relazioni *reciprocamente vantaggiose* – persone eque che possono o meno interessarsi l'una dell'altra – ma che si qualificano come giuste nella misura in cui si attengono alle regole. Se si interessano l'una dell'altra esse si muovono al di là dei confini della giustizia, e nel domandare che il principio di differenza sia assunto in maniera rigorosa (*stretta*) sto chiedendo qualcosa che va oltre la giustizia stessa¹⁸.

La chiosa del passo citato si riferisce all'idea che la pretesa di una giustizia richiesta anche ai cittadini sia troppo onerosa nei loro confronti e suggerisce quindi che questa debba essere abbandonata in vista di una

18 *Ibidem*, p. 99.

giustizia che si reclama e che si amministra solamente agli e negli organi istituzionali, come vuole il dualismo di Rawls.

Se pur il cittadino nella società idealizzata di Rawls dovrebbe agire in maniera equilibrata sia nelle proprie inclinazioni ragionevoli che in quelle razionali, si nota come in una tale impostazione ci si concentri maggiormente sulle caratteristiche razionali dell'individuo. Queste ultime, le ricordiamo, presiedono alle spinte individualiste del calcolo degli interessi, alla propria singolarità e si concretizzano con la scelta dei migliori strumenti per raggiungere i propri obiettivi. Tutta la struttura teorica in esame viene finalizzata alla libera realizzazione di sé: a partire dalla posizione che ognuno ricopre sotto il velo di ignoranza dove ognuno pondera i propri giudizi per trarne il maggiore beneficio, sino a concludere con l'aspirazione per la ricerca dei beni primari, esplicitamente costituita in modo tale da non poter auspicare per se stessi più di ciò a cui si possa aspirare in base alla propria posizione sociale¹⁹. Nonostante i principi roussoviani di fratellanza e di eguaglianza di tutti gli uomini, su cui pure è fermamente basata la teoria rawlsiana, notiamo come un ordine sociale così organizzato sia già di per sé strutturato a partire da una ben precisa idea di essere umano, in grado di esistere in società secondo determinate regole, ma sempre seguendo la propria strada

19 Leggiamo infatti: "Il principio di differenza introduce una semplificazione della base per i confronti interpersonali. Questi ultimi sono formulati in termini di aspettative di beni primari sociali. In effetti, definisco queste aspettative come l'indice di questi beni cui può aspirare un individuo rappresentativo. Le aspettative di un uomo sono maggiori di quelle di un altro quando questo indice per qualcuno nella sua posizione è maggiore.", *Una teoria della giustizia*, op. cit, p. 103.

finalizzata al mero perseguimento dei propri obiettivi e dei propri interessi personali. L'uomo è in questi termini un singolo atomo inserito in alcune necessarie dinamiche di relazioni, definite nel loro essere dirette al più grande beneficio ricavabile dalla cooperazione e per le quali non si richiede nessuna presa di coscienza specifica nei confronti della collettività, se non quella del tutto formale che riconosca i diritti della libertà dell'altro²⁰. Infine, riconosciamo che la legge del *maximum minorum* – in mancanza di un *ethos* sociale di propensione nei confronti dell'altro e di un'educazione ai valori collettivi di comunità – sia pienamente compatibile con un'etica sociale di impostazione dell'accumulo, del tutto individualista, con il rischio di produrre grandi disuguaglianze laddove non vi fosse una gestione onesta ed imparziale delle risorse.

Crediamo sia necessario chiedersi a questo punto se i tratti distintivi e le idee fondamentali su cui si erige *Una teoria della giustizia* non stiano già implicando una ben precisa impostazione filosofica e quindi una necessaria conseguente visione del mondo; pur rivestendola di un manto di presunta neutralità, i principi e i valori normativi della politica rawlsiana non richiedono nessuna considerazione ulteriore

20 La stessa impostazione del principio della libertà e le conseguenze che essa implica sono egualitarie solo superficialmente. L'equa eguaglianza di opportunità, così come viene pensata ed affermata nella teoria di Rawls, risulta incompleta e problematica dal momento che essa è conferita ad ogni individuo idealmente a partire dall'enunciazione del primo principio, che tuttavia poggia sull'astrazione della convivenza all'interno di uno stato di cose esposto già di per sé come giusto. Per di più la libertà è conferita in maniera ideale indipendentemente dal fatto che questa sia posseduta e agita realmente da tutti i membri del patto. Approfondiremo il tema nel capitolo successivo.

rispetto agli elementi che già esistono e che vengono postulati e assunti come veri ed effettivi costituenti della cultura di una determinata società²¹.

§4. Il monismo dei principi

Emerge, dalla proposta di Rawls, l'idea che le persone possano vivere un'esistenza tranquilla, ricercando il proprio benessere individuale, ed essere relativamente indifferenti rispetto alle questioni di giustizia nella loro vita quotidiana. Innanzitutto – come si è detto – questo sarebbe possibile perché la giustizia statale è prodotta da una procedura le cui regole vengono applicate in maniera pura, e poi – quasi come l'azione di una mano invisibile alla Adam Smith – dato che si ritiene il risultato dell'agire dell'individuo all'interno della società, alla fine, sempre virtuoso e volto al benessere comune. La visione istituzionista ritiene che i principi di giustizia servano a valutare le istituzioni e non si debbano per questo applicare alle scelte delle persone. Essi servono come standard ideali ai quali le istituzioni si devono conformare. Ai singoli e ai collettivi organizzati si richiede semplicemente di agire all'interno dello spazio pubblico in maniera politicamente neutra: essi hanno la possibilità di avanzare richieste, ma esse sono connotate come *visioni del mondo*, che non devono influenzare il già giusto e stabilito assetto politico statale. L'unica responsabilità che le persone hanno nei confronti della pratica della giustizia è quella di sostenere, incoraggiare e realizzare istituzioni

21 Cfr. J. R. Zepeda, *La debilidad política del liberalismo de John Rawls*, RIFP n. 14, 1999, pp. 71-87.

giuste. Le persone devono poter avere questa garanzia di azione affinché la visione dualistica abbia senso e sia portata a compimento.

La proposta etico-politica che emerge dalla filosofia coheniana, e che si contrappone a all'ultima appena presentata, è di tipo monista²². Essa richiede cioè che non siano solo le istituzioni a guardare e mirare alla concretezza della giustizia della società, ma che ne siano coinvolti anche i cittadini. Se per i dualisti la giustizia è possibile solo se mediata dalle istituzioni, il monismo dei principi richiede che non solo la giustizia e l'uguaglianza siano il fine delle istituzioni, ma che lo siano anche delle persone. Ciò che il monismo rifiuta, infatti, è che ci siano dei principi normativi fondamentali per degli organi giuridici ed altri di differente natura che si applichino nel campo della condotta personale. Non vi possono essere i soli principi per le istituzioni che tendono alla giustizia, è necessaria un'etica comune che permei la società, in grado di educare gli individui al vivere collettivo. I singoli agiscono nella società e risiedono all'interno delle istituzioni: non è possibile attuare la giustizia e mettere in pratica l'uguaglianza tra gli uomini se anch'essi non sono convinti che questi siano il fine del vivere in società. L'individuo – singolo o collettivamente associato – agisce sempre in maniera politica: non è possibile scindere il cittadino dal padre di famiglia o la cittadina dalla

22 La contrapposizione tra dualismo e monismo viene concettualizzata da Liam B. Murphy in un ormai conosciuto articolo del 1998, *Institutions and the Demands of Justice*. Analizzando le tesi di Rawls e Cohen l'autore identifica questi due nuclei teorici e, nonostante si faccia portatore di una visione monista vicina alle tesi del filosofo canadese, ritiene necessario superarli sostenendo che tutti i principi fondamentali che vengono applicati alle istituzioni debbano valere anche per gli individui.

lavoratrice, così come non esiste sfera di azione pubblica e sfera di azione non-pubblica distinte l'una dall'altra. Ogni atto è portatore intrinseco di un valore sia etico che politico; il monismo accetta l'idea di una responsabilità per la giustizia che sia istituzionale come quella proposta da Rawls ma rimarca il fatto che il singolo non possa limitarsi a promuovere la giustizia all'interno delle istituzioni ma possa di fatto dar forma e significato al reale mediante le proprie azioni, assumendosene la responsabilità. La teoria monista ritiene che la giustizia non possa essere veicolata solo dal dispositivo statale, ma che siano necessari nella cultura anche un *ethos* ed una morale comunitaria. In concreto, le istituzioni sono degli enti composti dagli individui stessi: come è possibile svestirsi dei panni dei cittadini nel momento in cui si agisce nella propria vita privata? Come è possibile separare gli interessi del singolo da quelli della società?

Crediamo che i valori che una persona veicola mediante i fatti, attraverso il proprio comportamento o tramite le proprie scelte non possano essere differenziati dagli effetti poi conseguentemente prodotti nella società. Secondo il monismo non c'è alcuna possibilità che venga realizzato il principio di differenza a meno che anche individualmente le persone non modifichino il loro comportamento, volgendolo in maniera esplicita al bene collettivo e quando fosse necessario andando anche contro i propri interessi. Questo secondo Cohen – a differenza di come lo intendono i dualisti – sarebbe troppo oneroso e limitante solo in una struttura statale laddove non si fosse collettivamente educati a fare ciò.

Questo perché una funzione dell'*ethos* egualitario è quella di rendere l'individuo conscio e partecipe della visione comunitaria della società, permettendogli di essere attivo nella costruzione e nella realizzazione di obiettivi collettivi. Quello che accadrebbe può essere sintetizzato nel fatto che le persone interiorizzerebbero un'educazione altra, di fatto un modo di vita altro, senza doversi sforzare e costringere in maniera quasi caritatevole di guardare al *meno fortunato*, senza credere di star *sacrificando* una parte del proprio interesse personale per la collettività. Tutte le scelte definite morali, le preferenze considerate private e i comportamenti del singolo che secondo Rawls non farebbero parte della struttura fondamentale della società, sono invece ritenuti dai monisti dei componenti essenzialmente strutturali della vita pubblica, e dunque della vita politica.

3. La transizione da teoria ideale a teoria non ideale: mettere in discussione la struttura di base della società.

§1. La distinzione tra teoria ideale, teoria non ideale e teoria degli ideali *Una teoria della giustizia* – come abbiamo più volte ricordato – è il testo che fa da spartiacque nel Novecento: si riconosce in maniera unanime una filosofia politica prima e una dopo la pubblicazione di quest'opera. In questo senso la contrapposizione che emerge dalla critica mossa da G. A. Cohen a John Rawls può essere inquadrata in una ben più ampia cornice metodologica che è bene avere presente nel momento in cui ci si vuole confrontare con una teoria politica normativa. Rawls è assunto come autore di riferimento sia da coloro che ritengono la sua opera troppo idealista, sia da coloro che invece la ritengono troppo realista, ed è proprio sulla distinzione tra teoria ideale e non ideale che si viene a concepire e a ridisegnare il dibattito sulla metodologia e sullo scopo della filosofia politica contemporanea.

Nell'opera del 1971 Rawls esplicitamente afferma che la teoria della quale si occuperà è una teoria limitata, poiché prende in considerazione solo la giustizia di uno stato chiuso e considera solo le questioni che fanno riferimento alla fondamentale struttura statale²³. Rawls pone quindi delle condizioni normative: propone l'analisi dei principi di una società bene ordinata che bisogna caratterizzare in delle

23 Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, op. cit., p. 28 – 32.

circostanze ideali. Nonostante ciò, come abbiamo detto, egli si propone di concepire un'utopia realistica, pretendendo di definirla a partire da come gli uomini sono e non da come dovrebbero essere. Una teoria così formulata è ideale perché assume la piena osservanza delle parti e condizioni favorevoli rispetto ai principi di giustizia e perché utilizza un esperimento mentale che implica un ragionamento controfattuale, ossia il velo di ignoranza.

