

FSC

Fondazione Collegio San Carlo di Modena

La Fondazione Collegio San Carlo di Modena, fondata nel 1626, è un istituto privato di ricerca e formazione che svolge funzioni di rilevanza pubblica in ambito culturale, con particolare attenzione alla filosofia, alle scienze umane e sociali e alle scienze religiose. A livello universitario, la Fondazione promuove attività di ricerca nelle discipline umanistiche con la propria Scuola Internazionale di Altri Studi che ha attivato, dal 1995, corsi di dottorato e di specializzazione *post-lauream* in Scienze della cultura per studenti europei sostenuti da borse di studio. A livello pubblico, la Fondazione promuove percorsi di riflessione e discussione con il Centro Culturale e il Centro Studi Religiosi: le iniziative si sviluppano in conferenze, seminari, workshop, spettacoli teatrali e videoinstallazioni che, in un progetto autonomo e integrato di proposte culturali, mirano a costruire uno spazio di riflessione teorica e di dibattito pubblico su temi del presente di concreta rilevanza politica e sociale.

Informazioni sull'attività della Fondazione San Carlo si trovano sul sito Internet: www.fondazioneancarlo.it



DEMOCRAZIA

Storia e teoria di un'esperienza filosofica e politica

A CURA DI
CARLO ALTINI



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

La pubblicazione del presente volume è stata possibile anche grazie a un contributo della Banca Popolare dell'Emilia Romagna di Modena

INDICE

Introduzione, di <i>Carlo Altini</i>	p. 9
Politica e storia alla luce dello sguardo micropolitico, di <i>Wolfgang Reinhard</i>	17
~Se la democrazia degli antichi sia ancora utile per emendare quella dei moderni, di <i>Luciano Canfora</i>	63
Libertà e ordine nell'età moderna, di <i>Pietro Costa</i>	81
L'individualismo solidale. Trattati storici e fondamenti teorici, di <i>Ferruccio Andolfi</i>	103
La democrazia della polis. Il ritorno dei classici nella filosofia politica contemporanea, di <i>Giovanni Giorgini</i>	127
Ragioni epistemologiche della società aperta, di <i>Dario Antiseri</i>	175
Il legislatore, o la società democratica nella storia, di <i>Bruno Karsenti</i>	197
La democrazia rappresentativa e i suoi critici, di <i>Nadia Urbinati</i>	219
Educare alla democrazia. La volontà popolare in questione, di <i>Ermanno Benvenuto</i>	257
I diritti degli eguali. Riconoscimento delle identità e rimozione delle disuguaglianze, di <i>Gianfrancesco Zanetti</i>	271

I lettori che desiderano informarsi sui libri e sull'insieme delle attività della Società editrice il Mulino possono consultare il sito Internet: www.mulino.it

ISBN 978-88-15-13984-9

Copyright © 2011 by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito www.mulino.it/edizioni/fotocopie

La democrazia nell'età dell'antipolitica, <i>di Pier Paolo Portinaro</i>	p. 289
La democrazia in tempi difficili, <i>di Yves Mény</i>	309
Democrazia deliberativa e conflitti culturali, <i>di Stefano Petrucciari</i>	325
Diversità culturale, globalizzazione e democrazia, <i>di Francesco Fisiotti</i>	341
Tra cielo e terra. I diritti umani e la questione dell'universalismo, <i>di Carlo Altini</i>	369
Cosmopolitismo. Teoria e prassi della democrazia nell'età globale, <i>di Daniele Archibugi</i>	393
Città e spazio pubblico. Organizzazione delle reti e nuove conoscenze, <i>di Silvano Tagliagambe</i>	413
Indice dei nomi	451
Gli autori	461

Comincia, il mattino, col predire a te stesso: «Mi imbatte-
rò in un curioso, in un ingrato, in un invidioso, in un misantropo».
Questi difetti sono originati in loro dall'ignoranza del bene e
del male, ma io, che ho indagato la natura del bene, sono con-
vinto che è bella, mentre quella del male è turpe.

