



**PERSPECTIVAS**  
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS

VOL. 6, Nº 2, 2021, P. 343-386  
ISSN: 2448-2390

## **Povertà, uguaglianza e giustizia sociale: Repubblicanesimo kantiano e contrattualismo rawlsiano<sup>1</sup>**

**Pobreza, igualdade e justiça social:  
Republicanism kantiano e contratualismo rawlsiano**

**Poverty, equality and social justice:  
Kantian republicanism and Rawlsian contractualism**

DOI: 10.20873/rpv6n2-19

Vincenzo Maimone

Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7607-1823>  
E-mail: [vincenzo.maimone@unict.it](mailto:vincenzo.maimone@unict.it)

### **Riassunto**

Povert , uguaglianza e giustizia sociale sono termini tornati prepotentemente alla ribalta, seppur con modalit  e intensit  variabili, nel lessico politico, economico e sociale contemporaneo. L'ubriacatura liberista e l'entusiasmo ingiustificato nei riguardi delle dinamiche del mercato avevano disegnato un mondo nel quale il benessere e la felicit  sembravano essere alla portata di tutti e pienamente disponibili. Ma il risveglio successivo ai bagordi della finanza creativa ci ha restituito uno scenario assai pi  drammatico e carico di conflittualit . Sotto questo profilo, la filosofia politica non pu  esimersi dal compito di analizzare tali fenomeni e dal definire un senso e una direzione all'agenda politica in tempi complicati come quelli attuali.   quindi necessario ritornare a riflettere su concetti e prospettive forse troppo frettolosamente liquidate. In questo articolo mi propongo di esaminare tali concetti utilizzando come filo conduttore il controverso rapporto tra la filosofia kantiana e il contrattualismo di John Rawls.

### **Parole-chiavi**

Equit . Patto sociale. Rawls. Kant.

---

<sup>1</sup> Il tema di questo articolo   stato presentato presso la Facolt  di Lettere e Filosofia dell'Universit  di Buenos Aires il 26 novembre 2019, in un seminario organizzato nell'ambito del progetto "Kant in South America". Tale progetto ha ricevuto finanziamenti dal programma di ricerca e innovazione dell'Unione Europea "Horizon 2020", nell'ambito della convenzione di sovvenzione Marie-Sklodowska-Curie n. 777786.

## Resumo

Pobreza, igualdade e justiça social voltaram à linha da frente do léxico político, econômico e social contemporâneo, embora de formas diferentes e com intensidade variável. A embriaguez do liberalismo e o entusiasmo injustificado pela dinâmica do mercado tinham projetado um mundo em que o bem-estar e a felicidade pareciam estar ao alcance de todos e totalmente disponíveis. Mas o despertar que se seguiu à folia das finanças criativas nos entregou um cenário muito mais dramático e repleto de conflitos. Desse ponto de vista, a filosofia política não pode se eximir da tarefa de analisar esses fenômenos e definir um sentido e uma direção para a agenda política em tempos complicados como os atuais. É necessário, portanto, refletir novamente sobre conceitos e perspectivas que talvez tenham sido descartados muito apressadamente. Neste artigo, pretendo examinar esses conceitos utilizando a relação controversa entre a filosofia kantiana e o contratualismo de John Rawls como um fio condutor.

## Palavras-chave

Equidade. Pacto social. Rawls. Kant.

## Abstract

Poverty, equality and social justice are terms that have forcefully returned to the fore, albeit with varying modalities and intensities, in the contemporary political, economic and social lexicon. The liberal drunkenness and unjustified enthusiasm for the dynamics of the market had designed a world in which well-being and happiness seemed to be within everyone's reach and fully available. But the awakening following the revelry of creative finance has given us back a much more dramatic and conflictual scenario. From this point of view, political philosophy cannot exempt itself from the task of analyzing these phenomena and defining a sense and direction for the political agenda in complicated times such as the present. It is therefore necessary to return to reflect on concepts and perspectives that are perhaps too hastily liquidated. In this article, I propose to examine these concepts using the controversial relationship between Kantian philosophy and John Rawls' contractualism as a guiding thread.

## Keywords

Fairness. Social pact,. Rawls, Kant.

## 1. Povertà e proprietà: la versione di Kant

Nella accezione comune il termine *povertà* indica una carenza, una privazione, naturale o indotta, di qualcosa considerato come necessario, o comunque a vario titolo funzionale, al perseguimento di un qualche obiettivo o semplicemente utile a condurre una vita dignitosa. La condizione di povertà, quindi, descrive e rappresenta una posizione di inferiorità, uno stato di disagio che inibisce la possibilità di realizzare pienamente se stessi, di compiere scelte e di go-

dere di *chance* e opportunità. Escludendo il caso limite della povertà come scelta di vita consapevole: si pensi in tal senso all'ideale filosofico professato da Diogene il cinico o al modello religioso predicato dal francescanesimo, la condizione di privazione determinata dalla povertà costituisce un problema che richiede soluzioni, sia in termini di superamento del deficit sociale che di quello eminentemente economico.

Detto altrimenti, la povertà costituisce un tema squisitamente politico. La natura politica insita nel concetto di povertà, infatti, può essere dedotta a partire dalla definizione stessa che di essa è stata data. Se, infatti, consideriamo la povertà come uno stato di deprivazione, di mancanza, ecco che allora essa è determinata dal mancato accesso o da un negato possesso di un bene, qualunque esso sia.

Sotto questo profilo, quindi, la povertà è strettamente connessa a questioni quali la proprietà, e le procedure o regole atte a legittimarla, come pure alla natura dei criteri adottati nella distribuzione di beni e risorse all'interno di un contesto politicamente determinato.

È tuttavia importante sottolineare che ridurre il problema della giustizia ad una mera questione di distribuzione, o redistribuzione, significa trascurare un aspetto più profondo che inerisce al significato e al ruolo della società nel suo complesso. Si potrebbe affermare che la giustizia distributiva sia uno strumento utile, ma non in grado di fornire una soluzione completa e pienamente soddisfacente al problema. Essa ne segnala certamente l'esistenza, ne riduce talvolta le conseguenze, ma non si sofferma o ne analizza le cause originarie.

Comprendere la reale natura della povertà, significa dunque affrontare una complessa indagine circa l'origine, la funzione e soprattutto gli obblighi giuridici che discendono dalla scelta di sottoscrivere il patto sociale originario.

Per sviluppare questa prospettiva teorica, farò riferimento ad un interessante saggio di María Julia Bertomeu, *Pobreza y propiedad. ¿Cara y Cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano*. In esso, la Bertomeu sviluppa un'originale analisi intorno al rapporto tra *povertà* e *proprietà* muovendo le sue considerazioni a partire dalla prospettiva kantiana.

La povertà, infatti, nell'interpretazione kantiana data dalla Bertomeu, non è raffigurabile come un problema inerente alla giustizia distributiva, bensì essa rappresenta una questione che pertiene alla legittimità stessa di una istituzione e alla natura del legame da cui essa deriva. Uno stato che non si occupi di sradicare attivamente questo problema manca di legittimità e contraddice le ragioni di fondo che ne hanno consentito l'insorgenza. Lo stesso può dirsi nel caso in cui una simile istituzione consenta l'acquisizione di proprietà con strumenti e modalità che non rispettino la *reciprocità* che deve essere garantita nell'esercizio della *libertà* di tutti. Appare chiaro già da queste poche righe introduttive che il tema della povertà, nella lettura kantiana, si leghi indissolubilmente ai concetti di libertà (esterna), di uguaglianza e di giustizia sociale. Per comprendere in che modo tali concetti si sviluppino e interagiscano reciprocamente è utile fare riferimento ad un passaggio chiave della *Metafisica dei costumi*, nel quale Kant affronta in maniera esplicita tale questione.

Secondo Kant, infatti:

Al sovrano spetta indirettamente, vale a dire come assuntore dei doveri del popolo, il diritto di gravare quest'ultimo, nell'interesse stesso della conservazione di esso, di certe imposte come quelle che hanno per oggetto il sollievo dei *poveri*, gli *ospizi per trovatelli* e gli *affari ecclesiastici*, istituzioni queste che sono anche dette caritatevoli o pie.

La volontà generale del popolo si è cioè costituita in una società che deve conservarsi sempre, e a questo fine si è sottomessa alla potenza statale interna per mantenere quei membri di questa società che non sono in grado di guadagnarsi la vita da se stessi. Il governo è dunque autorizzato dallo Stato stesso a costringere gli abbienti a fornire i mezzi per mantenere quelli che non hanno nemmeno di che soddisfare ai più necessari bisogni della natura: mettendosi sotto la protezione e la cura dello Stato, necessaria alla loro propria esistenza, essi si sono legati verso la cosa pubblica ed è su questo che si fonda il diritto che ha lo Stato d'esigere ch'essi contribuiscano del proprio alla conservazione dei loro concittadini (KANT, 2018, p. 157-158).

Sono diverse le considerazioni che è possibile fare in merito a questo brano. In primo luogo, è necessario correggere immediatamente un diffuso fraintendimento. Sotto questo profilo, concordo con la Bertomeu sul fatto che il passo kantiano non riduca il problema inerente all'eliminazione della povertà liquidandola come una mera questione di beneficenza, come un problema la cui soluzione sia possibile ricorrendo a volontari atti caritatevoli da parte di soggetti economicamente indipendenti. Ciò che Kant descrive, e tale riferimento non lascia adito

ad alcuna ambigua interpretazione, è piuttosto un dovere giuridico, un vero e proprio obbligo che vincola il sovrano, in qualità di “assuntore dei doveri del popolo”, e gli “abbienti” in quanto membri e parte di quella volontà generale legislatrice che si è costituita al momento della sottoscrizione del patto originario.

Questa precisazione consolida la relazione tra i concetti di libertà (esterna) e di uguaglianza (nel senso giuridico di *isonomia*). E dunque non è all’idea di beneficenza che Kant sta facendo riferimento, quanto piuttosto alla nozione di *solidarietà*.

Tale termine, molto spesso, viene erroneamente considerato come una sorta di sinonimo di beneficenza e dunque al pari di quella l’atto di solidarietà è circoscritto alle azioni volontarie e non soggette ad alcun tipo di obbligatorietà, quanto meno giuridica.<sup>2</sup>

Tale sovrapposizione costituisce, in realtà un errore, non solo sotto il profilo linguistico, ma anche entro la dimensione pubblica. Infatti, per comprendere appieno e in maniera non equivocabile la nozione di solidarietà è necessario inserirla all’interno di una cornice prettamente giuridica. Essere solidali significa assumere su di sé l’obbligo giuridico (*obligatio in solidum*) della cura nei confronti dei membri della collettività in condizioni di disagio. Tale concetto rimanda alla nozione di responsabilità e di compartecipazione che sono elementi essenziali nella costruzione e nel consolidamento del patto sociale. La sottoscrizione del contratto implica reciprocità e cooperazione e vincola, – in questo consiste il richiamo kantiano all’obbligo di garantire la “conservazione dei concittadini” –, all’onere dell’assistenza.

Interpretata in tal modo, l’attenzione nei confronti della povertà e della sua riduzione o, sperabilmente, della sua eliminazione, costituisce una sorta di cartina di tornasole in grado di indicare la tenuta e la solidità del legame sociale. L’obiettivo di tale contratto, infatti, è la possibilità di esercitare la propria autonomia, di rivendicare la propria libertà di agire, nel rispetto di una reciproca e corrispondente libertà per ciascun altro. Riprenderemo più avanti questo concetto la cui eco è ravvisabile nell’ambito del modello teorico elaborato da John Rawls in *Una teoria della giustizia*.

---

<sup>2</sup> Sull’argomento si veda SCIACCA, *Filosofia dei diritti*, Edizioni Le Lettere, in particolare il capitolo 6. Ed ancora, J. HABERMAS, 1996 e 1997. Rimando, inoltre, al mio saggio *Solidarietà civica e istituzioni*, in SCIACCA 2009, p. 141-152.

Seguendo l'analisi della Bertomeu, infatti, il legame giuridico, la reciprocità del rispetto degli obblighi sottoscritti costituiscono il punto nodale e il collante del potere politico e consentono la piena affermazione della volontà generale legislatrice.