Per approfondire la differenza tra queste due macro aree della metodologia teorica della filosofia politica ci serviremo di tre principali distinguo osservati da Valentini²⁴: il primo punto richiama la appena citata totale adempienza delle parti ai principi normativi postulati, definita *full e non full compliance*. La questione viene in questo caso dipanata sull'interrogazione relativa ad una situazione non ideale, in merito alla quale ritorneremo in chiusura a questa sezione, ci si chiede cosa si dovrebbe fare nel momento in cui gli attori non agissero secondo ciò che le norme ci richiedono in teoria ideale.

Il secondo fulcro della divergenza sta nella definizione dei vincoli di fattibilità che una teoria ritiene che sia ragionevole ammettere, quindi la distinzione tra una teoria maggiormente utopica o ideale e una reale, che è invece più o meno legata ai fatti. Su questa divisione si è venuta a definire la teoria ideale e la replica di Gerald A. Cohen a Rawls. Il confronto di base – come abbiamo avuto modo di approfondire nel

24 Cfr. L. Valentini, “Ideal vs Non – Ideal Theory: A Conceptual Map”, *Philosophy Compass*, vol. 7/9, 2021, p. 654 – 664.

capitolo precedente – si racchiude nella possibilità dell’assunzione di vincoli fattuali nella definizione e nella formazione dell’ideale di giustizia. Quest’ultimo deve essere inteso come un postulato incondizionato da essi, quindi da spazio e tempo, ma soprattutto da incentivi pecuniari che fanno parte di una cultura e visione del mondo specifica, oppure occorre assumere dei vincoli di fattibilità all’attuazione dei principi di giustizia, quali la natura umana e quindi la sua costituzione psicologica, oppure l’estrazione sociale e la dimensione istituzionale di uno stato, per poter in seguito, da ultimo, definire cosa sia giusto e realizzare una teoria della giustizia? A questo proposito vorremmo soffermarci ancora per qualche istante sulla critica di Cohen, per cercare di portarla successivamente ad un ulteriore grado di radicalizzazione e consapevolezza. È noto come nella teoria rawlsiana siano necessari e postulati dei tratti generali della psicologia morale umana, riguardanti soprattutto la motivazione nel compiere determinate azioni in società, una su tutte la cooperazione e l’assunzione di un incarico di lavoro senza una qualsiasi forma di interesse personale, in particolare senza una ricompensa che incentivi l’attore sociale ad agire. Tali comportamenti umani sono assunti come elementi di un funzionamento normale della vita nell’organizzazione della società. Se nel primo principio di giustizia tali concreti atteggiamenti non vengono nominati, nel secondo giocano strutturalmente un ruolo importante poiché permettono di discostarsi dalla pretesa di uguaglianza secca, richiesta dalla giustizia in generale, in

quanto essa sarebbe nei fatti impossibile: gli uomini *per natura* possiedono caratteri di altruismo limitato e occorre quindi, piuttosto che pensare ad una distribuzione egualitaria delle risorse, pensare ad una giustificazione di una struttura sociale che non la permette. Ci serviamo in questo frangente quindi della critica al costruttivismo rawlsiano di Cohen, che – come abbiamo visto – lamenta come non venga preso in modo sufficientemente serio l’egualitarismo. L’obiezione che viene mossa sotto questo punto di vista è indicata con la contrapposizione tra fatti e principi; la diatriba si articola sul rimprovero di Cohen a Rawls, il quale sostiene che i principi normativi a cui gli standard di giustizia concreta si devono uniformare non possano essere in alcun modo alterati dai fatti, e dunque in questo caso specifico dalla presunta naturalità dell’azione umana²⁵. Detto in altri termini, l’errore di Rawls secondo Cohen sta nell’ammettere dei fatti nella giustificazione dei principi di giustizia. Se l’impostazione rawlsiana è determinata nella sua più intrinseca teorizzazione da principi che fanno riferimento a come gli uomini sono, si comportano e agiscono in società, Cohen ritiene che questo non possa essere ammesso in una teoria ideale, poiché includere nella definizione dei principi di giustizia considerazioni fattuali diminuisce e corrompe ciò che possiamo pretendere dai singoli in termini di giustizia reale. I fatti non possono e non devono influire sulla definizione e giustificazione dei principi di giustizia perché se ne limita la portata: sostenere che per ragioni di

25 Cfr. G. A. Cohen, *Per l’uguaglianza e la giustizia*, op. cit. p. 277 – 329.

giustizia è legittimo che si ammettano disuguaglianze – a patto che ciò vada a vantaggio dei più svantaggiati – è sbagliato perché la giustizia, per essere definita tale, non può richiedere ciò.

Il terzo punto di cesura individuato tra teoria ideale e non ideale è la questione sulla finalità stessa della teoria: essa deve essere legata ad un ideale normativo regolativo e deve dunque rifarsi alla struttura di una società perfetta, oppure deve guardare ad una serie di fatti contingenti da implementare e migliorare? Su quest'argomento si sviluppa la tesi critica di Amartya Sen²⁶ alla proposta di Rawls, che useremo qui per una breve illustrazione del terzo punto appena enunciato. L'argomento critico del premio Nobel per l'economia fa parte di una lunga schiera di obiezioni poste nei confronti di *Una teoria della giustizia*, in quanto ritenuta troppo ideale e poco pregnante socialmente, poiché sembrerebbe richiedere all'*agency* del soggetto un punto di vista "esterno alla società"²⁷. La domanda di ricerca che potrebbe essere assunta a monte di tale nucleo concettuale è: cosa ci richiede una teoria della giustizia? Innanzitutto Sen contrappone due tipologie di metodo filosofico per vagliare la questione: teorie trascendentali e teorie comparative. Le teorie trascendentali – prima su tutte quella proposta da Rawls – tendono ad identificare la giustizia con una totale ottemperanza della stessa: la giustizia può essere definita come realizzata nel momento in cui il reale combacia o almeno procede

26 Cfr. A. Sen, "What do We Want from a Theory of Justice?", *The Journal of Philosophy*, vol. CIII, n. 5, 2006, pp. 215 – 238.

27 S. Veca, *La filosofia politica*, La Terza, Bari 2009, p. 83

nella direzione della prospettiva che è stata idealizzata; questo la fa dipendere da complesse questioni istituzionali e da vincoli di fattibilità locali, non globali come si vorrebbe una teoria universalista. La proposta di Sen si declina invece a favore delle teorie comparative, ovvero teorie non ideali che considerano diversi tipi di ordinamenti sociali senza volerne istituire uno a modello in quanto considerato il migliore. In quest'ottica vediamo i due metodi di approccio alla questione della giustizia distinguersi nella loro finalità: la teoria della giustizia trascendentale cerca di stabilire l'ideale ultimo di società giusta, completo, una sorta di schema istituzionale fondamentale da attualizzare affinché la giustizia possa essere raggiunta nella pratica; la prospettiva delle teorie comparative dall'altro lato è definita come *fact-sensitive*, in quanto condizionatamente legata, più che alla idealizzazione regolativa di un modello istituzionale, alla struttura reale delle società esistenti. Esse mirano al confronto tra diversi stati di cose differenti per definire quale sia il migliore da attuare per la giustizia sociale, senza tuttavia assumerlo come principio ultimo a cui necessariamente rifarsi incondizionatamente da spazio e tempo. In questo modo secondo Sen si può effettivamente lavorare sull'avanzamento concreto della giustizia o sulla riduzione dell'ingiustizia sociale, egli porta come esempi di ciò l'abolizione della schiavitù o l'eliminazione della fame nel mondo. Il punto di Sen è che la distinzione netta – di cui si farebbero portatrici le teorie trascendentali – tra ciò che è da perseguire come completamente giusto e ciò che non lo è,

in quanto non ricadente in quella sfera di teoria, rischia di non considerare come rilevanti alcuni progressi anche sostanziali per la giustizia concreta nei singoli stati particolari, come quelli poco sopra riportati. La tesi principale da cui è mosso l'autore è che l'ideale sia molto difficile da mettere in pratica mentre i miglioramenti specifici non lo siano, non è necessario quindi postulare uno stato di cose giusto per poter vedere e comparare l'attuazione della giustizia: ci sono diverse problematicità da prendere in considerazione per poter comparare diversi stati di cose, tutte analizzabili solo a partire da una reale conformazione della società e degli individui, contestualizzati in un dato tempo e luogo. Nonostante le teorie trascendentali ci permettano di progettare il modello di stato migliore da perseguire, di fatto questo non può in alcun modo essere raggiunto nella realtà, poiché la sua definitività e incondizionalità non permette concettualmente l'ammissione della storicità reale di una società.

È rilevante osservare come la teoria di Rawls sia in queste due critiche sia assunta da un lato – nella prospettiva coheniana – come troppo poco ideale, mentre dall'altro sia invece interpretata come troppo ideale. Per la nostra tesi è utile discostarci da questa cesura netta tra ideale e non ideale, seguendo la proposta di Hamlin e Stemplowska²⁸. La distinzione, secondo gli autori, sarebbe rinvenibile ad un altro livello, ovvero nella totale differenza tra teorie più o meno ideali, e teorie degli ideali: in

28 Cfr. A. Hamlin e Z. Stemplowska, "Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals", *Political studies review*, vol. 10, p. 48 – 62.

questo modo l'inquadratura viene a spostarsi da un unico grande insieme di riferimento a due insiemi metodologici. La caratterizzazione indispensabile su cui si articola la nuova visione della differenza è la sensibilità o la non sensibilità ai fatti, quindi la distinzione *fact sensitive* e *fact insensitive*. Una teoria è sensibile ai fatti più sono i fatti che riconosce e incorpora come elementi del modello teorico o come vincoli da porre a tale modello. Ciò suggerisce quindi non tanto l'idea di una chiara e netta distinzione tra due le tipologie di teorie, quanto il loro dispiegamento su di un *continuum*, ovvero una linea principale su cui definire i differenti gradi di dipendenza ai fatti; da un lato il massimo di idealizzazione, quindi il massimo di indipendenza ai fatti reali, dall'altro il minimo di idealizzazione, quindi la massima dipendenza del modello teorico ai fatti necessari e strutturali della società. Hamlin e Stemplowska ritengono che non vi sia una differenza di intenti nelle teorie che si prefiggono l'istituzione di una società giusta, queste infatti sarebbero tutte volte alla descrizione e alla prescrizione della struttura delle istituzioni, la reale discrepanza non sarebbe quindi nell'obiettivo di esse e nella loro esposizione formale, ma deve essere invece assunta sulla contrapposizione che vede da un lato la teoria degli ideali e dall'altro la linea continua tra teoria ideale e non ideale.

Le teorie che si occupano degli ideali si propongono invece di identificare, chiarire e definire la natura di un ideale o di più ideali e principi. Di fatto la teoria degli ideali, a differenza delle altre due, non è

in nessun modo implicata nella fattibilità o nella possibilità della realizzazione degli ideali stessi da lei interrogati, ed è per questo che funziona in qualsiasi caso, perché il suo obiettivo non è prescrivere una società giusta ma analizzare e far luce sui principi e gli ideali. Da questo dipende il fatto che chiedersi cosa sia la giustizia in termini formali sia indipendente dalla fattibilità del principio di giustizia stesso.

§2. La teoria ideale come edulcorazione del reale

Concependo quindi la distinzione tra teorie ideali e non ideali assumendola non tanto come una cesura ma come una sfumatura di grado di sensibilità ai fatti, allora ce la immagineremo come una linea continua, che da un minor grado di considerazioni fattuali si dirige verso uno maggiore, come ben ci mostra la figura rappresentata da Farrelly nel suo articolo contro la teoria della giustizia ideale²⁹. Considerando la divisione in questa maniera, è evidente che la discussione non vada ad intaccare la possibilità di accettare una teoria degli ideali in funzione di una teoria non ideale, quest'ultima infatti può e deve ammettere degli ideali di tipo morale, mentre ciò che rifiuterà saranno elementi del mondo totalmente idealizzati. Una chiarificazione che potrebbe tornarci utile in questo caso è quella proposta tra astrazione e idealizzazione: l'astrazione consiste nel mettere tra parentesi alcune complessità di un dato problema reale, senza assumere alcuna incorrettezza su di loro, ed è quindi usata come una

29 C. Farrelly, "Justice in Ideal Theory: a Refutation", *Political studies*, vol. 55, 2007, p. 847.

forma di semplificazione intrapresa per concentrarsi sugli aspetti più importanti del problema in esame. L'idealizzazione, al contrario, consiste fare erronee supposizioni su alcuni aspetti significativi del problema³⁰.