Marco Aurelio, *Ricordi*

scelte insomma che determinano l'*humus* in cui prospera, oppure invece avvizzisce, l'umanità dei cittadini; in cui ha luogo, oppure non ha luogo, la loro educazione in senso lato. Per ciascuna di queste vitali funzioni comunitarie dovrebbe esistere un comitato di saggi, che si sono distinti in quella funzione e vengono nominati membri del comitato (previa una loro dichiarazione d'interesse) da esperti nazionali e internazionali, in modo non diverso da quello in cui si nominano i vincitori di prestigiosi premi scientifici, artistici e accademici. Terzo, il potere dei comitati di saggi non dovrebbe essere solo consultivo; essi dovrebbero partecipare attivamente al governo dello Stato, insieme con dei rappresentanti ed eventualmente un presidente eletti dal voto popolare (come compete a un regime misto). Dovrebbero sia esercitare un diritto di veto sulle proposte avanzate dagli altri elementi del governo sia annunciare più positive direzioni di tendenza entro le quali si svolga l'attività pubblica quotidiana. Platone asserisce che ogni Stato educa i cittadini a propria immagine e somiglianza; io credo che solo uno Stato che contenga questa articolazione interna può educare i cittadini con una personalità altrettanto articolata (e dunque la coincidenza segnalata prima fra struttura dello Stato e del cittadino non è, come si era detto, casuale). L'alternativa più ovvia la conosciamo: uno Stato «minimo» i cui cittadini sono a loro volta ridotti ai minimi termini.

Molti anni fa, appena arrivato in Nordamerica, discutevo spesso animatamente con il mio caro amico Lou Kipnis, appassionato di filosofia antica e contrario alla democrazia. A governare non devono essere i molti, diceva lui con evidente omaggio a Platone e Aristotele, ma i saggi. Io mi opponevo con forza: trovavo intollerabile che non si rispettasse la volontà popolare. Da allora sono passati più di trent'anni, ho attraversato un gran numero di letture, ragionamenti ed esperienze e mi sento arrivato al punto in cui, pur rimanendo in disaccordo con il mio amico Lou, ritengo di poter fare giustizia al contenuto di verità della sua posizione. A governare devono essere i molti; ma, perché possano governare davvero e non ridursi a fantocci manovrati da sapienti burattinai, perché il loro sia un autentico *volere* espressione di una genuina libertà, è opportuno che chiedano l'assistenza e la collaborazione dei saggi.

GIANFRANCESCO ZANETTI

I DIRITTI DEGLI EGUALI. RICONOSCIMENTO DELLE IDENTITÀ E RIMOZIONE DELLE DISEGUAGLIANZE

1. La parola diritti sembra sempre evocare una forma di eguaglianza. I diritti civili sono i diritti di tutti i cittadini, senza differenze; i diritti umani sono i diritti di tutti gli esseri umani, senza differenze. Quando si parla di diritti *umani*, poi, si parla di diritti che, in quanto tali, spettano proprio a *tutti*, senza che differenze di alcun tipo debbano rilevare: razza, sesso, nazionalità, età, orientamento sessuale e così via. Essi spettano a tutti *gli uomini*: si tratta dunque di decidere chi è un uomo. Non è sempre semplice come sembra. Gli indigeni delle Americhe, per esempio, ad alcuni non sembrarono uomini in senso pieno: schiavi per natura in senso aristotelico, essi erano propriamente *homunculi*¹. Tali questioni non possono essere catalogate sotto l'etichetta degli infelici tempi oscuri: altre se ne pongono anche oggi. Gli embrioni di *homo sapiens* sono davvero e propriamente esseri umani? Anche la parola umano (come la parola diritti), in filosofia politica, sembra dunque implicare un momento *prima facie* egualitario inclusivo: *homo sum: humani nihil a me alieno puto*. Il linguaggio naturale ha questo potere evocativo, fatto di contesti storici e di usi concreti. Nulla mi vieta di dire che la Principessa Palatina aveva il «diritto» di sedere a corte su una sedia con i braccioli² (una questione che, presumo, non fa ardere di passione rivendicativa il cuore sdegnato di un egualitarista). Nulla lo vieta: ma il termine «diritti» (soggettivi) è spesso collegato nell'uso che ne facciamo a categorie di eguaglianza,