Scrive, a tal proposito la Bertomeu:

En un estado jurídico los gobernantes reciben un mandato derivado de un *deber* del pueblo, que los habilita a ejercer su *derecho* a cobrar impuestos monetarios para el mantenimiento de quienes, en el pueblo, no son capaces de cubrir sus necesidades naturales. Ese deber - y su correspondiente derecho delegado - brotan de una voluntad general que se ha unido en sociedad con el fin de lograr su propio mantenimiento. Y es ésta la razón por la cual es un deber del pueblo salir del estado de naturaleza y entrar en un estado jurídico, como acto de aceptación de una coacción (recíproca) destinada a garantizar el derecho a la libertad externa innata de todos (BERTOMEU, 2017, p. 481).

Viceversa, è proprio l'indugiare sulla mera beneficenza, intesa come strumento volontaristico utile ad attenuare le condizioni di disagio dei più deboli che denota, per Kant, il tradimento del patto originario. Paradossalmente, infatti, è a partire da una ingiusta, e dunque per ciò stesso illegittima, distribuzione originaria della proprietà, che coloro che godono di maggiori fortune possono mostrarsi pubblicamente munifici e generosi. La beneficenza, se costruita su tali presupposti, si manifesta dunque come uno stigma, una velata confessione di colpevolezza. Sulla base di questo assunto, quindi, la beneficenza si rivela essere il frutto avvelenato offerto ai poveri da un governo ingiusto e dunque illegittimo poiché lesivo della libertà intesa come diritto costitutivo inalienabile. Ovviamente, da questa critica resta escluso l'atto di beneficenza non viziato da una simile anomalia distributiva. Tale azione munifica compiuta con cuore sincero determina nel beneficiario un obbligo (morale) di riconoscenza. Kant sviluppa ampiamente questa prospettiva nella seconda parte della *Metafisica dei costumi*, analizzando la dottrina della virtù.

Scrive Kant, a tal proposito:

La possibilità di essere benefico, la quale dipende dai beni di fortuna, è in massima parte una conseguenza dei privilegi di cui godono certi uomini grazie all'ingiustizia del governo la quale, introducendo una disuguaglianza nelle condizioni di benessere, rende necessaria la beneficenza fatta da altri. In un tale stato di cose l'assistenza che il ricco può concedere al povero merita essa ancora il nome di beneficenza in generale, di cui si va così volentieri superbi come di un merito? (KANT, 2018, p. 323).

Affinché possa essere sanata l'ingiustizia derivante dalla disuguaglianza generata da atti giuridicamente non conformi è necessario ripristinare la corretta procedura di acquisizione in modo tale che siano rispettate le clausole fondamentali su cui si regge la *repubblica pura kantiana*, ovvero, il rispetto della libertà e dell'uguaglianza innata.

Infatti, così come afferma la Bertomeu (2018, p. 487-488):

El estado jurídico (o república pura kantiana) no sólo es garante de la libertad (la independencia con respecto al poder constrictivo de otro en tanto que pueda coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal), sino también de la igualdad innata entendida como la capacidad de todos de obligarse recíprocamente, y de la de ser un hombre íntegro (*iusti*), integridad entendida jurídicamente como no dejarse conculcar el derecho innato y tener la capacidad de impedir ser tratado por otros como un mero médio.

La condizione di bisogno determinata dallo stato di povertà, quindi, si configura come una situazione nella quale il soggetto bisognoso rischia di essere degradato a puro oggetto, a cosa, a mezzo funzionale al perseguimento di un fine che comunque non gli appartiene. Tale condizione di dipendenza è chiaramente in opposizione con lo status di cittadino, condizione questa acquisita attraverso l'adesione al patto e l'inclusione nella volontà generale legislatrice. L'ineguaglianza, determinata da atti non conformi alle leggi prescritte dal *reggitore dello Stato*, in quanto titolare del potere esecutivo e in qualità di *agente* dello Stato, costituisce una violazione delle regole che sottendono alla distinzione e alla legittima attribuzione della proprietà.

Nel contesto dello stato di diritto, così come lo concepisce Kant, infatti, sussistono tre specie di oggetti esterni sui quali il soggetto può esercitare legittimamente il proprio arbitrio:

1. una *cosa* (corporea) a me esterna; 2. l'*arbitrio* di un altro relativamente a un fatto determinato (*praestatio*); 3. lo *stato* di un altro in rapporto con me. Essi rappresentano le categorie della *sostanza*, *causalità* e *comunanza* tra me e gli oggetti esterni secondo le leggi della libertà (KANT, 2018, p. 58).

Tale passaggio ribadisce non soltanto la tesi kantiana secondo cui lo stato di dipendenza conseguente alla perdita della propria autonomia, in ragione della violazione della libertà e dell'uguaglianza innate, determina una frattura profonda nelle fondamenta dello stato giuridico, ma inoltre, definisce in maniera precisa quali siano gli ambiti entro cui sia possibile considerare legittimo il possesso. Secondo Kant, infatti è possibile rivendicare tale diritto sia in

relazione a cose corporee, che in relazione ad altri soggetti. In entrambi i casi, comunque, l'esistenza di leggi e la loro necessaria osservanza delimita le modalità di possesso e l'estensione di una tale rivendicazione. Per ciò che concerne l'arbitrio esercitato su altri individui, o in ragione di un contratto di prestazione, o in relazione ad uno stato giuridico, quale ad esempio il matrimonio o il *possesso* della prole, tali contesti non possono contemplare l'annullamento totale dell'autonomia soggettiva. Kant approfondisce tale aspetto in diversi passaggi della *Metafisica dei costumi*. L'elemento costante di questa analisi resta comunque sempre il medesimo, l'autonomia, il diritto di poter esercitare liberamente la propria libertà (esterna, ma anche interna) costituisce il riferimento costante entro la repubblica pura kantiana.

Lo stato di diritto concepito da Kant è quindi caratterizzato da un sistema giuridico nel quale i membri accettano la reciproca coazione. Un sistema in cui la libertà di tutti è possibile proprio, e per nulla paradossalmente, in ragione delle reciproche limitazioni. Si tratta di una sorta di equilibrio in costante aggiustamento tra la necessità di salvaguardare illecite interferenze alla personale autonomia deliberativa – nel rispetto della libertà *negativa* – e il bisogno di una cornice giuridica sufficientemente stabile, in grado di evitare ogni forma di abuso o prevaricazione. Come sottolinea Arthur Ripstein in *Force and Freedom*, analizzando la questione relativa alla giustizia penale nel pensiero kantiano, la trasgressione rappresenta il tentativo, illecito, di un soggetto di sostituire una decisione *unilaterale* alla scelta *onnilaterale* che fa da cornice al patto sociale e che si esprime attraverso la volontà generale legislatrice (RIPSTEIN, 2009).

In termini generali, l'ingiustizia consiste nella violazione a qualunque titolo della *lex iusti*, ovvero dell'idea di Giusto che è sottesa e che alimenta le istituzioni.

Si tratta solo apparentemente di una considerazione banale o tautologica. Ciò che Kant rivendica in tal senso è l'impossibilità di giustificare la violazione di una regola attraverso motivazioni morali o sulla base di un calcolo dell'utilità e del potenziale beneficio derivante dalla trasgressione.

Entro una prospettiva puramente deontologica, qual è quella kantiana, una violazione, seppur condotta a fin di bene, rimane un atto illegittimo e perciò condannabile.

Ho indugiato su questa digressione, poiché il primato del Giusto sull'Utile, rappresenta uno degli elementi di comunanza tra la concezione kantiana e il modello teorico rawlsiano in cui, è necessario ricordare, "la giustizia costituisce la prima virtù sociale delle istituzioni politiche". Torneremo più avanti su tale questione. Per il momento soffermiamoci sulla prospettiva kantiana e su alcuni passaggi propedeutici a completare l'analisi fin qui condotta.

Si è detto che la relazione tra le reciproche libertà e l'assenso generale e unanime nei confronti di una *reciproca* coazione rappresentano l'asse portante dello stato giuridico kantiano e definiscono, in qualche misura, anche le coordinate di quella che può essere considerata una *vita onesta*.

A tal proposito, la Bertomeu sottolinea come:

Desde un punto de vista jurídico, entonces, el "vive honestamente" significa el deber jurídico interno (una auto-coacción) de respetar mi propia libertad interna entendida como la capacidad de ser un sujeto de derecho propio, es decir, de mantener la propia independencia frente al arbitrio constrictivo de otro: y eso precisamente en la medida en que esa libertad propia "puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal" (BERTOMEU, 2017, p. 492).

Il continuo richiamo alla necessità di salvaguardare e garantire il libero esercizio del *sui iuris*, costituisce quindi una costante nell'ambito della riflessione kantiana. È chiaro che tale concezione non si spinge sino alle sue estreme potenzialità, ovvero, la *proprietà del sé*, non è estensibile anche alla proprietà della, e sulla, vita. In tal senso Kant è uomo del suo tempo e, peraltro, tale questione rappresenta ancora oggi un argomento controverso in grado di alimentare accalorate discussioni. Tuttavia, il dato centrale di tale continuo riferimento è il ruolo che in esso gioca l'idea di proprietà. Tale aspetto, pertiene, quindi non solo all'acquisizione dei beni materiali – la possibilità di esercitare un arbitrio sulle cose, a cui si accennava sopra –, ma anche alla possibilità per la propria autoaffermazione.

Questa prospettiva costituisce il nucleo centrale dell'idea di repubblicanesimo di cui Kant si fa interprete. Seguendo la Bertomeu, infatti, è possibile affermare che tale interpretazione del ruolo e della funzione della proprietà collochi Kant all'interno di questa tradizione di pensiero politico.

En la tradición republicana histórica en la que Kant autoconscientemente se ubica, la estructura institucional de la propiedad tiene efectos incontestables para el goce de la libertad externa, para la ciudadanía y también para la legitimidad del estado. Entre otras cosas, porque la propiedad es vista como control y garantía de una existencia social autónoma, pero también porque la libertad se considera un derecho constitutivo inalienable. En esta tradición, la propiedad se entiende como control sobre el recurso poseído, y ese control confiere independencia política y personalidad jurídica propia. Se trata - para decirlo con una bella expresión del Marx republicano - de la propiedad que permite el desarrollo de “la libre individualidad” y florece cuando el trabajador (artesano) es propietario de los instrumentos de producción o cuando el pequeño campesino se halla en posesión de la tierra que trabaja (BERTOMEU, 2017, p. 496).

Ed ancora più incisivamente, la Bertomeu sottolinea come:

En esta tradición, la independencia que confiere la propiedad no es un asunto de mero interés propio privado, sino de la mayor importancia política, tanto para el ejercicio de la libertad como para la realización del autogobierno republicano. Pues tener una base material asegurada es indispensable para la propia independencia y competencia políticas. Y en esta tradición la libertad es inalienable, lo cual significa que es un derecho “constitutivo” distinto de los “instrumentales”, que no puedo venderlo ni regalarlo y que están regulados por el derecho público: no puedo vender mi derecho a la vida y ni tan siquiera partes de mi cuerpo, no me está permitido celebrar contratos privados de esclavitud voluntaria, ni tampoco están permitidos los contratos laborales privados indeterminados en cuanto al tiempo y trabajo (*locatio conductio operarum*) (BERTOMEU, 2017, p. 497).

Anche in questo caso, ed è una delle ragioni per le quali ho indugiato su questa lunga citazione, è rilevabile la presenza di alcuni spunti tematici che è possibile ritrovare nel contesto del modello rawlsiano. Mi riferisco, in particolar modo, all’idea di proprietà come strumento di autopromozione politica e al valore inalienabile della libertà. Per ciò che concerne il primo elemento è necessario focalizzare l’attenzione sulla prima parte della citazione.

Infatti, secondo quanto sostenuto, la proprietà non va considerata in ragione del valore monetario, per così dire, che essa possiede, bensì per la funzione politica che è chiamata a svolgere. Grazie ad essa, infatti, ogni soggetto può godere della propria autonomia: può affrancarsi e difendersi da qualsiasi possibile forma di prevaricazione o costrizione. È grazie alla proprietà, inoltre, sotto un profilo politico più ampio e generale, che è possibile attivare quei processi che conducono alla “realizzazione dell’autogoverno repubblicano”.