Prendendo in esame le teorie esposte nel primo e nel secondo capitolo allora, e a partire da questa distinzione, avremo la teoria di Rawls intesa come mediamente ideale e la teoria di Cohen intesa come massimo dell'idealità in quanto si pretende del tutto non dipendente dai fatti. Nonostante ciò sosteniamo che il costruttivismo di Rawls copra con un manto di neutralità idealizzante ciò che si vorrebbe neutrale ma che non lo è affatto. I fondamentali della società a cui fa riferimento tutta la teoria rawlsiana non sono fatti che semplicemente astraggono da problemi reali per un esperimento mentale volto alla produzione di un sistema filosofico maggiormente lineare e utile all'analisi del reale, ma anzi idealizza specifiche qualità e caratteristiche umane che si vogliono come ben definite e date per assodate una volta per tutte anche laddove esse sono frutto delle sovrastrutture tramandate storicamente. Possiamo, contemporaneamente a questa lettura della teoria rawlsiana, spingere in maniera critica la riflessione di Cohen in modo più radicale ritenendo che l'educazione e le istituzioni, sia quelle coercitive che non, siano in tutto e per tutto un costrutto sociale e siano, per questo, non solo produttrici del reale e quindi dei valori etici della collettività, ma anche – e proprio per questo – eminentemente politiche. Per quanto la teoria di Cohen si voglia

30 Cfr. Hamlin & Stemplowska, op. cit. p. 50.

lontana dagli assunti fattuali in modo tale da definire una giustizia che sia pura, nel criticare l'argomento degli incentivi si fa portatrice di una critica che seppure ha matrice ideale, si vuole fermamente intrisa di aderenza ai fatti: l'uomo è il prodotto della cultura in cui è immerso, dei valori che gli vengono trasmessi e infine dell'educazione a cui è esposto. Le azioni – che siano di un singolo o di un gruppo – le quali si generano nelle organizzazioni e nelle relazioni, che siano queste associative o istituzionali, non possono che essere influenzate dal mondo che circonda l'essere individuale.

Entriamo a questo punto nel vivo del caso specifico della teoria rawlsiana: questa peccherebbe di aderenza ai fatti dove la sua idealizzazione si vorrebbe invece più realista. La scarsità delle risorse secondo Farrelly non viene adeguatamente formulata e discussa nell'opera di Rawls. Egli ritiene ci sia una fallacia a livello procedurale poiché sotto velo di ignoranza le persone non potrebbero sapere né a che livello di povertà o ricchezza sociale esse saranno sottoposte né il livello di sviluppo democratico del loro paese, tuttavia poi i principi di giustizia che essi riterranno razionale scegliere vanno ad essere definiti a partire da alcune condizioni che possano assicurare la possibilità della creazione di uno stato democratico *in primis*, e sono poi ordinati secondo la priorità della libertà³¹. Questo significa che Rawls definisce in via teorica innanzitutto la costruzione di uno stato giusto laddove almeno

31 Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, op. cit., p. 70 – 79 e 249.

formalmente possiamo dire che lo stato giusto già c'è, e inoltre in secondo luogo ammette il costo zero dei diritti politici e civili che invece per uno stato contemporaneo significano non solo una scelta di investimento di fondi, ma anche un certo tipo di educazione. La prioritizzazione dei beni primari, volti alla realizzazione del progetto di vita individuale, è basata sull'idea che non vi sia una gran problematicità nel garantirli a tutti: infatti, nella teoria ideale a questo fine occorrerebbe solo uno stato che li confermi. La teoria inoltre, si prefigge uno stato ideale finale da raggiungere e presuppone a tal fine delle richieste più o meno onerose alle istituzioni pubbliche per il raggiungimento della giustizia. Tuttavia, alcune di queste pur essendo centrali nello stato democratico occidentale, non sono presenti o sono difettose in altri territori del mondo e non possono ad oggi essere istituite, dunque in tali zone del mondo non sarebbe possibile in termini reali raggiungere la giustizia presupposta idealmente.

La domanda che occorre porsi ora è: nel momento in cui prendiamo in esame casi reali di eclatante disuguaglianza sociale e di persone strutturalmente trattate in maniera differente dalle istituzioni fondamentali della società, come si dovrebbe agire? Sembra a questo punto necessario richiamare in campo la distinzione tra monismo e dualismo. Murphy ritiene che qualsiasi teoria politica che accetti la divisione di Rawls, e che prevede quindi un insieme di principi per istituzioni e un altro per individui, produrrà un resoconto implausibile di

ciò che le persone dovrebbero fare in circostanze non ideali, quindi secondo lui ci sarebbe una principale ragione generale per rifiutare il dualismo, ovvero che esso genera delle conseguenze inverosimili per una teoria non ideale³². Viene a costituirsi – nella proposta dualista – inevitabilmente uno scarto tra teoria e prassi: come sarebbe dunque possibile realizzare le condizioni di giustizia previste da Rawls in una società non ideale? Riteniamo che la discussione che viene ad innestarsi sulla distinzione tra principi e fatti, e sulla conseguente impossibilità della derivazione degli uni dagli altri, mostri chiaramente come quand’anche le istituzioni di una teoria ideale siano millantate di essere le migliori possibili – nel momento in cui queste lasciano un margine di azione per le persone e che non viene colmato – siano in verità carenti in termini etici e dunque politici, perché i singoli sarebbero in grado di fare di più o potrebbe venir chiesto loro di fare di più per promuovere gli obiettivi di giustizia. Se l’uguaglianza e il benessere sono parte delle preoccupazioni di fondo che animano le istituzioni e la cooperazione in società, perché le persone non dovrebbero essere direttamente interessate alla produzione e alla gestione di esse?

Quello che emerge dalla teoria di Cohen, e dal monismo in generale, è un’attenzione particolare alla necessità di convogliare l’etica personale nell’azione pubblica, volta ad una generazione della giustizia che non sia meramente istituzionale. L’impostazione dualista invece

32 Cfr. L. B. Murphy, op. cit., p. 280-282.

guarda alla produzione di giustizia, di uguaglianza e di sofferenza come sempre indispensabilmente mediata attraverso le strutture istituzionali. In una società non ideale agli individui è quindi richiesto di promuovere le istituzioni che alleviano la sofferenza e favoriscono l'uguaglianza di opportunità. L'aspetto che ci appare problematico, e che vogliamo dunque qui sottolineare, non è tanto la bontà o meno dei principi etico-politici che stanno alla base delle due differenti visioni della struttura sociale, quanto il fatto che se una teoria si propone di essere sia ideale ma anche in un certo qual modo realistica – sostenendo di assumere come gli uomini sono e non come dovrebbero essere – essa non dovrebbe adottare come fondamenti contenutistici delle caratteristiche degli individui che vengono considerate come naturali, necessarie e psicologicamente già date, poiché gran parte dei comportamenti umani, se non tutti, sono plasmati e sostenuti da un impianto culturale, etico ed educativo. Affermiamo quindi, posto ciò, che la teoria politica di Rawls richieda una giustizia troppo debole e troppo poco stringente per il mondo reale, che non è monolitico e non rimane immobile così com'è una volta per tutte, ma è invece plasmato nelle decisioni politiche, istituzionali e nella conseguente messa in forma della società.

§3. La struttura di base della società come ideologia

Assumere acriticamente dei presupposti culturali a fondamento di una teoria politica – con l'idea che essi siano naturali e ontologicamente dati –

è un'azione, che riconosciamo con Mills, nascere da un'impostazione di tipo ideologico³³. Essa parte da premesse talmente slegate dal reale e talmente radicate nella cultura occidentale moderna che è difficile che queste possano voler comportare un effettivo impatto nel mondo, includendo tutte quelle categorie di persone che ne sono ancora escluse. In queste teorie l'individuo è assunto come atomo base della società e come singolo agente. In questo modo, astraendo dalle relazioni che intercorrono a livello sociale, non viene riconosciuta in alcuna maniera la dinamica di potere strutturale che va invece a modellare tutti gli scambi sociali che avvengono. Non solo gli individui, ma anche l'idea di Stato a cui si fa riferimento, sono idealizzati da un lato nelle capacità cognitive e morali e dall'altro nella pretesa di produzione di giustizia; così facendo si determina quello che viene definito "silenzio sull'oppressione", ovvero la modalità in cui è probabile che l'oppressione sistemica formi le istituzioni sociali di base in quanto formate dagli esseri umani privilegiati stessi, perpetuando la subordinazione di classe, etnia o genere. Secondo Mills il perdurare del privilegio sarebbe in questo senso inevitabilmente legato anche alla non differenziazione esperienziale all'interno di teorie politiche normative. Semplicemente omettere il dominio delle tipologie subalterne facendo finta – sulla base di un mondo idealizzato – che tali discriminazioni non esistano, non giova a tutte quelle persone che subiscono effettivamente le ingiustizie nel mondo reale, sia a livello di

33 Cfr. C. W. Mills, "Ideal Theory as Ideology", *Hypatia* vol. 20 n. 3, 2005, p. 165 – 184.

sociale che a livello istituzionale. È evidente che una teoria politica normativa ideale se proposta da un maschio bianco di media estrazione sociale concepirà un certo tipo di realizzazione della giustizia, e questo accade perché una persona così privilegiata all'interno della storia del mondo è molto più vicina ad un'esperienza del fenomeno reale di tipo ideale. Tuttavia, una teoria della giustizia ideale che assume un modello idealizzato di una società, quanto può funzionare per delineare effettivamente la trasformazione della società reale e per diminuire la pressione dell'ingiustizia all'interno delle classi sociali? Con l'analisi apportata da Mills non stiamo più ragionando solo su un piano di mera distribuzione delle risorse o della ricchezza. Ci viene posta una questione ben più radicata nelle fondamenta della cultura occidentale. Una teoria politica normativa ideale come può pretendere di far valere la giustizia per tutte quelle persone che non vi sono incluse? Nella sua pretesa oggettività e universalità cade nella trappola dell'uniformità, in un certo senso essa omogenizza tutte le esperienze di vita reali, astraendo *in toto* da differenze etniche, di genere e di classe. Questo fatto, anche se attuato in buona fede, non permette alle persone marginalizzate di assumere il proprio punto di vista all'interno della teoria, e dunque nella storia, risultandone semplicemente escluse. Se poi idealmente tutte le categorie di persone risultano trattate alla pari, sarà difficile a livello reale riconoscere un'effettiva dinamica di riproduzione culturale della subordinazione dei gruppi sottomessi.

A differenza della strutturale omologazione proposta dalle teorie ideali, i teorici critici propongono la teoria non ideale, la quale riconosce che le persone sono non solo socialmente, ma anche individualmente, tradizionalmente e cognitivamente influenzate dalla loro cultura e da come questa si è sviluppata. I “diritti a costo zero” di cui parla Farrelly, sono chiaramente intrisi di tradizione liberale e possono essere assunti come presupposti ideologici delle teorie ideali. La volontà dell'inclusione delle donne, delle personalità non bianche e di coloro i quali sono posizionati negli strati più bassi della società, non può essere meramente definita ed assunta sulla base di un'astrazione ideale o sulla presunta neutralità delle relazioni di genere o di potere che avvengono nella nostra società.