¹ Cfr. J. Ginés de Sepúlveda, *Democrates Alter Sive De Justis Belli Caesaris Apud Indios*, 1547; R. Adorno, *The Polemics of Possessions in Spanish American Narrative*, New Haven, Yale University Press, 2007.

² Cfr. Principessa Palatina, *Lettere*, Palermo, Sellerio, 1988: lettera da Fontainebleau del 1 ottobre 1699, pp. 44-45.

talvolta non perfettamente concettualizzate. Il presente contributo tenterà di mettere a fuoco alcuni aspetti problematici di queste categorie.

2. L'eguaglianza che i diritti veicolano, tuttavia, può essere concettualizzata in modo diverso. I diritti civili sembrano fare riferimento alla cosiddetta eguaglianza di fronte alla legge, mentre i diritti sociali sembrano coinvolgere una riflessione sull'eguaglianza in termini di giustizia distributiva. Questa distinzione ha giocato un ruolo incisivo nella riflessione teorica sui diritti: per esempio si potrebbe sostenere che lo Stato, mentre può e deve garantire a tutti la libertà di opinione semplicemente astenendosi dal perseguire i dissidenti, trova difficoltà a garantire a tutti beni assai costosi come la salute, la qualità di vita, l'occupazione. Questo approccio pone i diritti sociali in una particolare posizione, che ne depotenzia l'obbligo di implementazione politica.

Recentemente, tuttavia, sono apparse riflessioni che hanno efficacemente contrastato questo impianto categoriale. Per esempio, negli Stati Uniti Cass Sunstein e nel mondo latino Garzón Valdez hanno avuto (da diversi punti di vista) buon gioco a mettere in discussione un tale schema³, per esempio facendo notare che le libertà costano, e assai: le libertà sono costose, la rappresentanza politica è costosa, i meccanismi deliberativi sono costosi, la sicurezza può essere costosissima⁴.

³ Cfr. E. Garzón Valdés, *Tolleranza, responsabilità e Stato di diritto. Saggi di filosofia morale e politica*, ed. it. a cura di P. Comanducci e T. Mazzarese, Bologna, Il Mulino, 2003, pp. 273-301. Il testo originale del contributo ivi antologizzato è *Los deberes positivos, generales y su fundamentación*, in «Doxa», III, 1986, pp. 17-33.

⁴ Stephen Holmes e Cass Sunstein mettono in questione la consolidata dicotomia tra «diritti negativi» e «diritti positivi» sistematizzata da Georg Jellinek. Questa distinzione è stata ripresa, tra gli altri, anche da Richard Posner (cfr. S. Holmes e C.R. Sunstein, *Il costo dei diritti. Perché la libertà dipende dalle tasse*, ed. it. a cura di C. Fusaro, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 98). La tesi dei diritti sociali come aspettative che hanno a oggetto le prestazioni pubbliche (previdenze, garanzie di livelli minimi di istruzione, salute e benessere) è stata ripresa, in Italia, da Danilo Zolo: cfr. D. Zolo (a

Sunstein ritiene addirittura che il giorno nel quale si pagano le tasse andrebbe letteralmente festeggiato e aggiunge:

Se il governo non potesse effettivamente intervenire, nessuno dei diritti individuali a cui gli americani si sono abituati potrebbe essere protetto in modo efficace [...]. Questa è la ragione per la quale l'abusata distinzione tra diritti «negativi» e «positivi» non ha alcun senso. Il diritto alla proprietà privata, alla libertà di parola, all'immunità dagli abusi della polizia, alla libertà contrattuale e al libero esercizio della religione – così come i diritti alla previdenza sociale, alla sanità e al sostegno alimentare (Social Security, Medicare and food stamps) – sono finanziati dal fisco e i servizi sociali gestiti dal governo sono volti ad incrementare il benessere collettivo e individuale⁵.