Questo argomento è ripreso da Rawls in una *Teoria della giustizia*. Rawls, infatti, inserisce la proprietà tra le libertà fondamentali che il primo principio di giustizia è chiamato a

tutelare. Tale riferimento, contrariamente a quanto affermato da alcuni critici disattenti, non è dettato dall'esigenza di promuovere una nozione liberale di società fondata sul gioco catallatico della domanda e dell'offerta. Al contrario, la ragione per cui, secondo Rawls, la proprietà privata debba essere annoverata tra le libertà fondamentali, è che attraverso di essa è possibile arginare, contenere il rischio di subire, o di dover cedere, a forme coercitive, – non nel senso kantiano fin qui discusso –, di dominio. Si tratta di un elemento essenziale che permette di distinguere il paradigma rawlsiano del contratto sociale, da altri modelli i quali, al contrario, considerano la possibilità di esercitare il proprio vantaggio di minaccia come una prerogativa utile nella strategia di contrattazione delle istituzioni pubbliche.<sup>3</sup>

La proprietà è dunque uno strumento essenziale per l'autonomia e per la libertà. Un'ulteriore conferma rispetto a quale debba essere la corretta interpretazione della proprietà nel contesto dell'opera rawlsiana è ricavabile da quella che Rawls definisce come *regola di priorità*. Tale concezione si connette al secondo elemento che è possibile estrapolare dalla citazione sopra esposta.

L'inalienabile valore della libertà, infatti, rappresenta un aspetto costitutivo e non negoziabile. Ciò significa che per nessun motivo esso può essere limitato o ceduto ad altri. Questa fondamentale restrizione serve a salvaguardare gli individui dal rischio di sottomettersi ad una forma di schiavitù *volontaria*. In Rawls, la regola di priorità svolge espressamente questa funzione. Nell'ordinare lessicograficamente i due principi di giustizia: il principio di libertà e il principio di differenza, Rawls introduce una importante clausola, la *regola di priorità*. Tale regola stabilisce che il primo principio debba essere sempre considerato come prioritario rispetto al secondo. Ciò vuol dire, più chiaramente, che la libertà non può essere barattata o limitata in ragione di un maggior benessere economico. E tale vincolo non concerne solo l'architettura delle istituzioni – non rappresenta cioè solo un vincolo per coloro che amministrano ed esercitano il potere politico –, bensì esso influisce e regola anche i rapporti privati tra i cittadini. La ragione per cui tale regola viene introdotta è quella di proteggere le istituzioni dal lento degradare lungo la china scivolosa dell'interesse, pubblico e privato. Il benessere non costituisce il

---

<sup>3</sup> Sull'argomento si veda GAUTHIER, 1986.

fine politico di una istituzione stabile nella durata, di una società bene ordinata. La libertà, sottolinea Rawls, può essere limitata solo in nome della libertà stessa. Con tale criptica espressione, si intende fare riferimento, alla dialettica interna, alle dinamiche e alle intersezioni tra diritti e libertà nell'arena ristretta delle libertà fondamentali.

Sotto questo profilo, il caso illustrato dalla Bertomeu costituisce uno dei possibili esempi di violazione della regola di priorità e di tentativo di ridurre l'autonomia individuale facendo leva sulla capacità di minaccia e sullo stato di dipendenza di determinati soggetti.

Resta da sviluppare un ultimo aspetto, in relazione a questa prima parte.

Fino a questo momento, infatti, abbiamo sottolineato più volte la relazione tra libertà e proprietà, richiamando l'attenzione sulla necessità di rivendicare, individualmente, il rispetto e l'osservanza di tale prerogativa, come pure sottolineando l'esistenza di un obbligo, che potremmo definire, politico, di correggere l'ineguaglianza derivante da una non conforme acquisizione della proprietà.

Ora, sulla base di quale argomentazione è possibile giustificare la modifica del rapporto tra il tuo e il *mio*, per usare la terminologia kantiana?

In altri termini, è necessario porre l'attenzione sul processo genealogico della proprietà, sulle sue origini e sulle modalità attraverso cui essa può essere considerata legittima. Si tratta di un argomento politicamente saliente che è strettamente connesso al problema dell'ineguaglianza. Se, infatti, così come è stato più volte affermato, è dalla illegittimità del possesso che discende l'ineguaglianza, allora è necessario presupporre che sia esistito un momento in cui tale distorsione ha avuto inizio. E, del tutto conseguentemente, prima di tale frattura lo stato in cui vivevano gli individui doveva essere caratterizzato da una condizione di uguaglianza. La potremmo considerare come una condizione di uguaglianza naturale, poiché non supportata da leggi o procedure riconosciute come vincolanti. Si tratta del momento genetico che determina, non soltanto, il passaggio dall'uguaglianza all'ineguaglianza, ma anche lo spostamento da una condizione pre-politica a una dimensione politica. Tale condizione implica, logicamente, la proprietà collettiva dei beni e delle risorse.

Sotto questo profilo, la prospettiva adottata da Kant riprende, per molti versi, la tesi illustrata da Locke nel *Secondo trattato sul governo*. Secondo tale ricostruzione, infatti, Dio ha donato il mondo agli uomini che, dunque, lo posseggono originariamente in modo collettivo e uguale.

Il passaggio dalla proprietà collettiva alla proprietà privata è reso legittimo attraverso il ricorso ad una particolare forma di acquisizione che autorizza tale transazione: il lavoro. Secondo Locke, infatti, è possibile considerare il lavoro come una estensione del proprio corpo. La legittimità dell'acquisizione iniziale deriva quindi dall'applicazione di una sorta di proprietà transitiva tra il proprio corpo, il lavoro (inteso quale estensione di esso) e il mondo esterno. Tale possesso, tuttavia, seguendo ancora il modello di Locke, è soggetto ad alcune importanti limitazioni (*clausole limitative lockeane*): esse consistono nella possibilità di ciascuno di esercitare questa transizione e, del tutto conseguentemente, nell'obbligo di lasciare a disposizione della collettività una quantità di beni e risorse, *sufficiente e altrettanto buona* per soddisfare le esigenze di tutti e consentire a ciascuno di realizzare i propri obiettivi.

La concezione kantiana, si muove sulla falsariga di Locke. Anche per Kant, infatti l'acquisizione originaria non può essere lasciata al libero arbitrio di ciascuno, ma deve rispondere a quell'obbligo giuridico alla reciprocità e alla coazione che è alla radice delle istituzioni politiche. Per ciò stesso, nello stato giuridico kantiano, nella *repubblica pura kantiana*, il controllo da parte dello Stato dei meccanismi di acquisizione della proprietà e la possibilità di intervenire e correggere ogni distorsione costituiscono una prerogativa essenziale e totalmente legittima. E tale aspetto, occorre rilevare concludendo tale sezione, non si riduce ad una mera procedura di giustizia distributiva, ma inerisce alla struttura fondamentale delle istituzioni e alla loro stessa ragion d'essere.

## **2. Il paradigma rawlsiano: l'importanza di un modello**

La teoria della giustizia come equità elaborata da John Rawls occupa un ruolo centrale nell'ambito del dibattito filosofico politico contemporaneo. Questa affermazione costituisce or-

mai una verità auto-evidente, nonostante gli anni trascorsi dalla sua prima formulazione e indipendentemente dalle critiche che nel corso del tempo hanno sottoposto il modello a revisioni, correzioni, parziali arretramenti e, soprattutto, hanno modificato finanche la composizione delle differenti e contrapposte tifoserie. La teoria di Rawls, infatti, ha caratterizzato la discussione, accademica e non solo, lungo l'arco di circa cinquant'anni. In verità, il calcolo del tempo non tiene conto del lungo lavoro preparatorio condotto dal filosofo americano prima della pubblicazione della versione definitiva della sua opera. Nel corso di questi cinquant'anni, gli scenari, nazionali e internazionali, sono cambiati e non necessariamente in meglio, ma l'urgenza e la necessità di fornire risposte credibili e sostanzialmente praticabili a questioni fondamentali che concernono l'esistenza degli individui, è rimasta la medesima. Lo scenario globale che si presenta oggi ai nostri occhi, rende conto in maniera inequivocabile di questa urgenza e determina, allo stesso tempo, la necessità di riaprire il dibattito in merito a questioni essenziali: povertà, uguaglianza, giustizia sociale, diritti e inclusione, solo per limitare l'elenco alle questioni più urgenti. La disattenzione verso questi temi, le cui cause sono diverse e variamente complesse, ha prodotto come risultato un mondo profondamente ingiusto e scosso da conflitti. L'illusione della mano invisibile, la falsa credenza di vivere ormai in un mondo completamente pacificato, in breve, tutta questa retorica fomentata da fantasiosi operatori dell'alta finanza ha determinato una condizione globale assai vicina al collasso.

Sotto questo profilo, ritornare a riflettere intorno ai temi filosofico-politici rawlsiani, significa assumere l'onere di ricercare una solida soluzione a temi e questioni che incidono profondamente sulle scelte e sul destino degli individui.

Si è detto, introducendo il tema di questo paragrafo, che l'opera di Rawls costituisce una pietra miliare, un vero e proprio spartiacque nel contesto della riflessione filosofica e politica. Tale merito deriva da una serie di fattori. In primo luogo, la proposta teorica di Rawls ha interrotto il monopolio del paradigma utilitarista che aveva dominato la scena pubblica fino a quel momento e che, sotto il profilo argomentativo, aveva ridotto la discussione intorno alla natura e alla funzione delle istituzioni ad un mero problema di efficienza dei criteri di allocazione. Tale

approccio si limitava ad individuare il giusto punto di equilibrio tra costi e benefici senza prestare particolare attenzione agli individui, considerati quali entità complesse e non omologabili o riducibili a meri agenti razionali interessati, unicamente a massimizzare il *trade off* delle scelte individuali. Una simile visione, infatti, si fondava su una descrizione standardizzata e insoddisfacente sia dei soggetti che delle modalità di selezione razionale delle opzioni disponibili.

È a partire da questa considerazione generale che Rawls sviluppa la sua teoria, operando un vero e proprio cambio di paradigma nelle modalità di approccio e di attuazione della scelta sia in termini individuali che collettivi. L'utilitarismo non rappresentava più l'unica opzione politicamente attuabile. Ma per giustificare tale repentino cambio di strategia, era necessario riconfigurare l'intero sistema e presentare una nuova e convincente procedura deliberativa.

Analizzare l'opera di Rawls, significa quindi prendere sul serio la modalità di selezione dei criteri e dei principi che ordinano e regolano le decisioni pubbliche, e private, entro un contesto politico e per istituzioni che vogliono garantire stabilità nella durata e rispettare i diritti e le libertà proprie di una società bene ordinata.

Riassumere la teoria di Rawls non è per nulla semplice. Si potrebbe addirittura affermare che tale impresa non sia del tutto possibile. La matrice analitica che fa da sfondo teorico, rende difficile l'individuazione di scorciatoie espositive. Il rischio a cui si va incontro è la banalizzazione del modello o la perdita di vista del fine ultimo e dello scopo fondamentale che il sistema filosofico rawlsiano si propone di perseguire. Molte delle critiche sollevate al progetto della giustizia come equità, soffrono di questo difetto. Avremo modo di riprendere tale argomento più avanti, per il momento procederemo a presentare la struttura fondamentale della proposta rawlsiana.

Rawls introduce il tema della sua opera in modo diretto e senza inutili giri di parole. La giustizia costituisce la prima virtù sociale di un'istituzione politica e, aggiunge, così come avviene per i sistemi di pensiero nei quali una teoria, seppure elegante e accattivante, deve essere abbandonata se non è vera, allo stesso modo è necessario riformare e modificare un'istituzione se essa non realizza il fine ultimo della giustizia.

Ma cosa intende esattamente Rawls? A cosa si riferisce quando introduce il tema della giustizia? Ed ancora: perché abbiamo bisogno di una simile idea?

## 2.1 Le domande fondamentali della filosofia politica

Per comprendere pienamente le motivazioni che fanno da sfondo alla proposta di Rawls è necessaria una breve digressione il cui scopo è determinare l'ambito entro cui svilupperemo la nostra analisi teorica e entro cui la stessa proposta rawlsiana si muove.

Tale digressione pertiene a quelle che, con espressione efficace, il filosofo politico Salvatore Veca ha definito essere le domande fondamentali della filosofia politica. Questi quesiti, infatti, costituiscono lo scenario principale entro cui operano e devono essere valutate le teorie filosofico-politiche. Si tratta di dilemmi che impegnano le istituzioni e alle quali è necessario fornire una risposta, sia che li si accolgano all'interno del proprio modello organizzativo, sia se, dissentendo da essi, li si voglia confutare.