Quello che si richiede è un necessario ripensamento della struttura di base della società stessa, perché anche nella teoria di Rawls vediamo in atto il problema ideologico delineato da Mills: il velo di ignoranza e la procedura vanno a determinare i rapporti di potere senza porsi il problema della differenza sostanziale e dunque della conseguente discriminazione reale tra le persone. In via del tutto terminologica e teorica, i principi di giustizia da lui proposti si offrono di rendere accessibili a tutti le libertà dello stato democratico e di giudicare la giustizia della società assumendo come punto di vista sempre quello dei meno avvantaggiati in essa, ossia coloro che sono nati con meno doti o in posizioni sociali sfavorevoli. A livello strutturale quindi non c'è nessun tipo di modificazione: la struttura

di base della società, quindi istituzioni primarie quali la famiglia tradizionale, la forma produttiva capitalista o l'uguaglianza delle diverse culture non adeguatamente riflettuta e presa in esame, sono assunte di principio come valide, senza la possibilità di mettersi nella posizione di interrogarle. Il problema delle teorie ideali – e nello specifico qui quella di Rawls – non è solamente la mancata aderenza ai fatti, quanto la loro strutturale assunzione deliberata del sistema in cui sono già ben radicate.

Il problema della realizzabilità e della fattibilità delle prescrizioni normative date da una teoria ideale viene spostato di livello nel momento in cui assumiamo come linea di demarcazione l'analisi del fatto dall'analisi del valore: una prescrizione di tipo etico ed assiologico può essere indubbiamente posta come fondamento ad una teoria non ideale, ma nel momento in cui la condizione di possibilità di realizzazione di un ideale di giustizia poggia su di una struttura sociale già di per sé ingiusta e corrotta, allora questa non avrà alcuna possibilità di fattibilità. Il problema costitutivo a cui ci riporta Mills non è un problema solo teoretico, di metodologia o di costruzione di una teoria per una società giusta. Quello che emerge è invece una necessaria analisi degli stessi presupposti su cui una teoria politica normativa si regge e si fonda: pensare di istituire una società giusta continuando a perpetuare un sistema di base iniquo e che intende uguaglianza e libertà dei soggetti semplicemente in maniera formale, non è solo inutile ma anche profondamente ingiusto nei confronti di tutte quelle persone trattate in modo subalterno dalle istituzioni. Una

teoria della giustizia che voglia essere di tipo globale e realmente pluralista, integrando e non solo includendo o tollerando i molteplici sguardi sul mondo, non può esimersi dalla decostruzione storica della tradizione della cultura occidentale: le idealizzazioni sono modelli e come tali non sono narrazioni neutre del reale, dunque una qualsiasi teoria di filosofia politica deve prestare attenzione a non essere presuntuosa di assumere un occhio totalizzante, omogeneizzante e asservente di un solo modo di modellare le relazioni sociali e le istituzioni.

§4. Il dualismo come ideologia

Vogliamo ora, prima di proseguire con l'ultima parte della nostra analisi, soffermarci brevemente e mostrare come crediamo che la teoria dualista agisca sotto forma di ideologia. Sosteniamo che nonostante la teoria di Rawls si proponga e voglia essere un sistema concettuale che modella e costituisce l'idea stessa di politica e di concezione statale in maniera neutra, oggettiva e *super partes*, funzioni poi di fatto come una configurazione ben precisa dello Stato e delle relazioni che accadono al suo interno.

A partire dalla sua più fondamentale base, l'impianto teorico rawlsiano è costituito da una serie di assunti che – nell'opinione di chi scrive – perpetuano le forme di ingiustizia del reale. Ciò su cui si fonda tutta la teoria di Rawls è l'idea che la rettitudine e la giustizia sociale siano oggetto e competenza delle sole istituzioni. Questo assunto è sia

metodologico che contenutistico: la teoria di Rawls viene strutturata sulla necessità formale e dottrinale di formulare un *setting* teorico che consenta di distinguere da un lato istituzioni e produzione di giustizia e dall'altra cittadino ed individuo. Come abbiamo già più volte descritto, questo implica e sostiene l'idea che ognuno – al di fuori della propria *agency* di soggetto privato – non abbia la capacità di assumersi grandi responsabilità politiche, per non dire alcuna. L'argomentazione principale in supporto al dualismo è che in questo modo le persone condurrebbero una vita migliore e più libera da oneri troppo pesanti; questo sarebbe possibile perché le persone avrebbero tutto il tempo per dedicare la maggior parte delle loro esistenze ai propri obiettivi, alle proprie preoccupazioni individuali e ai propri affari senza badare eccessivamente ai livelli di benessere comune o alla disuguaglianza sociale. Il dualismo permetterebbe, in ultima istanza, la garanzia della produzione e della distribuzione della giustizia da parte delle istituzioni in modo tale da esimerne i cittadini. Questa “divisione del lavoro” rappresenta, designa e mette in forma un mondo in cui le persone possono essere relativamente indifferenti alle questioni di giustizia nella loro vita quotidiana. È evidente, tuttavia, che all'interno di dinamiche non ideali gli individui sono direttamente interessati alla produzione di giustizia: strutturalmente viene perpetuato e reiterato a livello mondiale un sistema economico e politico che non permette alla maggior parte delle popolazioni di condurre la propria vita in maniera dignitosa. Assumere che gli individui possano

essere indifferenti e non curanti della giustizia significa attribuire loro il privilegio di non doverlo fare.

Ci sembra che la teoria dualista di Rawls sia stata formulata sulla base dello stesso sistema in cui viviamo, accettandolo e accreditandolo come unica e migliore condizione di possibilità di organizzazione del reale. A partire da questa base, sono stati adottati dogmaticamente come *background* della teoria degli assunti fondamentali quali altruismo limitato, indifferenza reciproca tra gli individui, economia capitalista e istituzionalismo. Questi sono stati collocati e sistematizzati all'interno della cornice teorica e sono stati fatti valere acriticamente sulla base della loro idealizzazione, astraendo dalla produzione di ingiustizia e di corruzione che la struttura del sistema inevitabilmente comporta. È come se Rawls avesse assunto tutti i tratti culturali, politici ed economici del sistema occidentale e li avesse ripuliti della loro problematicità e delle loro contraddizioni – astraendo da queste e idealizzando i caratteri dell'individuo, dello Stato e del capitalismo – per poi ricollocarli esattamente al loro posto ma rivestiti di una patina progressista. Ciò che ne risulta è una teoria ideale chiusa, confezionata, perfetta sistematicamente e che si impegna a mettere in luce i principi ai quali aspirare per una società giusta, ma che a nostro avviso è assolutamente disfunzionale rispetto al perseguimento della giustizia e dell'equità in contesti reali. Il dualismo, ancora una volta, teorizza che i principi di giustizia siano a carico della forma Stato e che questi vengano applicati

alle istituzioni; inoltre prevede che se anche l'individuo avesse la possibilità di fare di più per ridurre la disuguaglianza o alleviare la sofferenza, anche tramite azioni dirette, questo non sarebbe ciò che la giustizia gli richiederebbe di fare. A ragione di ciò affermiamo non solo che la teoria di Rawls sia troppo debole di fronte alle contraddizioni del reale e a ciò che esse comportano – come abbiamo già sostenuto precedentemente – ma anche che il dualismo, attraverso una teoria della giustizia delineata come un assunto sistematico e completo che pretende di distinguere l'individuo dal suo stesso ruolo di cittadino, non responsabilizza le coscienze individuali. Separando il campo di azione pubblico da quello privato e assumendo quindi come valido il fatto che il singolo – o la collettività – non possano agire per la generazione di giustizia – se non mediante le istituzioni – si propone, a nostro parere, un'etica dell'indifferenza e una forma di ipocrisia politica. Le istituzioni sono formate dai cittadini, dagli stessi individui che sono pensati come agenti razionali diretti alla ricerca e all'ottenimento del proprio interesse personale. Sulla base di ciò com'è possibile che in una situazione reale essi – qualora non siano educati alla possibilità del benessere generale oltre che a quello individuale – agiscano in maniera giusta? Com'è possibile che le istituzioni statali, essendo incarnate da tali attori, siano, in ultima istanza, giuste?

La teoria monista, dal canto suo, afferma sia necessario identificare lo spazio privato con quello pubblico e ritiene quindi

doveroso indicare dei principi etici sia per le istituzioni sia per gli individui. Il monismo invita il cittadino ad adoperarsi mediante qualunque mezzo sia nelle sue disponibilità per promuovere la giustizia all'interno della società. Questi strumenti potrebbero includere sia ciò che il dualismo intende con la promozione di istituzioni pienamente giuste – ad esempio il sostegno e il finanziamento di strutture giuste già esistenti – ma anche sforzi diretti, non strettamente identificabili come istituzionali, per affermare maggiormente il benessere collettivo o l'uguaglianza. Lungi dal voler difendere a spada tratta il monismo, poiché non è questo il punto della nostra argomentazione, vogliamo in questa sede mettere in luce come l'assunto che ci richiede di ripartire il lavoro delle istituzioni da quello del cittadino sia funzionale al mantenimento dello *status quo*. In questa maniera, infatti, l'individuo che si trova a vivere situazioni ingiuste e di oppressione è, se non del tutto impossibilitato, almeno in difficoltà nella capacità di reperire i mezzi volti al cambiamento della sua condizione di vita; questo sia a causa delle disuguaglianze materiali sia delle discriminazioni derivanti da queste stesse. Coloro che invece perseguono i loro obiettivi in maniera lineare e privilegiata sono legittimati a non interrogarsi su ciò che li circonda, quindi su tutto ciò che comporta squilibri economici e di potere. I principi liberali su cui si fonda la teoria di Rawls sono gli stessi fondamentali su cui si basa l'istituzionalismo moderno e su cui si sono erette le democrazie occidentali dal secondo dopoguerra in avanti. In particolare, come

abbiamo riconosciuto nella prima parte di questo lavoro, è forte l'intenzione di teorizzare una società in cui gli individui siano in grado di accedere ai mezzi necessari per conseguire i propri fini nel disinteresse reciproco; la libertà individuale è intesa come base teorica sulla quale riconoscere diritti e doveri del singolo e la sua possibilità di conseguire il proprio fine di vita in maniera ottimale. Il dualismo liberista, dunque, assume come fondamenti contenutistici e teorici libertà individuale e affermazione di sé e dei propri obiettivi. Attraverso l'espedito del contratto si sostiene la necessità di entrare in società per evitare di cadere in conflitto gli uni con gli altri, al fine di raggiungere principalmente la propria realizzazione personale senza ostacoli.

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare, crediamo che la dicotomia della struttura rawlsiana – nel suo essere portatrice della distinzione tra cittadino ed individuo, basandosi sull'indifferenza reciproca e sull'idea che siano le istituzioni a determinare la giustizia – comporti delle problematiche nell'assetto reale dello Stato. In particolare riteniamo che questo sia ben visibile in considerazione della sempre più radicale modificazione della democrazia e degli stati occidentali. Osserviamo come la politica che è stata messa in forma praticamente attraverso le teorie liberiste e istituzionaliste nel secondo dopoguerra è in crisi da cinquant'anni a questa parte. La possibilità di agire giustizia mediante le istituzioni è sempre più remota e ciò che è possibile intendere come *ethos* collettivo è raro da incontrare nelle maglie della società.

Idealizzare le capacità morali di cittadini, individui e istituzioni denota in questo momento storico un'astrazione dalle contraddizioni del reale che non permette di assumere la nefandezza della struttura del sistema in cui viviamo e che reiteriamo attraverso le nostre scelte ed azioni.

4. La govenamentalità neoliberalista

§1. Premessa: dal dualismo liberista al neoliberalismo

Per introdurre, a questo punto, la questione neoliberalista e la modificazione dello Stato è essenziale fare una premessa teorica. Nel secondo dopoguerra la necessità di ricostituire collettività e morale comune era forte non solo in termini pratici ma anche filosofici. *Una teoria della giustizia* rappresenta concettualmente l'apice del tentativo della buona riuscita del governo socialdemocratico in America e in tutto l'Occidente. La ricerca di Rawls è stata dettata dall'esigenza di ripensare e ridefinire dopo gli orrori del *Reich* la possibilità di una società giusta.