Questo significa che l'eguaglianza «di fronte alla legge» e l'eguaglianza «in fatto di giustizia distributiva» non sono forse così nettamente separate, non appartengono a universi estranei, almeno da questo punto di vista.

3. Una tradizione di pensiero che può essere fatta risalire come minimo a Locke enfatizza il valore dell'eguaglianza (e dei diritti naturali) e tuttavia ammette la legittimità di differenze di ricchezza anche sproporzionate (negli anni Settanta una posizione di questo genere fu brillantemente articolata, in un testo assai noto, da Robert Nozick⁶). Possiamo infatti

cura di), *La cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 30-31. Sulla base di questa impostazione Zolo ha segnalato come, a causa del loro costo molto elevato e direttamente incidente sui meccanismi dell'accumulazione della ricchezza e del prelievo fiscale, i diritti sociali presentino un carattere aleatorio nettamente superiore rispetto alle prestazioni procedurali poste a presidio dei diritti civili e politici. Per una disamina approfondita della questione dei diritti sociali, che contiene anche argomentazioni a favore del loro riconoscimento, nonché della loro conciliabilità con i diritti di libertà: cfr. A. Baldassarre, *Diritti sociali*, in *Enciclopedia giuridica*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, 1989, vol. XI, pp. 1-34.

⁵ Cfr. S. Holmes e C.R. Sunstein, *Why We Should Celebrate Paying Taxes*, in «The Chicago Tribune», 14 aprile 1999.

⁶ Cfr. R. Nozick, *Anarchia, stato, utopia. I fondamenti filosofici dello «Stato minimo»*, trad. it., Firenze, Le Monnier, 1981.

parlare di «giustizia distributiva» in molti modi, ma due di questi sono nel presente contesto particolarmente rilevanti. Possiamo immaginare un assetto di giustizia distributiva più o meno perfetto, più o meno ideale, e poi giudicare gli assetti concreti usando questo standard valutativo. Potremmo, per esempio, stabilire che il fine al quale tendere è la totale abolizione della proprietà privata e determinare che il mio e il tuo, le «fredde parole» di Kavafis⁷, sono un segno di imperfezione. Oppure si può accettare il cosiddetto principio di differenza proposto da John Rawls: le differenze sono accettabili quando le posizioni privilegiate sono aperte a tutti e le differenze comportano un vantaggio anche per chi si trova nella posizione più svantaggiata⁸. In fin dei conti, se l'eguaglianza è giusta, o utile alla città, allora ha senso perseguirla. Aristotele ricorda le opinioni platoniche sull'argomento, che hanno come minimo il vantaggio della chiarezza: «Platone, scrivendo le *Leggi*, pensava [...] che non si dovesse dare a nessun cittadino facoltà di acquistare una proprietà cinque volte superiore alla più piccola»⁹. L'altro discorso sulla giustizia distributiva si interessa invece a un problema diverso: il modo cioè con il quale una determinata posizione è stata acquisita. Se le leggi successorie sono valide e accettate, se le leggi della compravendita sono valide e accettate, allora il risultato delle transazioni economiche effettuate con i beni ereditati è giusto anche se produce, magari nel giro di qualche generazione, profonde diseguaglianze. Se il gioco d'azzardo è consentito, allora queste differenze possono essere anche più vivaci e intense, nonché collegate a fattori (apparentemente) aleatori da un punto di vista morale e allo stesso tempo cariche di conseguenze sociali immense – e tuttavia possono essere anche giuste.