Tali domande possono essere così esposte:

1. "È giusto che persone nascano ricche o molto ricche e altre povere o molto povere?"
2. "In che senso preciso sono sbagliate ineguaglianze che non sono colpa degli individui che ne soffrono?"
3. "Le istituzioni politiche devono fare qualcosa, impiegare le loro risorse di autorità, decidere scelte collettive per cercare di ridurre ineguaglianze di questo genere, le cui vittime non sono responsabili?"<sup>4</sup>

Un aspetto generale che emerge confrontandosi con simili dilemmi è che ogni possibile risposta che ad essi può essere fornita *non* può essere considerata politicamente neutrale. Detto altrimenti, il modo in cui questi nodi politici vengono sciolti, definisce e caratterizza la connotazione politica, potremmo dire l'ideologia, adottata quale criterio per l'individuazione degli strumenti politici utili per la loro risoluzione. E tale aspetto non costituisce necessariamente un limite, anzi, al contrario esso consente di evitare di rimanere invischiati nell'indistinta melma

---

<sup>4</sup> Cfr. VECA, 1998.

della trasversalità politica e dell'ipocrisia trasformista, aspetti che caratterizzano molti degli approcci contemporanei nell'analisi delle questioni pubbliche.

Il primo quesito rappresenta un indicatore fondamentale in tal senso.

Esso implica una risposta in merito al ruolo che deve essere attribuito a quella che Bernard Williams definiva come la *sorte morale* che caratterizza ciascun individuo nella costruzione delle istituzioni di base e nella definizione dei criteri di accesso e di fruibilità della comune cittadinanza. In altri termini, ciò che il quesito domanda è di stabilire se l'esito contingente della *lotteria naturale e sociale* debba influire sul riconoscimento politico dei membri di una società; se, cioè, tali temi debbano occupare un qualche spazio nel contesto dell'agenda politica. Il modo in cui ci si dispone rispetto a tale interrogativo, definisce quindi i caratteri fondamentali del criterio di inclusione sociale che ci si prefigge di adottare come base per la partecipazione politica e suggerisce, inoltre, quale debba essere la funzione delle istituzioni relativamente a tali disuguaglianze.

Con il termine *lotteria naturale* si intende l'insieme di fattori contingenti quali abilità, talenti, disabilità di cui ciascun individuo è dotato, in maniera del tutto arbitraria, alla nascita. Il termine *lotteria sociale*, invece, si riferisce a quei caratteri, egualmente contingenti e fortuiti, dovuti alle condizioni sociali nei quali ciascun individuo è collocato al momento della sua nascita. In termini generali, adottando una prospettiva esistenzialista, è possibile affermare che ciascun soggetto si trova catapultato in un mondo che non ha scelto e con caratteristiche definite dalla pura e semplice casualità. Kant, ad esempio, adotta un argomento accostabile a quello qui descritto analizzando la relazione e gli obblighi ascritti ai genitori nei confronti della prole.

Lo scenario entro cui i soggetti muovono i loro primi passi è quindi caratterizzato dalla presenza di ineguaglianze, a volte evidenti e profonde, che incidono in maniera decisiva sulle scelte, sulle opzioni, sulla speranza di successo e dunque sulla possibilità stessa di condurre un'esistenza degna di essere vissuta.

Esistono tre possibili atteggiamenti nei riguardi di questi dilemmi. Il primo approccio è quello che muove da un radicale rifiuto della rilevanza, sotto il profilo delle questioni di giustizia, della *sorte morale*.

Entro tale contesto, affermare che il primo quesito non configuri una questione di giustizia, significa affidare al caso e alla pura fortuna il destino di ciascuno. È del tutto evidente, infatti, che una soluzione fatalista implichi l'affrancamento da qualsivoglia forma di intervento sociale teso a correggere e limitare i danni prodotti dall'arbitrarietà della natura. Tale approccio muove da un'interpretazione dell'eguaglianza che potremmo definire *naturale*. Secondo questa prospettiva, infatti: 1) esiste il caso; 2) esso determina in maniera imponderabile il posto che occuperemo nel contesto della società; 3) tale attribuzione arbitraria di talenti, e possibilità come pure di ostacoli e difficoltà non è connessa ad alcun merito individuale; ma, 4) proprio per questo, alla diseguaglianza che discende da tale lotteria non può essere connessa alcuna responsabilità pubblica, e dunque, 5) le istituzioni non devono farsi carico di sanare le ineguaglianze introducendo meccanismi correttivi che, al contrario, imporrebbero ingiustamente dei costi sociali che andrebbero a incidere negativamente sulle libertà e sui diritti individuali.

L'indifferenza nei confronti del primo quesito, quindi, conduce del tutto logicamente a risposte negative agli altri due dilemmi.

Il secondo possibile approccio, risponde ad una prospettiva moderata e disposta a considerare in qualche misura la questione e a farsi carico, almeno in parte, delle diseguaglianze derivanti dall'arbitrarietà della nascita. Si tratta di una soluzione parziale ma, esattamente come la prima, altrettanto insoddisfacente. Questa prospettiva, pur riconoscendo la contingenza e l'incidenza della lotteria naturale e sociale nella definizione delle *chances* e delle opportunità individuali, tuttavia, considera come degne di un intervento pubblico solo quelle diseguaglianze ascrivibili a distorsioni prodotte da comportamenti sociali. Inoltre, il modo attraverso il quale a tali differenze viene posto rimedio si limita ad un approccio formale, ad esempio, attraverso la concessione del libero accesso a cariche e posizioni indipendentemente dallo status sociale occupato. Tale strategia si inserisce, nel contesto teorico del cosiddetto egualitarismo liberale. Anche in questo caso, la responsabilità della collettività inerente allo stato di bisogno e alla mancanza di eguali opportunità per alcuni membri della società è relativa

e comunque non deve alterare lo status e l'assetto distributivo vigente. Ed ancora, ciò che determina la mobilità all'interno della società è il libero gioco del mercato e la costruzione spontanea dell'equilibrio tra costi e benefici e tra domanda e offerta.

Infine, ed è l'approccio che descrive e connota la prospettiva rawlsiana, a tale dilemma può essere fornita una risposta del tutto e convintamente negativa, ovvero, non risponde a criteri di giustizia il fatto che un atto arbitrario come la nascita determini esiti e possibilità diametralmente opposte per gli individui.

Detto altrimenti, tale atteggiamento politico, pur riconoscendo l'arbitrarietà che caratterizza la lotteria naturale e sociale, sostiene la sussistenza di una non differibile responsabilità collettiva. Tale responsabilità deriva dalla condivisione del medesimo spazio sociale e dalla natura stessa del legame che è alla base delle relazioni intersoggettive che caratterizzano le istituzioni politiche. Essere membri di un corpo collettivo, di una società politica, implica l'accettazione di oneri reciprocamente vincolanti. Entro lo spazio pubblico condiviso, dunque, non è pensabile che la comune cittadinanza sia distinguibile sulla base di una gradualità che determini le possibilità di inclusione e che influisca sugli esiti e sul destino degli individui in maniera del tutto contingente e non pubblicamente giustificabile.

Un approccio siffatto si muove nell'alveo dell'egualitarismo democratico. Sulla base di questa prospettiva la funzione delle istituzioni politiche sarà quella di promuovere iniziative e di definire i criteri di allocazione di beni e risorse, di *chances* e opportunità in modo da correggere non solo formalmente, ma in maniera sostanziale, quelle ineguaglianze presenti all'interno della società derivanti da distorsioni arbitrarie e quindi immeritate.

Questa concezione sotto certi aspetti, si accosta all'interpretazione kantiana presentata all'inizio di questo articolo. L'obbligo sociale che l'eguaglianza democratica sottende, infatti, deriva dalla condivisione dello spazio pubblico e dalla reciproca accettazione del patto sociale. La comune cittadinanza implica un comune rispetto e l'osservanza di un principio di sussidiarietà di cui le istituzioni pubbliche devono farsi carico.

È a partire da tale considerazione generale e sulla base di questa interpretazione dell'ineguaglianza che è possibile cogliere l'originalità e la natura innovativa del contratto rawlsiano.

## 2.2 Una teoria della giustizia

Si è detto che la giustizia costituisce per Rawls la prima virtù sociale. Tale primato colloca la concezione rawlsiana all'interno di un contesto deontologico, nel quale cioè, il Giusto rappresenta un elemento, un valore, previo ad ogni altra concezione e indipendente dalla concezione o dalle concezioni del Bene presenti entro i confini della sfera pubblica. È necessario puntualizzare, tuttavia, che l'idea di giustizia da Rawls presa in esame coincide con l'equità (*fairness*). È in ragione di questo accostamento, infatti, che l'orizzonte egualitario entro cui opera tale concezione è quello democratico nel quale la giustizia distributiva occupa un ruolo fondamentale nella costruzione delle condizioni ottimali per l'esercizio del diritto di cittadinanza e per potere vivere una vita degna di essere vissuta.

È però importante precisare, riprendendo alcune considerazioni sviluppate nel paragrafo dedicato all'interpretazione kantiana, che, al pari di Kant, anche per Rawls la giustizia distributiva non costituisce il fine ultimo o la massima rappresentazione dell'impegno deontologico in favore di una società giusta. Anche per Rawls, infatti, il problema della distribuzione non si identifica con una mera questione di efficienza burocratica priva di significato e di salienza politica. La correzione delle distorsioni e delle ineguaglianze è strettamente correlata alla natura bene ordinata della società. Si potrebbe dire che essa rappresenti un elemento costitutivo per un'istituzione che voglia dirsi libera e democratica e che persegua la *Giustizia* come ideale.

Chiarito questo aspetto è opportuno rivolgere adesso l'attenzione alle caratteristiche strutturali, per dir così, della società rawlsiana.

L'obiettivo che Rawls intende perseguire e che esplicita in maniera chiara introducendo i temi generali della sua teoria e definendo i contorni teorici entro cui il modello si muove, è

quello di portare al più alto livello di astrazione possibile l'idea della società come frutto di un accordo sociale, sulla base di quanto già affermato da Locke, Rousseau e Kant.

Rawls, a tal proposito puntualizza ancor più incisivamente quale sia il principale obiettivo di questa procedura di scelta collettiva.

A questo scopo, non dobbiamo pensare che il contratto originario dia luogo a una particolare società o istituisce una particolare forma di governo. L'idea guida è piuttosto quella che i principi di giustizia per la struttura fondamentale della società sono oggetto dell'accordo originario (RAWLS, 1989, p. 27).

Questa puntualizzazione è estremamente rilevante, poiché non soltanto fornisce un importante strumento interpretativo utile ad orientarsi all'interno del modello rawlsiano, ma introduce uno dei temi che maggiormente hanno alimentato la discussione critica intorno alla teoria della giustizia. La ricerca del prototipo di istituzione compatibile con la teoria della giustizia come equità, infatti, può essere considerata come una delle sfide intellettuali aperte dalla prospettiva contrattualista di Rawls. Tale ricerca ha generato non soltanto equivoci e fraintendimenti in relazione al problema della valutazione della caratura – liberale, social-democratica, socialista –, del modello istituzionale privilegiato da Rawls; ma ha anche generato una lunga serie di discussioni concernenti la *storicità* o *a-storicità* della tesi contrattualista promossa dalla prospettiva rawlsiana.<sup>5</sup> Sotto questo profilo, tale fraintendimento è il risultato di una non corretta interpretazione del brano sopra riportato.

Lascerò volutamente in sospenso questo enigma sul quale avremo modo di ritornare più avanti non appena le caratteristiche essenziali della procedura deliberativa elaborata da Rawls saranno descritte in maniera dettagliata.

Si è detto che il paradigma attorno a cui orbita la teoria della giustizia come equità è quello contrattualista.

---

<sup>5</sup> Il problema della mancanza di una dimensione storica ha caratterizzato numerose obiezioni nei confronti del modello rawlsiano. Agnes Heller, ad esempio, ha sviluppato la sua analisi critica proprio a partire da tale carenza e dalle conseguenze che da essa derivano nella costruzione della procedura deliberativa attraverso cui si definiscono i principi di base. A tal proposito si veda HELLER, 1990.

Entro questa prospettiva la società rappresenta il prodotto di una procedura di contrattazione. Ciò significa che il passaggio da una condizione pre-politica ad uno stato politico, nel quale regole, principi e leggi siano oggetto di un accordo collettivo, è sancito dalla natura convenzionale e artificiale che sostiene una simile istituzione. Una società politica, dunque, non insorge spontaneamente, con buona pace dei difensori del liberalismo classico à la Hayek, ma è il risultato di una scelta sperabilmente consapevole e razionale.

L'analisi rawlsiana, quindi, affronta in prima istanza le caratteristiche e le modalità attraverso cui viene effettuata la scelta.

La domanda che fa da sfondo a questa sezione della teoria è la seguente: "Quali principi verrebbero selezionati da individui razionali, in condizioni di scelta date, come principi di base di una società bene ordinata?".