Fino a quando l'*embedded liberalism* entrò in crisi, nei primi anni '70, il sistema istituzionale su cui si ricostruirono USA ed Europa garantì grandi tassi di crescita, dal momento che il ciclo dell'attività economica era controllato efficacemente attraverso l'applicazione di politiche fiscali, monetarie e sociali keynesiane. Come vedremo approfondito nei successivi paragrafi, tuttavia, quest'epoca d'oro non durò più di trent'anni. L'ascesa del neoliberalismo stava prendendo forma in maniera teorica ed ebbe gioco facile nell'insinuarsi praticamente nell'educazione della struttura statale e sociale. Riteniamo infatti che i fulcri teorici su cui si fonda questa forma di governo siano particolarmente affini all'idea dualista della politica così come alla concezione liberista dell'individuo. Il quadro dottrinale della concezione rawlsiana, come abbiamo più volte

avuto modo di ricordare, si fonda *in primis* sulla libertà individuale – declinata nella concezione di libertà di raggiungere i propri obiettivi – dopodiché sulla distinzione tra spazio privato e spazio pubblico/politico. Il neoliberismo, d'altra parte, si erge sull'idea che non esista la collettività e che l'individuo sia costituito come tale nelle sue passioni, nei suoi fini da perseguire e nel disinteresse totale nei confronti delle persone che lo circondano. Harvey definisce il neoliberismo come una teoria delle pratiche di politica economica secondo la quale il benessere dell'uomo può essere raggiunto al meglio liberando le risorse e le capacità imprenditoriali del singolo, all'interno di una struttura istituzionale caratterizzata da forti diritti di proprietà privata, liberi mercati e libero scambio³⁴. Il ruolo delle istituzioni all'interno di questo modello politico è sostanzialmente quello di creare e preservare una struttura istituzionale idonea alle pratiche della concorrenza del libero mercato, facendo dello scambio monetario un'etica in sé, applicandola ad ogni relazione sociale.

A partire dai poli dualisti individuo/istituzione e dalla loro riformulazione in termini neoliberisti è rintracciabile quindi la condanna della possibilità di un'etica collettiva e di una qualsiasi forma di giustizia sociale. Come avremo modo di osservare più approfonditamente nei paragrafi successivi, l'individuo definito dal sistema è prima di tutto preposto alla propria sopravvivenza, poi ai propri *goals* e infine, di conseguenza, alla permanente competizione con coloro i quali dovrà

34 Cfr. David Harvey, *Breve storia del neoliberismo*, op. cit., p. 10.

interfacciarsi per riuscire a concretizzare i propri desideri. Dall'altro lato, le istituzioni e gli Stati sono sempre più asserviti alle grandi aziende multinazionali: essi, e dunque chi sta ai vertici governativi, ritengono effettivamente che il loro compito primario sia di dover assicurare un ambiente concorrenziale in cui le imprese possano prosperare e aumentare i propri profitti.

Nella teoria di Rawls, così come nel sistema istituzionale in cui viviamo, i singoli non hanno la capacità né la possibilità morale di portare cambiamento in termini di giustizia sociale. Riteniamo questo sia di fatto impossibile non solo, come teorizza l'autore, a causa della strutturale distinzione tra istituzione e cittadino, ma proprio perché – in seno a questa – si declina il proposito di non formare il singolo alla giustizia e al bene comune. L'etica collettiva viene esclusa dallo spazio pubblico e relegata alle relazioni private dal momento che la si ritiene non adeguata a ciò che si intende con giustizia. Rimane nonostante ciò la possibilità di agire in maniera etica in privato, ma senza la pretesa di usare la propria *agency* in maniera giusta o nel giusto, dato che il liberismo richiede ai singoli di posizionarsi politicamente in maniera neutrale, perché – ancora una volta – solo lo Stato è nella condizione di poter definire cosa è politicamente giusto e applicarlo.

Similmente, nel neoliberismo viene sradicata l'idea che ci si possa aspettare qualcosa di positivo dalla collettività e da ciò che è comune, pubblico: non esisterebbe la società ma solo gli individui, per parafrasare

Margaret Thatcher. Ogni forma di legame sociale con il neoliberismo viene soppiantato in favore del singolo e della sua propria responsabilità individuale. Per dirlo in altri termini,

la preoccupazione neoliberista per l'individuo è superiore a qualsiasi interesse socialdemocratico per l'uguaglianza, la democrazia e le solidarietà "sociali"³⁵.

Ci chiediamo, a partire da questa descrizione dell'impianto etico neoliberalista – che plasma sia le istituzioni che i singoli – se e quale forma di giustizia sia ancora possibile all'interno della dimensione statale.

§2. La fondazione dell'individuo

Le teorie politiche di cui abbiamo fino ad ora parlato, come abbiamo più volte ribadito, non prendono in considerazione il fatto che tra la fine del diciassettesimo secolo e l'inizio del ventesimo si sia venuto a verificare un mutamento di paradigma – sia nell'azione dello Stato che nella concezione di soggetto – che sta venendo acuito ancora oggi. Ciò che nella proposta di Rawls viene designato con la definizione di principi di giustizia e ciò che invece Cohen ritiene sia la giustizia di per sé non tengono in osservazione il fatto che gli obiettivi, lo scopo e perciò anche i

35 *Ibidem*, p. 201

mezzi con i quali lo stato-nazione cerca di arrivarvi siano cambiati e continuiamo a farlo.

A partire dai presupposti che abbiamo articolato precedentemente, rispetto alla storicità e alla materialità delle istituzioni, sosteniamo evidentemente che lo Stato come ente storicamente costituito è un costrutto ontologico e ideologico che si è venuto a definire e concretizzare nel tempo, non è un'essenza immutabile, ed è il correlato di un modo di governare e di amministrare la società civile. Le teorie filosofico-politiche che hanno accompagnato la nascita degli stato-nazione tra il diciassettesimo e il diciannovesimo secolo erano volte principalmente alla legittimazione del governo nei confronti dell'individuo; ciò a cui era volta l'analisi era sostanzialmente il tracciare i limiti dell'esercizio dell'autorità pubblica. Sulla base di ciò che veniva definito *uscita dallo stato di natura*, occorreva – sia a livello concettuale, che ad un livello pragmaticamente politico – una teoria che spiegasse e giustificasse “scientificamente” la nascita della società civile e dello Stato, fondate non più sull'idea che l'uomo fosse sostanzialmente un animale sociale e politico – uno *zoon politikon*, ovvero un'entità sempre in correlazione con l'ambiente circostante e dunque necessariamente portato a confrontarsi ed associarsi con i suoi simili – ma che esso fosse principalmente un individuo ben definito nei propri obiettivi e nei propri desideri a cui conveniva contrattualizzare le proprie necessità personali e la paura

dell'altro, al fine di vivere una vita sicura e tranquilla, legiferando su ogni aspetto delle relazioni sociali e quindi della vita pubblica.

Per comprendere le innovazioni sociali e le politiche messe in atto dagli attori istituzionali è fondamentale prima di tutto osservare in che tipo di contesto e cultura politica tali riforme vengono pensate ed immaginate³⁶; è necessario quindi, prima di addentrarsi nell'analisi della profonda trasformazione delle modalità di governo che accompagna l'ultimo secolo, soffermarci brevemente su una delle condizioni di possibilità che ne ha permesso lo sviluppo, ovvero la produzione di una specifica forma di soggetto.

Nella “rivoluzione copernicana della filosofia politica”, Thomas Hobbes rappresenta per noi il portatore della novità teorica di riferimento per comprendere l'estremizzazione dell'individualismo radicale a cui ci ha portati la tecnica di governo neoliberale. La concezione dell'uomo inteso come *homo homini lupus* sostiene che non vi sia socievolezza o tensione politica naturale negli uomini, ma che essa sia artificiale e dettata dalla contingenza della guerra di tutti contro tutti: lo stato di cooperazione potrebbe non esistere, gli esseri umani non tendono ad associarsi per piacere ma solo per un puro istinto di sopravvivenza. Antropologicamente, si sostiene, l'uomo è portato a desiderare gloria e fama solo per se stesso. Esponente del realismo politico, Hobbes presenta

36 Cfr. Howard A. Doughty, “John Rawls and The Evolution of Liberalism”, in *The Innovation Journal: The Public Sector Innovation Journal*, Vol. 24(3), 2019, art. 2, pp. 3.

l'idea che la morale sia riducibile alla mera psicologia umana, dunque ai valori e alle idee specifiche che ognuno ha nella propria mente per costituzione che si ritiene essere naturale. Nella lunga caratterizzazione che fa dell'individuo, l'autore teorizza sostanzialmente una propria teoria antropologica che si sviluppa attorno ai desideri di fama, gloria e onore. Se nel paradigma concettuale che precedeva tale svolta culturale il desiderio di avere sempre più di ciò che ci spetta era un vizio, con l'introduzione della filosofia politica hobbesiana esso viene indicato come il movente principale *ed essenziale* dell'attività umana³⁷.

È a partire dal diciottesimo secolo che la nozione di individuo, intesa come singolo con una propria ed unica serie di caratteristiche, aspirazioni ed obiettivi, inizia ad essere presa in considerazione in diversi ambiti della vita e del sapere, inclusi logica, biologia ed economia politica. Essa viene affermata ed assunta in maniera ontologicamente valida come punto di partenza per la definizione e la significazione del reale³⁸. È poi sulla scorta delle commistioni tra le discipline che si ritengono portatrici di scientificità che viene a definirsi la teoria dell'uomo nuovo inteso come agente razionale dotato, oltre che di diritti e di libertà, anche e soprattutto di capacità di scelta. A partire dalle idee dell'individualismo metodologico sviluppatosi dopo la prima metà del

37 Cfr. T. Hobbes, *Il Leviatano*, edizioni Bur, Milano 2015, pp. 11 – 177. Per la concezione di *homo homini lupus* si veda *De Cive*, Editori Riuniti, Roma 2014, pp. 79 – 122.

38 PCfr. M. Eagleton-Pierce, *On Individualism in the Neoliberal Period*, articolo redatto in occasione del sessantaseiesimo PSA annuale di Brighton, marzo 2016.

Settecento viene ridefinita la capacità razionale dell'essere umano intesa ora principalmente come facoltà decisionale. Dal momento in cui si ritiene che il soggetto sia mosso e portato all'azione principalmente da interessi suoi propri personali e preferenze private si delinea anche il principio secondo il quale ognuno è in grado di formare, sulla base di queste, delle decisioni basate su un calcolo ponderato in termini di costi e benefici, volto prima di tutto alla realizzazione del proprio obiettivo e dunque alla propria realizzazione personale. Il soggetto che viene declinato è quindi sostanzialmente un essere desiderante, portatore di propri particolari fini razionali, che deve essere tutelato – a livello giuridico – dal potere istituzionale, ma che allo stesso tempo deve poter essere libero di muoversi all'interno della società e di realizzarsi come persona.

Come abbiamo accennato poc'anzi, questa nuova particolare designazione della persona viene facilmente strutturata e al contempo sussunta dalla nuova disciplina dell'economia politica, provenendo tuttavia e venendo utilizzata anche – nello stesso tempo – dalle teorie filosofiche del periodo. È infatti sulla scorta della produzione humeana che la tensione umana della ricerca del piacere viene riqualificata nell'ambito di una specifica forma di razionalità, quella del calcolo della propria *agency* per conseguire i propri obiettivi personali³⁹. Evidentemente questa significazione dell'azione dell'individuo è

39 Rimandiamo alla simile declinazione rawlsiana dell'*agency* razionale del soggetto al cap. 1 pp. 27.

facilmente inglobabile nella generalizzazione che gli economisti offrono della natura umana: le persone sarebbero motivate nelle loro decisioni e nei loro atti a raggiungere il più elevato livello di benessere e comodità. La generazione e l'appropriazione di ricchezza e risorse per il proprio appagamento, se pure non siano gli unici modi di soddisfare le proprie disposizioni ed esistano certamente altre forme di comportamento che potremmo definire come non strettamente razionali o egoistiche, vengono ritenute dall'economia *mainstream* come le tensioni prevalenti negli individui, volte e utilizzate non solo per la spiegazione dei fenomeni che avvengono all'interno del mercato, ma anche per definire come gli stessi attori sociali agiscano in esso e in tutti gli altri ambiti della loro esistenza.