L'impianto di Nozick (ma forse anche di Ronald Dworkin) va appunto in questa direzione. Come si è accennato, il

secondo punto di vista ha il suo ovvio nume tutelare in John Locke, che fu chiaro sull'argomento: per Locke, introducendo il denaro gli esseri umani hanno di fatto consentito a differenze sociali anche esorbitanti: «è chiaro che gli uomini hanno convenuto di introdurre una proprietà ineguale e sproporzionata»¹⁰. Non vi è, in questo, nulla di irrazionale. Se mi autoconcepisco come un individuo situato in un particolare contesto culturale, posso preferire uno *status* di povertà eccitante, dove in fondo potrei trasformarmi in un ricco della lotteria di Babilonia, se ho l'idea giusta al momento giusto, se il mercato azionario o la roulette premiano il mio coraggio (o il mio amore per il rischio), a uno stato di sonno-lento e mediocre benessere, a una vita senza speranza di colpi di scena e di rapide scalate sociali¹¹.

4. Questi due punti di vista godono di una certa indipendenza teorica, anche se immagino che sarebbe difficile privilegiarne completamente (e in modo deliberato) uno a svantaggio dell'altro senza incorrere in alcune difficoltà, perché entrambi fanno appello a forme di razionalità pratica abbastanza radicate nel nostro modo di pensare. Dal punto di vista pratico, inoltre, le due prospettive possono essere di

¹⁰ Cfr. J. Locke, *The Second Treatise of Government*, § 50, in Id., *Two Treatises of Government*, a cura di P. Laslett, Cambridge University Press, 1960.

¹¹ E' anche a quest'altezza che si potrebbe aprire uno spazio di riflessione sulla nozione di eguaglianza di opportunità, un percorso che non verrà intrapreso in questa sede. Si consideri, come pura indicazione impressionistica di una possibile direzione dell'argomento, che sia gli scacchi sia il poker accettano il principio dell'eguaglianza di opportunità: gli scacchi fanno partire il gioco da un eguale numero di pezzi; il poker fa partire il gioco da un eguale numero di carte coperte. La differenza è che gli scacchi comportano pezzi di eguale qualità, le carte possono essere di valore diverso: io posso avere un poker servito, il mio avversario può non aver neppure una coppia vestita. Finché le carte sono coperte, tuttavia, abbiamo le stesse probabilità/opportunità. Il valore dell'eguaglianza di opportunità, senza concrete determinazioni, non è di grande aiuto nelle riflessioni di teoria della giustizia: si tratta prima di decidere a che gioco intendiamo giocare.

⁷ Cfr. C. Kavafis, *Anna Dalavone*, in Id., *Settantacinque poesie*, a cura di N. Risi e M. Dalmati, Torino, Einaudi, 1992, pp. 60-61.

⁸ Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1982.

⁹ Aristotele, *Politica*, 1266b.

fatto collegate. Si può infatti tipicamente modificare la procedura legittima di acquisizione della proprietà, al fine di giungere a un più accettabile assetto distributivo. È già stato fatto: le leggi agrarie e l'abolizione del latifondo sono stati esperimenti riusciti in questa direzione. La riforma del diritto successorio che abolì il maggiorasco è andata in questa direzione. Si può anche modificare la legge fiscale, con drastici tagli sulle tasse, temute dagli imprenditori, per aumentare la ricchezza non solo di questi ultimi ma di tutti, per aumentare cioè la ricchezza *media* della popolazione: per esempio, sui risultati della politica economica repubblicana statunitense è legittimo discutere anche con accanimento. Si può infine cedere a una tentazione totalitaria e stabilire in anticipo un modello, per poi modificare violentemente la realtà sociale così da adeguarla al modello.