All'interno di questo interrogativo sono condensati gli elementi fondamentali del modello. Il primo aspetto che è necessario affrontare è quello inerente alle condizioni di scelta. Sotto questo profilo, è importante distinguere due differenti ambiti. In primo luogo, è necessario individuare le condizioni che rendono necessaria una simile procedura deliberativa. Esse corrispondono a quelle che Rawls definisce, mutuando l'espressione da Hume, *circostanze di giustizia*. In secondo luogo, una volta comprese le ragioni che rendono necessario l'accordo, sarà possibile rivolgere l'attenzione alle modalità e alla procedura che dovranno regolare la contrattazione.

Con il termine *circostanze di giustizia* si intende l'insieme di quelle condizioni che rendono necessaria l'introduzione di una qualche concezione del *Giusto*. Rawls, a tal proposito, distingue due differenti tipologie, ovvero: *circostanze di giustizia oggettive* e *circostanze di giustizia soggettive*.

Le prime pertengono alle condizioni esterne, ovvero, al contesto entro cui si trovano ad agire e interagire gli individui. Tali circostanze, quindi, definiscono le caratteristiche generali della dimensione pre-politica, ponendo l'accento, innanzitutto sulla disponibilità delle risorse. Sotto questo profilo, Rawls sottolinea che il contesto entro cui le parti sono chiamate ad operare la selezione dei principi di base è caratterizzato da una condizione di *scarsità moderata* di beni

e risorse. Ciò significa che la quantità di risorse disponibili per la collettività è sufficiente a garantire una vita dignitosa, ma affinché ciò sia possibile è necessario introdurre un qualche criterio di distribuzione.

Più semplicemente, la quantità di risorse disponibili si colloca in una posizione intermedia tra una condizione di abbondanza e di piena disponibilità, - che in termini strettamente logici renderebbe superflua ogni concezione della giustizia: poiché in una siffatta società dell'abbondanza ciascun membro avrebbe a sua disposizione tutto ciò che desidera senza che si presenti il rischio di dover competere con altri soggetti per la legittimazione del possesso -, e una condizione di estrema povertà nella quale, allo stesso modo, un criterio di giusta distribuzione si rivelerebbe non soltanto inutile, ma finanche inefficace, poiché a dominare e determinare le decisioni in un simile contesto sarebbe la pura contingenza.

Le seconde, le *circostanze di giustizia soggettive*, definiscono l'atteggiamento, le motivazioni che spingono le parti alla ricerca di un accordo con gli altri soggetti. Nell'interpretazione data da Rawls, l'identikit psicologico delle parti corrisponde a quello di soggetti caratterizzati da un *egoismo moderato*. Ciò significa che essi da un lato sono spinti dal desiderio di soddisfare al massimo grado possibile i loro desideri e le loro aspirazioni; ma dall'altro essi sono altrettanto consapevoli che la natura interdependente del contesto e la disponibilità moderata delle risorse, rendono necessaria una mediazione in termini di aspettative e risultati perseguibili. Anche in questo caso, la posizione occupata dai soggetti è collocabile in un'area intermedia tra una condizione di egoismo radicale, da una parte, la quale, evidentemente, vanificherebbe *ex ante* la possibilità di un accordo. In un mondo popolato da soggetti radicalmente egoisti non sarebbe possibile nessun tipo di mediazione e l'unica forma di *contrattazione* sarebbe quella fondata sulla capacità di minaccia o sulla mera azione di forza. E caratterizzata, all'altro estremo, da una situazione di *altruismo radicale*. Ma come sottolinea lo stesso Rawls, in una comunità di santi, quale si configurerebbe quella appena descritta, la giustizia non ha ragione di esistere.

L'*egoismo moderato* che caratterizza le parti può essere accostato, in questo gioco di ricerca delle similitudini kantiane, alla concezione descritta da Kant come *insocievole socievolezza*.

Nel saggio *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, introducendo la Tesi Quarta, Kant fornisce una descrizione estremamente chiara della natura umana e dell'ambivalenza che caratterizza le relazioni intersoggettive:

Io intendo qui col nome di antagonismo la *insocievole socievolezza* degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. È questa evidentemente una tendenza insita nella natura umana. L'uomo ha un'inclinazione *ad associarsi*, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a *dissociarsi*, poiché egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri (KANT, 1995, p. 127).

Una volta definite le circostanze di giustizia è possibile spostare l'attenzione sulle modalità attraverso cui la scelta delle parti viene effettuata. Nel contesto della teoria rawlsiana, la questione procedurale occupa un posto di rilievo. L'idea di fondo è che la corretta definizione dei criteri di scelta collettiva, sia in termini sostanziali che meramente formali, produrrà come logica conseguenza, esiti altrettanto corretti. Rawls definisce questa modalità di deliberazione *costruttivismo kantiano*. Si tratta di un esempio emblematico di *giustizia procedurale pura*. Detto altrimenti, l'applicazione ponderata dei criteri e dei vincoli deliberativi rende superfluo un ulteriore controllo circa la correttezza dell'esito. Inoltre, e tale aspetto costituisce una prima parziale risposta al dilemma inerente al modello istituzionale privilegiato dal contrattualismo rawlsiano, tale procedura, di fatto, allarga il ventaglio delle opzioni istituzionali praticabili. Non è quindi la forma dello Stato un elemento determinante, quanto piuttosto la corretta attuazione delle procedure deliberative attraverso cui vengono edificate le fondamenta di una società bene ordinata.

Ora, nell'analizzare tale processo di selezione è utile soffermare l'attenzione su alcuni elementi fondamentali.

La prima questione da affrontare è quella relativa alla composizione dell'assemblea deliberativa. Chi sono gli attori sociali chiamati a definire la cornice istituzionale della società rawlsiana?

Sotto questo profilo, seguendo la descrizione data da Rawls, le *parti*, ovvero gli individui razionali incaricati di selezionare i principi di base sono gli agenti rappresentanti di tutte le posizioni sociali rilevanti nel contesto di una società. Rawls riferendosi ad esse le descrive come persone morali libere e uguali e attribuisce loro due essenziali caratteristiche, due *poteri morali*: la capacità di possedere un senso di giustizia e la capacità di concepire una qualche concezione del bene. Il primo di questi poteri, in accordo con la prospettiva kantiana, rende conto del legame di *reciprocità* che sussiste tra i membri dell'assemblea deliberativa e che, del tutto conseguentemente, caratterizzerà le relazioni intersoggettive nel contesto della società costruita alla luce del patto sottoscritto. Ogni singolo componente dell'assemblea, infatti, sulla base del senso di giustizia si impegna a rispettare le decisioni deliberate e sa che anche gli altri faranno lo stesso. Tale caratteristica costituisce una preconditione essenziale affinché l'idea di società in quanto risultato di una procedura di contrattazione abbia un qualche significato e una *chance* di condurre a esiti politicamente praticabili.

Il secondo potere morale, attribuisce ai soggetti la capacità di concepire una qualche concezione del bene. Tale possibilità rende conto del fatto che la dimensione morale pur occupando una posizione periferica, per così dire, durante le fasi dibattimentali dell'assemblea, costituisce un possibile punto di riferimento nella riflessione degli agenti in fase di deliberazione.

Rawls, tuttavia, in ragione delle restrizioni imposte alle parti durante la fase della deliberazione – aspetti su cui ci soffermeremo più avanti – distingue tra una *teoria sottile del Bene* (*thin theory*) e una *teoria spessa* (*thick theory*). Con la prima espressione si fa riferimento ad una definizione molto ampia e potremmo dire generica del Bene. Le parti, possono in un certo senso, delineare i contorni di una prospettiva morale, ma non sono in grado di descriverne le caratteristiche specifiche. La dimensione morale, costituisce in tal senso uno dei criteri di valutazione della coerenza dei principi, ma non rappresenta il parametro fondamentale attraverso cui tale scelta viene infine perfezionata.

Tale aspetto presenta alcuni nodi problematici che sono stati rilevati da più di una voce critica.

Sotto questo profilo, è necessario segnalare come questa parte della teoria sia stata successivamente rimodulata da Rawls in ragione di una lunga serie di obiezioni. Tali modifiche confluiranno in *Liberalismo politico*, l'opera del 1993 con cui Rawls cerca di rispondere alle critiche inerenti alla capacità del suo modello teorico di tenere nella dovuta considerazione il pluralismo quale fatto politicamente saliente.

La seconda questione da analizzare è quella relativa alla particolarità delle condizioni introdotte da Rawls nel contesto della procedura deliberativa.

Le parti, infatti, si trovano in quella che Rawls definisce come *posizione originaria* (*original position*). Il filosofo, a tal proposito, puntualizza che tale contesto deliberativo deve essere inteso come un *artificio espositivo* utile a rendere conto della natura particolare dell'accordo che le parti si accingono a sottoscrivere. La posizione originaria, dunque, costituisce una sorta di stato di natura (ma utilizzo questa espressione in modo estremamente cauto). In essa l'assemblea deliberativa composta dalle parti è chiamata a discutere e a decidere *con voto unanime* quali principi dovranno essere posti a fondamento della società bene ordinata di cui faranno parte.

Per acuire la natura generale, la caratura universalista della scelta, Rawls pone gli agenti della deliberazione sotto un *velo di ignoranza*. Le parti, cioè, dovranno selezionare i principi di base non conoscendo alcuni elementi particolari relativi alla loro vita, alle loro credenze, al buio cioè da tutte quelle informazioni che potrebbero variamente influenzare la loro decisione. Tale vincolo alla conoscenza unitamente alla necessità di un accordo unanime sono strumenti deliberativi il cui scopo è quello di evitare che la scelta venga viziata da forme più o meno palesi di dominio, ad esempio culturale o sociale, o consenta ai singoli o a gruppi più o meno ampi di godere di un vantaggio di minaccia nell'ambito della contrattazione. Il velo di ignoranza permane fintanto che non si sia arrivati ad una scelta unanimemente approvata.

Rawls dunque, adottando questa soluzione intende ribaltare le caratteristiche che solitamente vengono considerate come espressione di una scelta razionale, ovvero, una piena e

completa conoscenza degli elementi rilevanti. In questo contesto, viceversa, è proprio la mancanza di informazioni che consente il perseguimento dello scopo al suo massimo grado.

Qual è la ragione insita in questa preferenza metodologica?

Per comprendere il senso di questa decisione è necessario rivelare un aspetto, troppo spesso trascurato nell'approccio interpretativo dell'opera rawlsiana. Quello che Rawls si propone di rappresentare in *Una teoria della giustizia*, è il compimento di una procedura costituente. Sotto questo profilo, infatti, i principi di giustizia costituiscono nient'altro che le basi costituzionali su cui dovrà essere eretta qualunque tipo di società che aspiri ad essere libera e democratica, che rispetti la dignità, i diritti e le libertà fondamentali dei suoi membri e che sia in grado di garantire un'equa eguaglianza di opportunità indipendentemente dalle differenze determinate dalla sorte e dal contesto sociale.

È in ragione di questa precisa finalità che il momentaneo occultamento delle conoscenze si rivela essere un utile *escamotage* per promuovere una decisione ragionevole e razionale in grado di garantire alle istituzioni una stabilità nella durata. La disponibilità di informazioni o il prevalere di sentimenti irrazionali o di passioni conflittuali (*l'azzardo* o *l'invidia*, per limitarci a due esempi emblematici) pregiudicherebbero il perseguimento di tale fine deliberativo. La neutralizzazione di tali elementi perturbanti rappresenta così quell'artificio espositivo fondamentale per una decisione ragionevole. Le parti, dunque, opereranno la loro scelta cercando di individuare una condivisa mediazione tra i propri giudizi ponderati alla luce dei due poteri morali a loro disposizione e delle conoscenze generali di cui sono dotati, e l'idea generale di giustizia che dovrà fare da sfondo alla società bene ordinata. Anche in questo caso, la tentazione di operare un parallelismo con la prospettiva kantiana è molto forte. È infatti possibile, a mio avviso, accostare questa procedura con il test kantiano relativo all'imperativo categorico. Le parti, infatti, dovranno determinare se i loro giudizi ponderati (le loro *massime*) possano essere unanimemente approvati come concezione generale della giustizia (*imperativo categorico*). Ciò che domina in questa modalità deliberativa non è una ragione strategica o funzionale al perseguimento di interessi parziali e contingenti, bensì lo scopo è la costruzione di una base istituzionale

ragionevole e condivisibile nella durata. Tale processo di armonizzazione prende il nome di *equilibrio riflessivo* e rende conto della natura *ragionevole* degli agenti della deliberazione.