Com'è stato rimarcato precedentemente, riteniamo sia necessario assumere la trasformazione della ragione di governo sulla base della sua propria storicità. Per quanto i soggetti siano pensati – nelle dottrine neoliberaliste e in quelle filosofico-politiche ideali – in termini a-temporali e a-topici, descritti quindi nel loro essere sostanzialmente neutri e designati nelle loro caratteristiche ritenute essenziali, osserviamo il fatto che un soggetto viene plasmato culturalmente nei suoi comportamenti, nei suoi schemi mentali e nelle sue logiche di pulsione non in maniera avulsa dall'esterno, bensì nella relazione tra se stesso e l'ambiente a lui circostante⁴⁰.

40 Cfr. G. Simondon, *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive e approdi, Roma 2021, pp. 155 – 175.

A questo punto, fatte le dovute premesse, possiamo definire due tipologie di classificazione del soggetto che ci accompagnano durante e dopo la modernità. L'una è tuttavia ineludibile dall'altra: ci si deve confrontare sia con la rappresentazione di un soggetto pensato come dotato di libertà e dunque di diritti naturali e positivi, sia con la ridefinizione e ricostruzione – su queste basi – della stessa soggettività rappresentata nelle sue pulsioni di piacere e dispiacere. L'individuo, a partire dalla facoltà desiderante, viene a manifestarsi in ultima analisi con la necessità di una scelta. Vediamo quindi in questa duplice caratterizzazione della persona la tensione tra soggetto di diritto e soggetto desiderante: il cittadino deve essere da un lato tutelato dallo stato in quanto portatore del diritto alla propria vita, dall'altro invece rinveniamo la necessità di definire i limiti l'esercizio dell'autorità pubblica, fondandoli e declinandoli proprio sulla facoltà affettiva del soggetto, che deve essere libero di svilupparsi al fine di realizzare i propri obiettivi personali. È semplice a questo punto rinvenire l'innesto della teoria economica liberale sulla concezione della specifica razionalità umana intesa come calcolo degli interessi, finalizzata alla realizzazione dei propri scopi. La decisione del soggetto è una scelta atomistica, mai collettiva, mai riducibile a qualcos'altro se non a se stesso e dunque mai trasferibile o comune. È a partire da queste caratterizzazioni, quindi, che viene definita la formazione della dottrina dell'*homo oeconomicus*: il pensiero economico si muove come principale fautore dell'analisi del

comportamento umano, riconoscendo nell'oggetto dell'analisi economica ogni forma di condotta razionale.

Sulla base di queste assunzioni relative al soggetto definito dalla propria tensione al piacere, dalla fuga dal dolore e dalla necessità di soddisfare queste due pulsioni, occorre chiedersi qual è la modalità di governo possibile nei suoi confronti da parte del potere statale⁴¹.

§3. Modo di governo neoliberalista

La ragione di governo che si sviluppa nel corso della modernità consiste nel predisporre un principio di limitazione nell'ambito dell'amministrazione dello Stato nei confronti degli individui e viceversa. Il soggetto di diritto viene definito in primo luogo nella distinzione tra ciò che gli è lecito e non lecito fare ed è poi definito altresì in ciò che l'autorità pubblica può e non può fare nei suoi stessi confronti; in questo senso i diritti della persona razionale devono essere assunti come il limite di governo a cui si deve guardare in termini politici. Considerando il cittadino come personaggio prima di tutto razionale e capace di scelta, e assumendo tale razionalità come principio cardine nella teoria del pensiero economico, viene prodotta una sovrapposizione tra meccanismi di mercato e politica di governo. Dal momento in cui i principi collettivi di eguaglianza e i fini comuni vengono ridotti – se non del tutto elusi –

⁴¹ Cfr. P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo: critica della razionalità neoliberalista*, Derive e approdi, Roma 2019, pp. 105.

nella nuova definizione del soggetto, la politica intesa come gestione della moltitudine che stipula un patto di associazione viene mutata in una amministrazione del sociale inteso come individuale: si richiederà che ogni individuo sia abbastanza razionale per preoccuparsi delle opportunità e dei rischi in cui può incorrere in società. La stipula di un contratto è meramente funzionale alla propria realizzazione e l'economia politica viene da questo punto in poi utilizzata sia concettualmente che giuridicamente come regolatrice della società civile in quanto strumento che consentirebbe l'autolimitazione del governo a partire dallo spazio di interesse del soggetto⁴².

La tensione che si rinviene nell'individuo, a partire dalla sua definizione moderna, tra soggetto di diritto e soggetto di interesse può essere ricollocata su larga scala nella tensione tra i due macro ambienti stato e mercato, dunque diritto ed economia. Di fatto, nel XVIII secolo, a partire in primo luogo dalla dottrina della mano invisibile di Smith e quindi sull'onda delle teorie liberali, il mercato inizia ad imporsi come luogo che non può e non deve essere permeato dal potere statale; questo è inteso non tanto a livello giuridico quanto per sua struttura naturalmente intrinseca: il potere dello stato non ha la facoltà e la competenza di gestire e governare il mercato. Il potere sovrano, sostiene Smith, non può intervenire nel mercato per due motivazioni: anzitutto perché il mercato si

42 Cfr. S. Marengo, "La razionalità neoliberale. Antropologia del capitale umano a partire da Michel Foucault", in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XVII, 2015, 1, pp. 205-228.

autoregola in modo tale che, assecondando i propri interessi egoistici, i singoli soggetti finiranno per soddisfare anche l'interesse collettivo; dopodiché in quanto il potere sovrano per intervenire dovrebbe disporre di una conoscenza certa ed esaustiva di tutte le dinamiche del mercato e questo sguardo totalizzante è proprio ciò che gli è impossibile. In conclusione, il potere statale non è in grado di governare l'ambito del mercato ed inoltre, è necessario – affinché vi sia certezza di arricchimento collettivo – che ogni attore, sia esso economico o politico, sia cieco a tale attività⁴³.

Posto tutto ciò, l'economia emerge come scienza differente seppur collaterale rispetto alla politica. Osserviamo infatti che dal momento in cui la società civile è composta da soggettività principalmente caratterizzate dalla sfera razionale, la quale è a sua volta definita secondo un calcolo utilitarista di rischi/benefici, e posto che tale *agency* è descritta massivamente dall'ambito del mercato, impermeabile al potere statale, è necessario riformulare la modalità di governo degli individui. Detto in altri termini, assumendo il soggetto nella sua veste economica e ritenendo il mercato impossibile da governare politicamente, come verranno governati i soggetti?

Foucault rinviene nella differenza e nell'irriducibilità tra soggetto economico e soggetto giuridico la necessità di una trasformazione del potere sovrano e della modalità di governo dei singoli. L'individuo

43 Cfr. Michel Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 229 – 235.

portatore delle istanze economiche è spinto dal proprio interesse, mentre il cittadino, inteso come soggetto portatore di diritti e doveri nei confronti del corpo collettivo, viene integrato in società mosso da un desiderio di rinuncia e di trasferimento dei propri diritti con e per l'altro. Emerge quindi necessariamente, secondo il nostro autore, un nuovo piano di riferimento per la governamentalità dei singoli: essi saranno amministrabili solo nella misura in cui vi sarà una nuova sfera di azione del potere che li comprenda in tutte le loro declinazioni moderne. Il nuovo campo di azione e di potere del governo sarà la *società civile* tutta. Con società civile Foucault non indica qualcosa di ben definito, quanto semplicemente il necessario correlato e al contempo destinatario della nuova arte di governo. Da un lato essa è interdipendente dalla nuova tecnologia di governo, in quanto condizione di possibilità di una modalità razionale di governare i singoli non limitando il diritto o l'economia, ma che si fa portatrice dell'eterogenità di mercato e giurisprudenza. Dall'altro essa è anche ciò che deve essere governato mediante la legge e rispettando l'economia, in quanto composta dai singoli uomini nuovi, definiti nel loro essere uomini prettamente economici. Essa è, in definitiva, l'insieme degli *homo oeconomicus* descritti idealmente. È necessario qui soffermarsi brevemente ad analizzare una delle caratterizzazioni principali di questo concetto. La società civile, scrive il nostro, "assicura la sintesi spontanea degli individui"⁴⁴: l'individuo, nel

44 Cit. *Ibidem* pp. 245.

nuovo insieme della società civile, è solamente ed essenzialmente un individuo. In questa prospettiva le teorizzazioni dei patti per l'uscita dallo stato di natura vengono meno, e con esse viene elusa la dimensione dell'unione volontaria dell'associazione politica. Non vi è più, all'interno di questa individuale dinamica sociale, lo scambio dei diritti e la loro cessione ad un rappresentante che esprima le disposizioni del cittadino.

La grande modificazione che accompagna la transizione da popolo a società civile è il fatto che ogni elemento all'interno di quest'ultima è una soggettività atomizzata, è un soggetto individuale che essendo parte di un tutto spontaneo – come lo è lo spazio del mercato – viene valutato sulla produzione degli effetti delle proprie azioni. Il meccanismo che sta dietro a questa caratterizzazione dell'individuo, che avviene a partire dagli effetti finali che le sue proprie azioni hanno nello spazio sociale, ha la stessa forma della *moltiplicazione immediata* del profitto nella meccanica puramente economica degli interessi⁴⁵. Se consideriamo l'ambiente della società civile composto da forme di soggettività che agiscono secondo le regole economiche e spiegate dall'economia, il soggetto verrà preso in considerazione per l'effetto che produce all'interno di essa. Dal momento che le individualità prese in considerazione sono disinteressate l'una nei confronti dell'altra, si ritengono portatrici di interessi individuali volti alla propria realizzazione personale e vengono meno *pactum unionis* e *pactum subjectionis*, occorre

45 Cfr. S. Marengo, “La razionalità neoliberale. Antropologia del capitale umano a partire da Michel Foucault”, op. cit.

riformulare i meccanismi di aggregazione – se così possono ancora essere definiti – degli individui in società civile.

Riteniamo siano due i principali argomenti da menzionare: il primo è, sulla scorta delle teorie humane, l'idea che i soggetti siano legati tra essi a partire dagli istinti e dunque dal sentimento, dalla simpatia, dalla necessità di essere benvisti, ma anche dalla ripugnanza nei confronti dell'altro. Il secondo, invece, è che questo specifico modo di definire e strutturare i legami con l'altro – e con se stessi – vedendosi dunque sempre come mezzo e mai come fine, nonostante sia il legame principale della società civile è anche ciò che la porta, ogni istante, nel suo stesso processo di formazione, al rischio e alla concreta possibilità di sfaldarsi. L'impulso egoistico e dunque il gioco di interessi (economici e non solo) è sì ciò che determina l'unità del tessuto sociale, ma è anche ciò che ne costituisce la sua stessa lenta lacerazione⁴⁶.

§4. Storia, ascesa e messa in atto della governamentalità neoliberista

Nei paragrafi precedenti abbiamo tentato di esporre ciò che teoricamente pone le basi per la micro trasformazione dell'individuo in uomo economico. Questo ci permette di osservare come essa sia la premessa necessaria alla macro modificazione dello Stato in società civile, oggetto di governo della modalità neoliberalista intesa nei termini di amministrazione del reale. È il momento quindi di calare la teorizzazione

46 Cfr. Michel Foucault, op. cit., pp. 241 – 252.

di tale ideologia neoliberalista nella sua concreta attuazione da parte dei governi⁴⁷.