Ma quali sono le opzioni disponibili? La funzione delle parti, è necessario precisare tale aspetto, non è quella di redarre tali principi. Essi dovranno *limitarsi* a sceglierli da un elenco già dato di opzioni possibili. Tale elenco riproduce quei principi che fanno da sfondo alle principali teorie politiche, economiche e sociali: anarchismo, liberalismo, libertarismo, socialismo, visioni perfezioniste della società, concezioni utilitaristiche dell'allocazione delle risorse. In breve nell'elenco messo a disposizione dell'assemblea è rappresentato ogni possibile scenario politico-istituzionale.<sup>6</sup>

Ognuna di queste opzioni è sottoposta al vaglio delle parti, le quali, al buio delle informazioni rilevanti celate loro dal velo di ignoranza e sulla base dei propri giudizi ponderati, dovranno selezionare l'alternativa che, una volta ottenuto il voto unanime da parte dell'assemblea definirà le caratteristiche fondamentali delle istituzioni di base della società. È importante ricordare che la scelta operata dall'assemblea, una volta deliberata all'unanimità, non è più reversibile. Tale definitività, unitamente alla mancanza di conoscenze specifiche, costituisce una sorta di ulteriore incentivo a operare una selezione opportunamente ponderata. Sotto questo profilo, il funzionamento del test di accettabilità dei principi, il criterio adottato, individualmente, dalle parti potrebbe essere sintetizzato in questi termini. Ciascuno dei membri dell'assemblea deliberante, infatti, è chiamato a valutare le conseguenze che l'adesione ad una determinata configurazione istituzionale comporterebbe, alla luce dei possibili scenari definiti dalla contingenza della lotteria naturale e sociale e nella consapevolezza che non sarà possibile modificare la scelta una volta approvata. È dunque questo il criterio di razionalità adottato come criterio di comparazione della decisione. Si tratta di una procedura che non restringe la libertà di scelta, tutte le opzioni sono infatti egualmente disponibili, ma che agisce sulla responsabilità individuale e sulla capacità di operare una valutazione entro una prospettiva temporale allargata. Ciò che le parti dovranno fare, in termini di razionalità della scelta, quindi, è immaginare la loro posizione sociale, economica o politica conseguente all'applicazione dei principi, di volta

---

<sup>6</sup> Per una descrizione dettagliata delle alternative disponibili, si veda RAWLS, 1989, p. 115-116.

in volta testati, *come se* si trovassero ad occupare, per effetto di una disastrosa sorte morale, il gradino più basso della struttura sociale. Si tratta di un test in cui ciò che prevale è una spiccata attitudine alla prudenza (un'eccessiva attitudine alla prudenza, secondo alcuni commentatori). Rawls definisce tale criterio deliberativo utilizzando l'espressione, *maximin*. Tale termine costituisce la sintesi della frase: *maximum minimorum*, ovvero, le parti date le condizioni entro cui viene effettuata la scelta, saranno spinti a selezionare quei principi la cui applicazione garantirebbe loro il risultato migliore (*maximum*) dato il peggior esito della lotteria naturale e sociale (*minimorum*).

### 2.3. I principi di giustizia

Alla luce di queste considerazioni, razionali e prudenziali, la preferenza delle parti - è questa la conclusione a cui Rawls giunge -, sarebbe accordata ai due principi di giustizia: 1) il principio della massima eguale libertà e 2) il principio dell'equa eguaglianza di opportunità.

Nella loro formulazione definitiva tali principi possono essere così enunciati:

Primo principio:

Ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti;

Secondo principio:

Le ineguaglianze economiche e sociali devono essere:

- a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il *principio di giusto risparmio*;
- b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità (RAWLS, 1989, p. 255).

I due principi sono lessicalmente ordinati e, come affermato in precedenza, il primo principio è prioritario rispetto al secondo. Ciò vuol dire che non si potrà procedere all'applicazione del secondo principio se non dopo che siano pienamente garantite, formalmente e sostanzialmente, le libertà fondamentali.

La ragione di fondo che sottende alla regola di priorità è che il benessere economico non può mai essere considerato una moneta di scambio a discapito dei diritti e delle libertà fondamentali.

Si tratta di una precisazione estremamente importante nel contesto della prospettiva rawlsiana. La tutela previa di un sistema totale di libertà fondamentali, infatti, ha lo scopo precipuo di consentire a tutti i soggetti, in qualità di membri pienamente riconosciuti della società, di partecipare in condizioni di sostanziale eguaglianza al dibattito pubblico, di far valere le proprie ragioni e di vivere una vita degna di essere vissuta al riparo da qualunque costrizione e dal rischio di dover barattare la propria autonomia in ragione di una maggiore quota di beni o risorse. È attraverso la tutela e la promozione di tali libertà, infatti, che è possibile esercitare il diritto ad una eguale cittadinanza.

Sotto questo profilo, si potrebbe affermare che l'eguaglianza politica costituisca una precondizione indispensabile all'insorgenza di una società bene ordinata.

Ciò tuttavia non implica che la questione dell'accesso a beni e risorse e quindi, la riduzione del disagio economico e sociale determinato dal fenomeno della povertà sia, da Rawls, posto in secondo piano o, tantomeno semplicemente affidato alle dinamiche del mercato entro una cornice economica dominata dal paradigma capitalistico.

In realtà, ciò che consegue dall'accettazione delle tesi promosse dalla giustizia come equità è esattamente l'inverso. Analizzando con la dovuta attenzione le premesse e le conclusioni esposte da Rawls, ci si rende conto, con una certa evidenza, oscurabile solo per effetto di una superficiale o non corretta interpretazione, che né le tesi neoliberali o libertarie, né l'entusiastico ottimismo nei confronti delle capacità taumaturgiche del libero mercato, hanno statuto all'interno della prospettiva rawlsiana. Il richiamo e il primato all'idea di giustizia, infatti, rappresentano un saldo riferimento istituzionale che nulla ha a che vedere con il disimpegno e l'indifferenza politica libertaria nei confronti degli ultimi.

Per rafforzare ulteriormente questa lettura della tesi neocontrattualista rawlsiana è utile porre l'accento sul ruolo ascrivito al *principio di differenza*. Tale principio definisce una netta presa di distanza, nel contesto della riflessione che ha determinato la genesi di *Una teoria*

della giustizia, dalla concezione della funzione delle istituzioni all'epoca dominante. L'obiettivo di Rawls è quello di interrompere una ormai stantia consuetudine: quella secondo la quale l'efficienza allocativa costituiva il criterio primario nella valutazione di ogni assetto istituzionale. Il monopolio dell'efficienza paretiana, infatti, non era in grado di rispondere in maniera soddisfacente alle istanze di giustizia e di equità che derivano dalla presa di coscienza e dal riconoscimento dell'esistenza di disuguaglianze troppo spesso disattese o considerate con fatalistica superficialità. Secondo il modello paretiano, infatti, ogni modifica all'assetto distributivo dato può essere considerata legittima se, e solo se, nessuno dei soggetti coinvolti subisca una perdita nella transizione dal primo al secondo assetto distributivo. Detto altrimenti, la curva di efficienza nel passaggio dalla prima alla seconda distribuzione dovrà essere crescente per tutti. Rawls contesta, quindi, la cogenza del criterio di distribuzione sotteso a questo approccio, ovvero, secondo l'interpretazione paretiana, una distribuzione è corretta se, e solo se vada "a vantaggio di ciascuno". Per comprendere su quali ragioni poggia la critica rawlsiana, è sufficiente richiamare l'attenzione sulla descrizione e sull'incidenza che l'arbitrarietà della lotteria naturale e sociale esercita sui destini, sulle *chances* e sulle opportunità individuali. Si è detto che tali ineguaglianze non soltanto sono *immeritate* ma, entro il contesto di una società bene ordinata, libera e democratica, esse determinano una responsabilità istituzionale verso il ripristino di una condizione di equità e di eguaglianza delle opportunità. E dunque, una distribuzione giusta può implicare che la curva di allocazione, non debba essere necessariamente crescente per tutti. Posta in questi termini, la teoria di Rawls sostituisce al criterio "a vantaggio di ciascuno" il criterio "a vantaggio dei meno avvantaggiati".

È sulla base di questo assunto che una distribuzione ineguale soddisfa le ragioni della giustizia, quale prima virtù sociale.

La preferenza accordata da Rawls all'equità muove infatti, dalla considerazione che non sempre una distribuzione *uguale* si rivela essere una distribuzione *giusta*. La specificità dei destini individuali, la casualità dei punti di partenza esistenziali, infatti, rappresentano delle variabili la cui influenza sulle possibilità, sulla fortuna soggettiva non può essere risolta da una mera divisione in parti uguali. Il significato profondo dell'idea di equità consiste dunque, nel

prendere sul serio non soltanto i diritti degli individui, ma anche le loro storie, la loro biografia, la personale sorte morale.

E tale aspetto, così come espresso dal secondo principio di giustizia, non pertiene solo all'attribuzione di beni e di risorse, bensì rende conto della funzione e del ruolo politico che ciascun soggetto è chiamato a svolgere all'interno delle istituzioni (*cariche e posizioni aperte a tutti*). Tale responsabilità non si esaurisce nell'arco di una generazione. Detto altrimenti, la funzione dei principi di giustizia non è commisurata al *qui e ora*, bensì essa si dipana nel tempo e tra le generazioni. Il richiamo al rispetto del *principio di giusto risparmio*, infatti, assolve esattamente questo compito. Esso rende conto del fatto che la teoria di Rawls non si propone esclusivamente quale modello di giustizia *intra-generazionale* ma, viceversa, essa aspira a essere un modello in grado di assolvere e di rispondere in maniera soddisfacente alle richieste e al bisogno di giustizia e di equità *inter-generazionale*.

In tal senso, è sufficiente soffermarsi sulla animata discussione contemporanea in materia di questioni ambientali per comprendere l'estrema attualità e il bisogno di riprendere il dibattito in merito alla giustizia sociale. L'irrazionale leggerezza, la mancanza di responsabilità, con cui le generazioni presenti stanno dilapidando le risorse naturali e economiche sono una chiara manifestazione dell'incapacità di elaborare una concezione della società in grado di andare al di là della mera contingenza e di promuovere progetti e legittimare aspettative di lungo periodo. Una società, cioè che non decida di lasciare null'altro che terra bruciata alle future generazioni.

La stabilità nel tempo di una società, il rafforzamento del collante sociale è quindi dato dal modo in cui il sostrato costituzionale, fondato sui principi di base, si vivifica e si traduce in diritto positivo.

Questo passaggio, nel contesto della teoria della giustizia di Rawls si concretizza in una fase successiva alla unanime deliberazione intorno ai principi. Tale fase prende il nome di *sequenza a quattro stadi*. In essa assistiamo non soltanto a un progressivo assottigliamento dello spessore del velo di ignoranza, e dunque, a un recupero da parte dei membri dell'assemblea deliberativa, in qualità di cittadini pienamente riconosciuti della società bene ordinata, delle

informazioni complete circa il proprio status, genere, prospettive morali o religiose, visioni del mondo, ecc.; ma, anche a una traduzione dei principi di giustizia in diritto positivo e in pratiche concrete. La sequenza a quattro stadi, quindi, definisce le linee guida e indica il percorso che consente la conversione del modello teorico in una prassi applicabile ad una società democratica funzionante.

Sotto questo profilo, i principi di giustizia rawlsiani costituiscono un riferimento costante, la cartina di tornasole, attraverso cui una società può perpetuarsi e rinnovarsi dinamicamente entro una ragionevolmente condivisa concezione del Giusto.

### **3. Il solito sospetto: cercando Rawls.**

Ho soffermato lungamente l'attenzione sulla descrizione dettagliata di alcuni dei passaggi teorici fondamentali del neo-contrattualismo rawlsiano. Tale scelta metodologica è giustificata non soltanto dalla natura analitica di un simile modello, i cui meccanismi interni sono strettamente connessi in un equilibrio estremamente delicato che non ammette scorciatoie, ma anche dalla necessità di sgombrare il campo della discussione accademica contemporanea inerente ai temi della filosofia politica, da una superficiale tradizione interpretativa relativa alla proposta teorica rawlsiana.