Dopo la seconda guerra mondiale è stato essenziale politicizzare un programma per risollevere l'economia delle nazioni in ginocchio. Si è attuata così – nella maggior parte degli stati occidentali – una mistione tra stato, mercato e istituzioni democratiche, affinché si venisse a costituire un nuovo ordine mondiale a livello internazionale. L'ascesa liberale che si verificò tra il 1945 e il 1970 è stata possibile unendo politica keynesiana e *welfare state*: la conferenza di *Bretton Woods* ha aperto questa stagione di riforme economiche discutendo le prospettive di un ordine monetario internazionale e la libera circolazione di merci e capitali. Sono state intraprese, in questi decenni, una serie di riorganizzazioni sociali volte a permettere una qualità di vita dignitosa per la maggior parte dei cittadini; questo si è potuto realizzare in un contesto in cui il liberismo economico significava la possibilità che il governo svolgesse un ruolo positivo nella guida di un'economia capitalista, verso il duplice obiettivo di aumentare il benessere e di assicurare che le crescenti ricchezze fossero condivise più o meno equamente tra imprese e lavoratori. L'opera *Una teoria della giustizia* è stata evidentemente portatrice di un supporto allo sviluppo del liberismo, alla guerra alla povertà e alla costruzione del sogno americano. In questo periodo, inoltre, si considera legittima una tassazione adeguata per consentire gli investimenti pubblici ed inizia oltre a ciò ad essere attuata un'economia mista pubblico-privata, al fine di fornire non solo servizi di istruzione e assistenza sanitaria completi ma anche di realizzare

47 Per un confronto sul neoliberalismo come ideologia si veda V. Navarro, "Neoliberalism as a class ideology; or, the political causes of the growth of inequalities" in *International Journal of Health Services*, Volume 37, Number 1, Pages 47–62, 2007; ma anche D. Harvey, *Breve storia del neoliberalismo*, Il Saggiatore, Milano 2007.

grandi progetti del settore terziario come la riqualificazione dei trasporti, della comunicazione e della produzione e distribuzione di energia⁴⁸.

Parallelamente a questa ridefinizione socialdemocratica postbellica delle politiche statali, un gruppo di economisti e intellettuali sostenitori di una differente forma di gestione dell'intervento statale in materia commerciale stava definendo le basi di tutt'altra politica di governo. Infatti, seppure spesso si confondano il liberismo economico e il neoliberalismo, esse sono due differenti modalità della gestione pubblica delle risorse. Dal momento che il neoliberalismo non è semplicemente una struttura economica non può essere definito propriamente e solamente dall'idea del *laissez-faire*, cioè dalla concezione secondo la quale il mercato non debba essere assolutamente governato dall'intervento statale poiché in grado di autoregolarsi; esso identifica invece un complesso economico, giuridico e sociale al tempo stesso. Il neoliberalismo ha apportato una modifica epistemologica nel modo di intendere il potere e la sua produzione, ed è per questo necessario assumere uno scarto tra le differenti modalità di azione richieste dallo Stato nell'ambito della gestione del mercato e della società tutta.

Possiamo rinvenire i due principali momenti fondativi del programma neoliberalista nel *Colloque Walter Lippman* del 1938 e nella creazione della *Mont Pelerin Society* nel 1947, dieci anni più tardi. In queste occasioni si assiste alla ridefinizione intellettuale della teoria

48 Cfr. Howard A. Doughty, "John Rawls and The Evolution of Liberalism", pp. 8 – 9.

liberale, dalla quale emerge la necessità di far fronte all'intervento dello stato e all'ascesa di quello che si presumeva essere una forma di collettivismo. Mentre tra la fine degli anni '60 e la fine degli anni '70 si assiste ad una serie di sconvolgimenti epocali quali l'inasprimento della Guerra Fredda, la crisi dell'importazione del petrolio dai paesi arabi, il malcontento sociale generato dalla guerra in Vietnam e la non meno importante soppressione dei moti rivoluzionari sessantottini, nei nuovi istituti americani definiti *think thank* e nelle più prestigiose università del continente si stanno ponendo le basi teoriche e pratiche di una modificazione dell'ordine globale⁴⁹. Secondo i massimi teorici del movimento austriaco e americano – tra cui spiccano i nomi di Von Hayek, Von Mises e Milton Friedman – non è tanto l'economia liberista ad aver fallito e ad aver generato le crisi sopracitate, quanto la sua gestione politica. Il nuovo liberismo economico-amministrativo nasce dunque sulle ceneri del liberismo classico, in quanto si ritiene che non sia la teoria in sé ad essere problematica, bensì la sua attuazione. L'agenda neliberalista è guidata dall'idea che l'intervento statale – e quindi il tradimento dei principi del liberalismo classico – comporti la nascita di monopoli e dunque di regimi dittatoriali o totalitari. L'obiettivo primario della nuova modalità di governo è quindi sia l'instaurazione di un ordine concorrenziale fondato sul meccanismo dei prezzi, ma anche, in connessione a ciò, la creazione di un quadro istituzionale adatto per la

49 Cfr. M. D'Eramo, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 29 – 32.

messa in atto di una siffatta economia concorrenziale. L'intuizione foucaultiana volta alla disamina della gestione biopolitica della società civile è racchiusa nell'aver avvertito la necessità delle istanze del potere di volgere istituzioni sociali e politiche al servizio della gestione economica della popolazione e viceversa. La nuova governamentalità è giudiziaria: se la legge è la regola generale per i rapporti tra i cittadini, e se gli interessi all'interno dello stato si sono venuti sempre più ad individualizzare, allora è necessario dirigere la giustizia statale nei termini delle contese private. Detto in altri termini, dal momento in cui la concorrenza è definita come ideale da raggiungere perché permette di mantenere l'equilibrio di mercato, si ritiene essenziale allora focalizzare l'attenzione di governo nel rapporto tra istituzioni e azione individuale. Occorre un adattamento permanente da parte degli uomini e delle istituzioni all'ordine economico, il quale si prefigura essere intrinsecamente variabile poiché fondato su un regime di competizione generalizzata. È evidente, a questo punto, l'interdipendenza della società civile dall'antropologia neliberalista: la messa in forma della gestione politica ed economica non può essere slegata dalla modellazione dell'*agency* del soggetto nei termini in cui tutti gli aspetti della vita umana vanno spiegati attraverso la lente del pensiero e dell'appagamento economico⁵⁰.

50 Cfr. P. Dardot e C. Laval, *La nuova ragione del mondo: critica della razionalità neliberalista*, pp. 149 – 197.

Il nuovo modo di pensare il governo e amministrare la cittadinanza è permeato all'interno di tutti gli ambiti della vita, qualsiasi sfera dell'esistente è stata risucchiata dallo spazio economico, il quale fa riferimento al calcolo dell'interesse individuale. In base a ciò occorrerà una continua trasformazione della soggettività e delle istituzioni: il neoliberismo mette in campo una nuova logica normativa volta a modificare sia l'esercizio del potere sia i riferimenti dottrinali che vi stanno alle fondamenta. Pensate per fronteggiare le crisi che si susseguono nel decennio che va dagli anni '70 agli '80, vengono adottate una serie di misure economico-giuridiche che fondano definitivamente l'inizio concreto della modificazione dello Stato. Nel contesto angloamericano, nello specifico, si ritiene necessario trovare un'alternativa all'inflazione e alla crisi dell'accumulazione del capitale. Sulla base della concezione dell'effetto a cascata, quindi, vengono attuate una serie di riforme che effettuino la privatizzazione delle imprese pubbliche e la deregolamentazione totale dei mercati, intese come innovazioni che possano porre le condizioni di possibilità per un maggiore sviluppo economico e una crescita generale del benessere sociale⁵¹. Concretamente la struttura statale si deve mettere a servizio delle riforme del mercato: lo Stato è chiamato in prima istanza a emanare leggi che avvantaggino la competizione sul mercato e che creino dunque delle condizioni favorevoli allo sviluppo dell'economia. La principale attività per la definitiva modificazione delle istituzioni in azienda è una

51 L'effetto a cascata, in economia – *trickle down economy* – è la concezione per la quale si ritiene che il maggior introito statale ricavato dal massimo reddito dei ceti più elevati, che producono maggior ricchezza mediante ingenti investimenti e spirito imprenditoriale, favorisca delle ricadute positive per tutta la popolazione e tutte le classi sociali.

sempre maggiore commistione tra settore pubblico e privato, laddove non sia possibile invece una privatizzazione definitiva di un capitale pubblico.

§5. Impossibilità di giustizia nel mondo neoliberalista

Nonostante si siano più volte ripetute le principali caratteristiche dell'ideologia neoliberalista, ovvero (1) il minor interventismo statale possibile in materia economica, (2) la deregolamentazione di mercati finanziari e, infine, (3) la necessità di liberalizzare la circolazione di merci, capitali e servizi al fine di incoraggiare gli investimenti, è possibile raffrontare una contraddizione tra teoria e pratica neoliberalista. Il nuovo ordine mondiale – a partire dalle amministrazioni Carter, Reagan e Thatcher – non ha estromesso il potere dello Stato dal mercato, anzi, le *élite* politiche hanno ridefinito la modalità di intervento statale al fine di avvantaggiare i propri interessi: continuare ad arricchirsi e mantenere intatto il loro potere negoziando la sovranità statale con le aziende multinazionali, i grandi investitori e le *lobby* che detengono i maggiori capitali mondiali. Il risultato che ne deriva è la labilità sempre più visibile del confine tra Stato e potere aziendale; poiché l'ontologia imprenditoriale è il meccanismo che permette di far procedere individuo e società civile, occorre estenderla a tutti i settori della vita. Qualsiasi tipo di ente pubblico – pensiamo alle istituzioni volte all'istruzione, così come alla sanità e ai trasporti – deve funzionare come, o essere sussunto da, una ditta privata. Questa dinamica sta pian piano inevitabilmente portando

alla privatizzazione di gran parte dei settori che dovrebbero essere i servizi pubblici garantiti al cittadino dal diritto statale, in particolar modo poniamo brevemente l'attenzione su due pilastri fondamentali dello stato liberal-democratico, ovvero la sanità e l'educazione, dunque il diritto alla salute e il diritto allo studio degli individui. Riportiamo un esempio citato recentemente da Harvey⁵², tratto dalle attività dell'industria farmaceutica: le corporazioni che testano e vendono medicinali finanziano più facilmente farmaci e ricerche che permettono una buona remunerazione, si hanno quindi pochi studi su possibili prevenzioni nei confronti di nuovi virus, ma una maggiore compravendita nel settore degli psicofarmaci e degli integratori per una buona prestazione fisica. Basti pensare, come uno degli effetti di questa degenerata e scellerata gestione della politica, al collasso della sanità pubblica che è stato sotto gli occhi di tutti negli ultimi due anni, a causa della crisi venutasi a creare con lo scoppio della pandemia dovuta al virus SARS-CoV-2. Abbiamo a tutti gli effetti assistito ad una distopia che si è fatta sempre più reale ed incombente, ovvero la grave difficoltà in cui è incorsa la sanità pubblica in quanto non abbastanza sovvenzionata dal governo, intento invece ad avvantaggiare mercati più profittevoli. Emblema di questo squilibrio di risorse sono ancora una volta gli Stati Uniti, paese liberista per eccellenza, il quale non ha mai realizzato una copertura sanitaria universale.

52 Cfr. David Harvey, "La fine del neoliberismo", *Jacobin Magazine* archivio online, <https://jacobinitalia.it/la-fine-del-neoliberismo/>

Sul fronte dell'istruzione, restando negli USA, è noto come e quanto funzioni meglio l'apparato privato rispetto quello pubblico finanziato dal governo: nelle classifiche nazionali l'educazione pubblica è posizionata miseramente, a causa della sua organizzazione e della preparazione degli insegnanti. Secondo Brown⁵³ un paese democratico, per quanto possa differire nella sua amministrazione, deve permettere una struttura fondamentale di uguali diritti ai cittadini e favorire parimenti eguaglianza di opportunità sociali. Un'istruzione pubblica scadente a causa di uno Stato che non sovvenziona abbastanza la formazione e il diritto allo studio di tutta la popolazione è irreparabilmente surclassata da una forma di insegnamento privata, che formerà una sola parte del popolo, coloro i quali se la potranno permettere. Questo processo, che si articola su tagli di fondi pubblici agli organi statali di base, sta di fatto consegnando le istituzioni in mano ai privati. Accade che nel momento in cui un'ente statale non è in grado di adempiere ai propri compiti, il cittadino – se pur costretto a pagare una somma più ingente – scelga di rivolgersi ad un privato. La privatizzazione di pressoché tutti i settori economici causa quindi sostanzialmente una perdita di potere, di credibilità, e soprattutto di giustizia delle istituzioni, in favore dei mercati e di una società classista e per questo differenziata sulla base delle ricchezze possedute dagli individui.

53 Cfr. Wendy Brown, "The End of Educated Democracy", *Representations*, Vol. 116, No. 1, *The Humanities and the Crisis of The Public University* (Fall 2011), pp. 19-41.

Abbiamo indicato fin ora solo alcune delle più palesi modificazioni dello stato democratico-liberale degli ultimi decenni. La sempre maggiore disuguaglianza di classe e il divario che continua a crescere tra i pochi che detengono il potere economico-politico e coloro che non possiedono nulla ci porta ad interrogarci urgentemente sulla effettiva possibilità di una realtà moralmente e politicamente giusta all'interno di un mondo neoliberale.

Si è portato a compimento – anche in Italia, così come nel resto del mondo occidentale – l'attacco allo stato sociale: alimentando ciò che può essere definita “fobia dello stato”⁵⁴, non più solo condannando l'interventismo economico, ma creando anche l'idea – innestata sulla concezione di capitale umano – che spendere ed usare i fondi e le risorse in favore del comune e dei cittadini *tutti* sia usarli malamente e in maniera non adeguata. Assistiamo in questo modo alla quotidiana e sostanziale elusione della giustizia dal dibattito pubblico. L'idea che ognuno sia imprenditore di se stesso logora il tessuto sociale. Siamo stati abituati culturalmente ad un'etica della valorizzazione di sé mediante il successo nel lavoro e nel raggiungimento dei propri obiettivi personali; tutta l'attività dell'individuo è concepita come una capitalizzazione di sé, dove questo tipo di affermazione avviene chiaramente attraverso una sorta di lotta in società per la sopravvivenza, nella quale vince chi ha più capitale soggettivo da investire. Il privilegio di avere un capitale di partenza, che

54 Cit. M. D'Eramo, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*, Feltrinelli, Milano 2021, pp. 46.

sia monetario e/o sociale, determina in ultima istanza la possibilità di accedere alla libertà di azione e di scelta, così come ai diritti fondamentali, che sono stati surclassati e inglobati dalla mentalità economica.

Sosteniamo che la teoria ideale contribuisca alla ideologia neliberalista poiché nell'idealizzazione del soggetto atomizzato ed individualizzato, concentrato nella propria realizzazione personale, si reitera e si ripropone la stessa struttura sociale disuguale che sta alla base della nostra esistenza. A livello concettuale è stata sradicata l'idea che ci si possa aspettare qualcosa di positivo dalla collettività, da tutto ciò che è comune e dunque strettamente pubblico. In quest'ottica le relazioni divengono transazioni, poiché il soggetto finanziarizzato agisce secondo l'ordine della catena manageriale; trasponendo il meccanismo di domanda-offerta sulla società civile avremo un tale e quale modello di rapporti sociali e dell'esistenza stessa. L'individuo libero e uguale del contratto sociale e delle istituzioni repubblicane e democratiche, in questi termini, non è né libero né tanto meno eguale. In primo luogo egli non può in maniera genuina dedicarsi realmente a ciò che desidera, ma deve anzi investire la propria competitività nei settori maggiormente favoriti dal mercato, ed in secondo ognuno inizia la propria scalata sociale da un capitale di partenza il più delle volte differente.

In un sistema neoliberalista come l'abbiamo fino qui delineato, il problema di come promuovere giustizia risulta un *impasse* per l'idea di

stato liberale e democratico come l'abbiamo conosciuta sin dalla sua istituzione. Richiamando – avvicinandoci alla conclusione di quest'ultima sezione – le teorie ideali a partire dalle quali abbiamo avviato il nostro ragionamento, ricordiamo come la visione dualista teorizzi che il cittadino, nel suo privato, non debba necessariamente donare e agire di sua spontanea iniziativa per migliorare la situazione dei meno abbienti, poiché la giustizia è affare istituzionale e sono quindi gli enti pubblici che si devono occupare e preoccupare di finanziare equità e giustizia, anche se questo potrebbe comportare un lungo processo prima che il fine venga effettivamente realizzato. È chiaro che lo Stato è motivato anche da questo: le sue istituzioni devono promuovere giustizia ed eguaglianza, e questo non può essere un dovere solo degli individui o delle associazioni non governative. Il monismo, d'altro canto, sostiene invece che il cittadino debba agire nel limite delle sue possibilità per favorire l'uguaglianza, perché le istituzioni statali sole non sono in grado di realizzare giustizia. Anche questo punto di vista è assolutamente legittimo: gli individui hanno il compito di promuovere di loro spontanea iniziativa l'uguaglianza tra i cittadini, una società equa e giusta.

Possiamo osservare – in definitiva – la distanza che si frappone tra tali concezioni statali e quella esaminata di *società civile*. Non è possibile, sosteniamo, continuare ad assumere come paradigma di riferimento lo stato democratico liberale, poiché ci sembra che questo tipo di concezione ragioni ancora in termini hobbesiani e roussoviani. La domanda sulla

giustizia, sulle sue proprie istituzioni e sull'applicazione stessa dei principi non può essere posta se non in relazione alla questione sul rapporto tra società civile e Stato, dunque nella cornice definita dal legame tra struttura economica e giuridica. Se la società civile sorge spontaneamente a partire dalle dinamiche di interesse egoistico su cui si fa leva tra e negli individui, e se essa viene governata essenzialmente da queste stesse, che ruolo hanno lo Stato, dunque le sue istituzioni giuridiche, nella promozione del governo e della giustizia? Se, inoltre, il soggetto della società civile è costruito *ad hoc* nel suo essere totalmente auto-interessato e viene meno quindi qualsiasi tipo di riconoscimento e di possibilità di un *ethos* collettivo, quale tipo di giustizia – ammesso sia ancora pensabile – potrà essere attuata in un sistema del genere?

Conclusione

La domanda di ricerca della presente tesi – se sia ancora possibile pensare ad una giustizia di tipo istituzionale in teoria non ideale e sulla base delle contraddizioni del reale – è stata sviluppata a partire dalla dialettica interna alla teoria politica normativa che vede contrapposte la visione dualista e monista della giustizia. Si è voluto in particolare approfondire la dottrina dualista in relazione alla forma Stato neoliberista, al fine di mettere in luce il problematico nesso politico che vi è tra le due. La trasformazione neoliberalista dello Stato liberale aggiunge infatti alla questione etico-politica riguardante la divisione e l'applicazione dei principi di giustizia il tema della messa in crisi dell'istituzionalismo e dello Stato moderno. Le analisi critiche relative al neoliberismo, così come le problematiche sociali a cui assistiamo quotidianamente, ci mettono di fronte al cambiamento radicale che stanno subendo le principali istituzioni democratiche a causa della modificazione strutturale che i processi economico-governativi instaurano a livello delle politiche nazionali e non solo.

Abbiamo voluto mostrare come crediamo che il dualismo, sia in teoria ideale che nella suddivisione reale dei compiti all'interno della società, funga da fondamento e da prototipo dell'instaurazione della politica neoliberale; si è voluto mettere in luce quali tratti l'etica delle due concezioni ci appare simile e convergente, pertanto si sono voluti approfondire in particolare l'aspetto della mitizzazione dell'individuo e

del raggiungimento degli obiettivi personali, così come la differenziazione tra etica personale e *agency* politica.

A partire dagli anni '80 sempre di più è stata delegittimata l'azione del cittadino nei confronti della collettività; si è venuto ad instaurare un apparato pratico che estremizza palesemente la suddivisione del lavoro della produzione di giustizia, chiedendo al cittadino di assumere posizioni neutre o perlopiù moderate nei confronti della struttura di potere, creando consenso e saturando l'immaginario esistenziale e politico con termini e pratiche di competizione e disuguaglianza, presentate come inevitabili e per questo naturali.

Possiamo ammettere – alla fine – che le domande poste in conclusione all'ultima sezione, così come la proposta di ricerca che ci ha guidate in questa breve analisi, sono chiaramente retoriche: riteniamo evidente che questa tipologia di Stato, che pur si ritiene democratico, ma che è invece apertamente classista e dunque incapace di garantire diritti e libertà ai suoi cittadini, non può essere ritenuto in grado di assolvere e ricoprire quelli che idealmente dovrebbero essere i suoi principali compiti.

BIBLIOGRAFIA

Brown Wendy, “The End of Educated Democracy”, *Representations*, Vol. 116, No. 1, *The Humanities and the Crisis of The Public University* (Fall 2011), pp. 19-41.

Cohen Gerald A., *Per l’eguaglianza e la giustizia*, L’asino d’oro edizioni, Roma 2016.

Dardot Pierre, Laval Christian, *La nuova ragione del mondo: critica della razionalità neoliberista*, Derive e approdi, Roma 2019.

D’Eramo Marco, *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi.*, Feltrinelli, Milano 2021.

Doughty Howard A., “John Rawls and The Evolution of Liberalism”, in *The Innovation Journal: The Public Sector Innovation Journal*, Vol. 24(3), 2019, art. 2.

Eagleton-Pierce M., *On Individualism in the Neoliberal Period*, articolo redatto in occasione del sessantaseiesimo PSA annuale di Brighton, marzo 2016.

Farrelly Colin, “Justice in Ideal Theory: a Refutation”, *Political Studies*, vol. 55, 2007.

Foucault Michel, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2019.

Hamlin A. e Stemplowska Z., “Theory, Ideal Theory and the Theory of Ideals”, *Political Studies review*, vol. 10, p. 48 – 62.

- Harvey David, “La fine del neoliberismo”, *Jacobin Magazine* archivio online, <https://jacobinitalia.it/la-fine-del-neoliberismo/> ultimo aggiornamento 22/03/2020
- Harvey David, *Breve storia del neoliberismo*, Il Saggiatore, Milano 2007.
- Hobbes Thomas, *De Cive*, Editori riuniti, Roma 2014.
- Hobbes Thomas, *Il Leviatano*, edizioni Bur, Milano 2015.
- Klein Naomi, *Shock Economy. L’ascesa del capitalismo dei disastri.*, edizioni Bur Rizzoli, Milano 2008.
- Marengo Stefano, “La razionalità neoliberale. Antropologia del capitale umano a partire da Michel Foucault”, in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XVII, 2015, 1, pp. 205-228.
- Mills Charles W., “Ideal Theory as Ideology”, *Hypatia* vol. 20 n. 3, 2005, p. 165 – 184.
- Murphy Liam B., “Institutions and the Demands of Justice”, *Philosophy and Public Affairs* 27, no. 4, pp. 251-291.
- Navarro V., “Neoliberalism as a class ideology; or, the political causes of the growth of inequalities” in *International Journal of Health Services*, Volume 37, Number 1, Pages 47–62, 2007.
- Pogge Thomas W., “On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy”, *Philosophy & Public Affairs*, vol. 29 n.2, 2000, pp. 137 – 169.
- Rawls John, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino 1999.

Rawls John, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 2019.

Sen Amartya, “What do We Want From a Theory of Justice?”, *The Journal of Philosophy*, vol. CIII, n. 5, 2006, pp. 215 – 238.

Simondon Georges, *L'individuazione psichica e collettiva*, Derive e approdi, Roma 2021.

Valentini Laura, “Ideal vs Non – Ideal Theory: A Conceptual Map”, *Philosophy compass*, vol. 7/9, 2021, p. 654 – 664.

Veca Salvatore, *La filosofia politica*, La Terza, Bari 2009.

Zepeda J. R., *La debilidad política del liberalismo de John Rawls*, RIFP n. 14, 1999.