*Una teoria della giustizia*, si è detto ripetutamente, ha determinato un importante salto concettuale, un cambio di paradigma, parafrasando Kuhn, nel contesto della riflessione filosofico-politica contemporanea. Essa ha caratterizzato un dibattito proficuo, e sotto molti aspetti stimolante, che non solo ha permesso l'elaborazione di nuove prospettive teoriche, ma che ha consentito alla teoria stessa di testarsi e di mettere in chiaro aspetti rimasti in penombra o passibili di ambigue interpretazioni. Sotto questo profilo, è sufficiente osservare la cronologia bibliografica rawlsiana, per comprendere come buona parte dell'impegno intellettuale del filosofo americano successivamente alla pubblicazione dell'opera nel 1971, sia stato profuso per rispondere, rivedere e chiarire la sua proposta teorica. Ma, ed è proprio da questo "ma", che è necessario adesso partire, in tutta questa spasmodica ricerca di un'interpretazione chiara e inequivocabile, sussiste una macchia, una sorta di vero e proprio stigma che sembra segnare

ancora oggi il modello teorico rawlsiano. Per comprendere la natura di una simile critica è importante ricordare che l'impatto intellettuale della teoria della *giustizia come equità* non riguardò esclusivamente l'algida e distaccata riflessione accademica. Il contrattualismo rawlsiano e il richiamo alla centralità istituzionale della giustizia sociale come fonte di stabilità e di promozione delle libertà e dei diritti individuali, infatti, ha rappresentato un fondamentale stimolo nel contesto del processo riformista che ha animato il pensiero progressista a partire dalla metà degli anni settanta. Il repentino cambio dello scenario geopolitico internazionale, infatti, richiedeva nuovi punti di riferimento, un differente approccio alle urgenti questioni inerenti alle rivendicazioni sociali, alla lotta di classe entro un mondo che stava giorno dopo giorno inebriandosi sotto l'effetto delle esaltanti prospettive capitalistiche. Ciò che si stava ricercando era una nuova grammatica attraverso cui fosse possibile declinare una differente, ma inclusiva, proposta politica.

Entro questa prospettiva, il richiamo all'equità e il rilievo dato da Rawls all'urgenza di porre rimedio alle disuguaglianze arbitrarie determinate dalla contingenza della lotteria naturale e sociale, rappresentavano, per molti, un punto di riferimento, la possibilità concreta di un nuovo inizio.

Tuttavia, a fare da controcanto a questa apertura di credito nei confronti di una concezione che rimodulava il ruolo e la natura intrinseca delle istituzioni prendendo spunto da una consolidata tradizione di pensiero, è una sorta di diffusa diffidenza e sospettosa ritrosia che ha caratterizzato sia le critiche a Rawls provenienti dalla destra libertaria che quelle indirizzate al modello dalla sinistra radicale. Per i primi, il filosofo americano concedeva un'apertura di credito inaccettabile alla prospettiva socialdemocratica (troppo progressista per definirsi liberale), per i secondi, viceversa, Rawls cercava di imporre il modello del mercato quale soluzione alla lotta di classe (troppo liberale per definirsi progressista).

Il limite intrinseco di un simile approccio, indipendentemente da dove arrivi la critica, è quello di concentrare lo sforzo intellettuale sul tentativo pretestuoso di mostrare ciò che Rawls *non è*, piuttosto che impegnarsi nel cercare di comprendere a fondo il contenuto e le caratteristiche autentiche della sua proposta.

Ciò che intendo contestare in questo paragrafo non è chiaramente la legittimità della critica, quanto piuttosto la superficiale tendenza a liquidare un modello sulla base di una non corretta prospettiva di osservazione.

A tale scopo, farò riferimento ad un saggio che, sotto molti punti di vista, incarna questa tradizione critica. In *El Republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico*, infatti, María Julia Bertomeu e Antoni Domènech analizzano le cosiddette promesse tradite del modello rawlsiano, utilizzando come criterio di interpretazione la crisi del rawlsismo metodologico. Con tale espressione, mutuata da Norman Daniels si intende fare riferimento a quell'atteggiamento filosofico, a quella prospettiva teorica indirizzata a costruire modelli istituzionali che, muovendo da alcune premesse variamente rawlsiane, cercano di porre rimedio alle distorsioni derivanti dai criteri adottati nelle procedure di allocazione di beni e risorse e, in qualche misura si propongono di armonizzare le dinamiche economiche con le istanze della giustizia sociale.

L'idea sembra essere dunque quella di sostenere la tesi secondo cui l'inefficacia del modello rawlsiano sia dimostrabile in ragione della debolezza teorica dei suoi epigoni. È questo solo il primo dei tre pilastri sopra cui si regge questa indiretta critica alla teoria della giustizia come equità.

L'altro elemento di dissenso è individuabile nella focale adottata dagli autori, i quali pur riconoscendo a Rawls l'indubbio ruolo di innovatore, finiscono con il ridurre il suo impianto teorico ad una mera difesa del modello neoliberale. La tesi è che nella costruzione rawlsiana prevalga il desiderio di fornire una qualche giustificazione all'economia di mercato. A sostegno di questa interpretazione, Bertomeu e Domènech utilizzano come termine di paragone la soluzione teorica proposta da Ronald Dworkin. Vi è un errore di fondo evidente in questa strategia. Infatti, se da un lato è certamente possibile collocare Dworkin all'interno di quel movimento filosofico-politico in un certo modo collegato al dibattito aperto dalla teoria della giustizia come equità, dall'altro, tuttavia, la soluzione proposta da Dworkin presenta notevoli differenze, nel merito e nel metodo, dalla prospettiva rawlsiana. Anche se sia Dworkin che Rawls *prendono sul serio* la questione dei diritti e, soprattutto il concetto di eguaglianza, collegandolo alla corret-

tezza della distribuzione (di risorse o di opportunità), nondimeno, il tipo di approccio e di giustificazione adottata da Dworkin non è compatibile con le premesse rawlsiane. La teoria dell'eguaglianza elaborata da Dworkin, infatti, comprende due momenti fondamentali. Il suo scopo è sia di ridurre la disparità garantendo un'*eguaglianza di risorse*, che di promuovere la libertà dei soggetti nel perseguimento dei propri obiettivi sulla base della personale concezione di ciò che dà, o dovrebbe dare, valore ad una vita.

Il primo momento, sintetizzando al massimo il suo approccio, muove dall'idea secondo cui una distribuzione può dirsi corretta se, e solo se, non determini sentimenti di *invidia*, ovvero, alimenti il desiderio di ottenere il paniere di beni e risorse posseduto da altri soggetti coinvolti nella distribuzione. Per ovviare a tale problema, il filosofo struttura la modalità di svolgimento di questa ideale allocazione iniziale come una scelta collettiva operata attraverso una serie di aggiustamenti e correzioni nella composizione di questi panieri ideali. La distribuzione terminerà non appena ogni soggetto sarà pienamente soddisfatto e non riterrà opportuno modificare il contenuto del proprio paniere. Superata questa prima fase, i soggetti potranno liberamente decidere come utilizzare le risorse messe a loro disposizione decidendo sulla base della loro concezione del mondo, della loro prospettiva morale, della loro attitudine al rischio. Sotto questo profilo, la relazione tra le istituzioni e i soggetti, è determinata dal modo in cui tali significati si traducono in azioni e scelte effettive. L'attitudine al rischio diviene, entro questo contesto, uno strumento utile a determinare le modalità di utilizzo delle risorse disponibili. Secondo Dworkin, il problema delle diseguaglianze prodotte dalle dinamiche sociali potrebbe essere risolto trasferendo sugli individui l'onere della scelta del grado di copertura "*sociale*" di cui intendono godere nel caso la sorte si riveli avversa. Il sistema di assicurazioni concepito da Dworkin muove da questa concezione. La scelta che i soggetti possono liberamente esercitare dipende dalla personale valutazione che il rischio o la prudenza svolgono nella costruzione delle loro preferenze. La distanza tra questo approccio e il principio di differenza rawlsiano è palese e non necessita ulteriori approfondimenti. Il ruolo delle istituzioni nell'ambito della prospettiva delineata da Rawls non è accostabile al Consiglio di amministrazione di una compagnia assicurativa. La diseguaglianza è un problema politico, poiché sottrae voci e spazio alla

pubblica partecipazione, determina soggezione e crea le condizioni per forme di dominio inaccettabili entro un contesto che intende considerare la giustizia come primo valore.

Posto in questi termini, l'esempio adottato da Bertomeu e Domènech risulta essere alquanto inappropriato.

Il terzo pilastro su cui gli autori costruiscono la loro critica può essere enunciato a partire dall'elencazione delle quattro caratteristiche tipiche di quelle teorie che si accostano al rawlsismo metodologico.

Secondo Bertomeu e Domènech, tali tratti possono essere così descritti:

- 1) Livello di astrazione (*Nivel de abstracción*);
- 2) Ambito di applicazione dei problemi normativi (*Ámbito de problemas normativos*);
- 3) Il concetto di circostanze di giustizia (*Concepto de las circunstancias de la justicia*);
- 4) Strumenti concettuali neoclassici (*Instrumentos conceptuales neo clásicos*). (Cf. BERTOMEU; DOMÈNECH, 2005).

Tali caratteristiche si sviluppano intorno ad un medesimo elemento di dissenso, ovvero, l'idea che il paradigma rawlsiano, e per osmosi, anche i suoi possibili derivati, sia viziato da una perniciosa *astoricità* che toglie forza teorica al modello e ne impedisce qualsivoglia traduzione in prassi. Un eccesso di astrazione che sfuma i contorni della soggettività e della specificità degli agenti deliberanti rendendo anonima e indistinta ogni decisione. Su qualcosa di variamente simile si fondava la critica comunitarista di Sandel che contestava in *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, l'estraneità dei contraenti e la natura *sradicata* dell'*io* rawlsiano (cf. SANDEL, 1994).

Entro questo contesto, secondo Bertomeu e Domènech, i problemi inerenti alla composizione e al ruolo delle istituzioni, della democrazia, del rispetto reciproco e della capacità individuale e collettiva di elaborare una qualche concezione specifica della *vita buona*, passerebbero in secondo piano in ragione di un primato della giustizia distributiva rispetto alle altre istanze. Anche la descrizione delle circostanze di giustizia andrebbe incontro al medesimo difetto strutturale. A differenza di quanto sostenuto da Hume, dal quale, come si è detto, il filosofo

trae tale espressione, le circostanze di giustizia descritte da Rawls non deriverebbero da un'attenta analisi della situazione *storico-contingente*, bensì si limiterebbero ad una astratta generalizzazione. In tale contesto, il ricorso a modelli interpretativi degli scambi e della distribuzione di beni e risorse, rappresenterebbe l'ennesimo tentativo di accreditare una sorta di valore universale e non contestabile alle relazioni fondate sul libero scambio e sul confronto tra domanda e offerta quali criteri di stabilizzazione applicabili a beni, risorse ma anche ai destini e alle scelte individuali.

In merito a questa obiezione, mi limiterò a ribadire come la scelta operata da Rawls discenda dalla natura costituzionale che caratterizza la sua prospettiva neo-contrattualista. Ciò che le parti simboleggiano sono i membri di una assemblea costituente e i principi che sono chiamati a definire devono poter essere ragionevolmente applicati indipendentemente dalla contingenza della situazione. Come Rawls ha ribadito in *Liberalismo politico*, la selezione dei principi non è accostabile ad un *modus vivendi*, un provvisorio compromesso dettato dalle contingenti ragioni in conflitto. La coerenza delle istituzioni è data infatti dalla capacità di fornire indicazioni ragionevoli e pubblicamente condivise, che garantiscano stabilità nella durata.

Ciò non vuol dire che ogni modello istituzionale possa essere compatibile con una simile descrizione generale. La generalità dell'approccio non supporta l'indifferenza nella selezione degli scenari politici. I principi di giustizia non possono essere svalutati a meri *passepartout*. I criteri di accettabilità che essi giustificano, infatti, delimitano l'ambito di applicabilità concreta. Come gli stessi autori riconoscono, Rawls ha sciolto questo nodo in *Giustizia come equità. Una riformulazione* (cf. RAWLS, 2002). Ripetutamente sollecitato da studenti e critici, infatti, Rawls ha esplicitamente dichiarato come i modelli istituzionali che meglio si armonizzano con i principi di giustizia siano quelli accostabili ad una *democrazia proprietaria* e ad una *socialdemocrazia*.<sup>7</sup> Nello stesso tempo, Rawls ha più volte rigettato l'accostamento della sua teoria a qualsivoglia forma di istituzione fondata su una concezione forte e invasiva del mercato. Il libertarismo compassionevole rappresenta, in tal senso, una scelta totalmente incompatibile

---

<sup>7</sup> Rawls sviluppa questa argomentazione nella parte quarta della sua riformulazione, nella sezione intitolata opportunamente *le istituzioni di una struttura di base giusta*. In essa il filosofo chiarisce le caratteristiche costitutive di una democrazia proprietaria. Cf. RAWLS, 2002, p. 151 e sgg.

con la concezione della giustizia come equità e con l'idea di eguaglianza democratica che essa sottende e promuove.

Un'ultima riflessione riguarda la soluzione avanzata da Bertomeu e Domènech quale risposta alla crisi del rawlsismo e alle promesse disattese dalla prospettiva contrattualista. Ciò che gli autori propongono è la ripresa e la rivalutazione di quello che Pocock definiva come il *momento machiavelliano*. L'idea di fondo promossa dalla prospettiva repubblicana è quella di sostituire alla liberale e disincarnata concezione di *lealtà civile* una concezione moralmente *spessa* ascrivibile ad una sorta di ideale aristotelico di *virtù civica*.<sup>8</sup> Il collante delle istituzioni sarebbe dato non tanto dalla condivisione di un medesimo orizzonte giuridico, quanto da una comunione di intenti e di fini derivanti da una medesima concezione della vita buona. La sedimentazione e il riconoscimento dei valori della comunità politica costituirebbero, entro tale cornice, la sintesi risolutiva e la chiave per la composizione dei conflitti insorgenti nel contesto della dimensione pubblica.

Secondo Bertomeu e Domènech, inoltre, la tradizione repubblicana, nell'accezione da loro sostenuta e promossa, sarebbe in grado di superare i limiti e le questioni irrisolte dall'approccio caratterizzante il rawlsismo metodologico e, più in generale, dalla prospettiva filosofico-politica liberale. Schematizzando al massimo la risposta repubblicana, infatti, è possibile rimodulare i 4 punti di frattura, individuati nel paradigma rawlsiano:

- 1) la tradizione repubblicana non si muove lungo il piano tracciato dalle teorie ideali;
- 2) la tradizione repubblicana non pone al centro della sua attenzione normativa la giustizia distributiva;
- 3) la tradizione repubblicana possiede una comprensione storica e istituzionale delle circostanze di giustizia, come pure della vita civile e politica in generale;
- 4) la tradizione repubblicana discende direttamente dalla teoria politica classica di ascendenza aristotelica (successivamente ripresa da Smith e Marx). (BERTOMEU; DOMENÉCH, 2005, p. 65-66).

---

<sup>8</sup> Per un approfondimento sul tema del repubblicanesimo e delle sue possibili declinazioni si vedano SKINNER, 2001; PETTIT, 2000 e BACCELLI, 2003.

Il primo punto evidenziato dalla rilettura in chiave repubblicana delle questioni di giustizia, rende conto della necessità, secondo gli autori aggirata o semplicemente sottovalutata dall'approccio rawlsiano, di affrontare i problemi e i conflitti insorgenti all'interno della dimensione pubblica, a partire da una concreta descrizione del contesto. Ciò che la tradizione repubblicana suggerisce, infatti, è che i confini delle istituzioni debbano essere disegnati ponendo al centro le motivazioni plurali degli individui così come sono e non idealmente così come ci si aspetta che essi debbano essere. Sotto questo profilo, dunque, l'esclusione di ogni informazione rilevante viene interpretata come una riduzione delle possibilità di tradurre la teoria in una prassi politica concretamente funzionante.

La tradizione repubblicana ribalta o, per meglio dire, rimodula il ruolo e la funzione della giustizia distributiva. Entro questo contesto, la giustizia distributiva non costituisce il fine ultimo delle istituzioni, bensì essa rappresenta un utile strumento per la garanzia e l'implementazione delle libertà repubblicane. Attraverso le dinamiche distributive, o redistributive, quindi, nella prospettiva del repubblicanesimo democratico, è possibile estendere i confini delle istituzioni e impedire l'insorgere di forme di dominio che minano l'autonomia e l'indipendenza individuale. Sotto questo profilo, lo scopo è quello di eliminare tutti quegli ostacoli che releghino l'esistenza di alcuni ad un mero stato di sussistenza e di sudditanza politica al volere altrui. Tuttavia, analizzando la concezione rawlsiana abbiamo mostrato come questo obiettivo costituisca un tema ricorrente anche nel contesto del modello teorico elaborato da Rawls. La nozione di equità, infatti, si sviluppa a partire dalla necessità, previa, di garantire a ciascun membro una piena partecipazione e il pieno godimento dei diritti e delle libertà fondamentali.

Infine, per ciò che concerne il terzo e il quarto punto, il richiamo alla contestualizzazione costituisce un costante punto di riferimento nella costruzione del modello istituzionale. Ciò che il repubblicanesimo contesta al modello liberale è, ancora una volta, la natura aleatoria del processo di fondazione delle istituzioni politiche. La disattenzione verso la mutabilità dei processi economico-sociali, in nome di una ideale e generale, troppo generale, concezione delle relazioni intersoggettive.

Il non tenere nella dovuta considerazione il ruolo della lotta di classe e le rivendicazioni reali e contingenti di individui, in carne e ossa, determina l'allontanamento delle prospettive teoriche liberali dal piano reale, dalla natura fattuale e concreta dei bisogni e delle necessità individuali.

Tuttavia, il rischio altrettanto concreto insito in una simile prospettiva è che proprio il forte radicamento nel *qui e ora*, si riveli essere un punto di debolezza e non di forza di un modello così concepito. Sotto il profilo metodologico, infatti, l'eccesso di contestualizzazione indebolisce la funzione normativa stessa della dimensione politica, riducendola, o riportandola nell'alveo di un efficientismo dal sapore utilitarista o, il che è peggio, ma rappresenta oggi un pericolo reale e concreto, finendo con il giustificare forme protezionistiche legittimate da mere logiche di appartenenza.

La tradizione repubblicana si inserisce, inoltre, nel contesto del più ampio dibattito inerente alla complessità dell'idea di libertà. Il conflitto tra libertà *positive* e libertà *negative* costituisce infatti ancora oggi un interessante banco di prova, e un termine di paragone, per le teorie politiche, anche se la visione, per dir così, strettamente dualistica sembra aver ceduto il passo ad una più ampia e articolata interpretazione nella quale le intersezioni tra ambito individuale e questioni pubbliche ridefiniscono i confini e gli spazi di interferenza.

Se da un lato il paradigma repubblicano, in tutte le sue possibili manifestazioni, ha fornito interessanti spunti di riflessione utili a una rimodulazione delle caratteristiche generali del rapporto tra individui e istituzioni, dall'altro, tale prospettiva non sembra essere in grado di sciogliere in maniera coerente e ragionevolmente condivisibile il nodo politico inerente, ad esempio, alla neutralità dello Stato.

Sono molte le perplessità che tale concezione solleva in merito a questo punto. Mi limiterò a segnalare quella che considero come prioritaria, anche in ragione della estrema conflittualità del mondo contemporaneo e in virtù del rigurgito di nazionalismi e particolarismi che dominano la scena politica, al di qua e al di là degli Oceani. L'approccio neo-repubblicano si inserisce lungo la linea di pensiero che, a partire dalla fine degli anni Ottanta, ha determinato il

passaggio da una concezione della giustizia il cui scopo era quello di mediare i conflitti tra interessi (giustizia distributiva), ad una concezione in cui la mediazione a cui l'idea di giustizia era chiamata era legata al riconoscimento identitario.

Credo che molti degli attuali problemi che scuotono le istituzioni politiche derivino da due perniciose illusioni. La prima, consiste nella troppo rapida liquidazione delle questioni distributive. L'illusoria convinzione di avere sconfitto la povertà, infatti, ha lasciato che le ineguaglianze, le forme di dominio e le politiche di esclusione sociale, si radicassero nelle istituzioni e nelle coscienze individuali e collettive. La seconda illusione, strettamente connessa alla prima, è quella secondo cui i problemi identitari prescindano e siano del tutto indipendenti dalle questioni distributive. Concepire i conflitti sociali fondati sul riconoscimento: culturale, di genere, di preferenza sessuale, come qualcosa che si verifichi indipendentemente dalla natura della distribuzione di beni e risorse significa accettare colpevolmente una visione banale e profondamente errata dei diritti. Come hanno sottolineato Stephen Holmes e Cass Sunstein, i diritti, tutti i diritti (anche quelli promossi e strenuamente difesi dai fanatici del libertarismo) hanno un costo. E tale costo è evidentemente un costo sociale che, in nome del principio di solidarietà e di sussidiarietà deve essere condiviso da tutti i membri della società e in particolar modo da coloro che, per effetto di una benevola sorte morale, godono di migliori condizioni di vita.

La società non può essere strutturata in compartimenti tra loro indipendenti. Sotto questo profilo, una concezione della giustizia intesa come prodotto derivato (non originario) dalla sedimentazione di valori propri di una ben determinata concezione della vita buona, offre il fianco a innumerevoli ingiustizie e soprusi. Molti dei tribuni che, in ordine sparso nel mondo contemporaneo, arringano folle irrazionalmente plaudenti rivendicano la titolarità di un diritto di prelazione su privilegi, libertà e cittadinanza, in nome di una concezione della giustizia definita in ragione di una appartenenza stretta ad una comunità di sangue, refrattaria a qualunque ragionevole concezione della cooperazione e del reciproco rispetto.

Una concezione che né Kant né Rawls avrebbero mai potuto accettare.

## Bibliografia

- BACCELLI, L. **Critica del repubblicanesimo**. Laterza: Roma-Bari, 2003.
- BERTOMEU, M. J.; DOMÈNECH, A. *El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico*. **Isegoría**, n. 33, 2005, p. 51-75.
- BERTOMEU, M. J. Pobreza y propiedad. ¿Cara y Cruz de la misma moneda? Una lectura desde el republicanismo kantiano. **Isegoría**, n. 57, 2017, p. 477-504.
- GAUTHIER, D. **Morals by Agreement**. Oxford University Press: New York, 1986.
- HABERMAS, J. **Fatti e Norme**. Trad. L. Ceppa. Guerini e Associati: Milano, 1996.
- HABERMAS, J. **Solidarietà tra estranei. Interventi su Fatti e Norme**. Trad. L. Ceppa. Guerini e Associati: Milano, 1997.
- HELLER, A. **Oltre la giustizia**. Trad. S. Zani. Il Mulino: Bologna, 1990.
- KANT, I. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*. In KANT, I. **Scritti politici**. A cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu. Trad. G. Solari e G. Vidari. UTET: Torino, 1995.
- KANT, I. **La metafisica dei costumi**. Laterza: Roma-Bari, 2018.
- MAIMONE, V. *Solidarietà civica e istituzioni*. In SCIACCA, F. (a cura di). **La dimensione istituzionale europea**. Edizioni Le Lettere: Firenze, 2009, pp. 141-152.
- PETTIT, P. **Il Repubblicanesimo**. Una teoria della libertà e del governo. Trad. P. Costa. Feltrinelli: Milano, 2000.
- RAWLS, J. **Giustizia come equità**. Una riformulazione. Trad. G. Rigamonti. Feltrinelli: Milano, 2002.
- RAWLS, J. **Una teoria della giustizia**. Trad. U. Santini. Feltrinelli: Milano, 1989.
- RIPSTEIN, A. **Force and Freedom**. Harvard University Press: Cambridge; Massachusetts, 2009.
- SANDEL, M. **Il liberalismo e i limiti della giustizia**. Trad. S. D'Amico. Feltrinelli: Milano, 1994.
- SCIACCA, F. **Filosofia dei diritti**. Edizioni Le Lettere: Firenze, 2018.
- SKINNER, Q. **La libertà prima del liberalismo**. Trad. M. Geuna. Einaudi: Torino, 2001.
- VECA, S. **La filosofia politica**. Laterza: Roma-Bari, 1998.

Recebido em: 09/8/2021  
Aprovado em: 30/11/2021

### Vincenzo Maimone

Si è laureato in Filosofia presso l'Università degli Studi di Messina. È Professore Associato in Filosofia politica presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Catania. I suoi interessi scientifici pertengono alle teorie della giustizia e alle questioni di eguaglianza. È autore di vari saggi e articoli su riviste scientifiche e delle monografie, *La società incerta. Liberalismo, individui, istituzioni nell'era del pluralismo* (2002); *Which Welfare State? Which Social Policy?* (2016); *Democracy is the power to say "No". From Calculus of Consent to Reasonable Dissent* (2018); *Potere al popolo? Il paradigma della scelta collettiva e i rischi della*

*polarizzazione* (2018); *La trappola dell'irrazionalità. Potere, morale e conformismo* (2019) e *Wonderland. Argomenti di Filosofia Politica* (2021).