La disuguaglianza «distributiva» si è del resto fortemente acuita nelle democrazie occidentali: la differenza fra i molto ricchi e i molto poveri è oggi maggiore che nel passato. Questo fatto non è causato soltanto dai controversi *bonuses* ai manager delle banche o alle crudeli bizzarrie delle bolle finanziarie. Una marca di marmellata ha trovato un modo gentile per farsi pubblicità: fa gli auguri, in televisione, alle persone che compiono cent'anni o più. Gli ultracentenari (o quasi) non mancano: la durata della vita umana si è per fortuna molto allungata. Va però considerato che gli ultimi anni della vita di una persona anziana possono essere molto costosi, soprattutto quando si cerchi di preservarne una buona qualità. Ora, in presenza di un'aspettativa di vita uniformemente bassa, la differenza economica diventa visibile solo in *status symbols* a un estremo dello spettro sociale e in mancanza di mezzi di sussistenza all'altro estremo: dopo di che interviene *'a livella'*¹². Il discorso cambia quando la medicina mette a disposizione, per chi può permetterseli, vent'anni in più di vita di buona qualità. Vent'anni di vita sono un lusso che marca una differenza esorbitante (impensabile per Cresco

di Sardi o William Randolph Hearst), se essi sono accessibili solo ai pochi che dispongono delle ricchezze sufficienti per comperarli. Dalle leggi di Licurgo e dalla «città dei porci» di Platone¹³, sobrietà ed eguaglianza sono sempre state collegate, mentre è la semplice disponibilità dei beni di lusso a permettere le disuguaglianze. Gli anni di vita che ora sono a disposizione dei molto ricchi sono probabilmente un lusso più desiderabile di qualsiasi bene sontuoso, e naturalmente non sono *gratis*.

Non vi è dubbio che ampie e dure disuguaglianze sono compatibili con le libertà civili, con l'eguaglianza di fronte alla legge. Forse potrebbero anche essere *necessarie*: gli egualitarismi sembrano storicamente inclini a pericolosi eccessi di zelo. Vale la pena, tuttavia, affrontare un piccolo esperimento mentale. Il massimo teorico di disuguaglianza distributiva è, naturalmente, la situazione limite nella quale *tutta* la ricchezza (di qualsiasi tipo) è nelle mani di *un* singolo cittadino, e tutti gli altri sono nullatenenti. Il punto non è la legittimità di quella ricchezza: se si è partiti da un'equa (e da tutti accettata come tale) ripartizione delle ricchezze, se dopo serena e approfondita deliberazione si è con voto democratico e magari unanime accettato come legittimo il poker *Texas Hold'em*, con il cielo come limite, può benissimo avvenire che la situazione di *out-put* si configuri in questo modo, in piena legittimità. Il problema è: in una situazione di questo genere è o non è possibile la libertà civile, l'eguaglianza di fronte alla legge? *Non* è un problema logico, ma materiale: come si è già ricordato, vi sono dei costi per il mantenimento delle libertà civili, per l'implementazione della libertà di fronte alla legge, e così via.

Si può, con ragionevole approssimazione, concludere che: a) in una tale estrema situazione, il mantenimento delle libertà civili e l'eguaglianza stessa di fronte alla legge si farebbe come minimo problematica; b) è allo stesso tempo verosimile

¹³ Per la *buon polis* di Platone cfr. *Repubblica*, XIII, 372b. Su Licurgo e l'eguaglianza a Sparta cfr. Plutarco, *Vita di Licurgo*, 8-9, in Id., *Vite di Licurgo e Numa*, a cura di M. Manfredini e L. Piccirilli, Milano, Mondadori, 1980, pp. 35-39.

¹² Cfr. A. De Curtis, *'A livella*, Roma, Gremese, 1992.



che differenze anche molto acute in termini di giustizia distributiva siano invece perfettamente compatibili con la libertà e l'eguaglianza civile. Il passo successivo diventa allora chiedersi *quando* la diseguaglianza in termini di giustizia distributiva diventa incompatibile con la libertà e l'eguaglianza civile. Se l'intera ricchezza è nelle mani di due, anziché una persona, cambia qualcosa? Se invece dell'intera ricchezza nelle mani di una persona si parla dell'ottanta per cento della ricchezza, cambia qualcosa? Se è nelle mani di una sola famiglia? E se la ricchezza della quale si parla è soltanto riferita a certi beni, quali i mezzi di produzione, oppure la proprietà terriera, oppure i mezzi di comunicazione?

È verosimile che questo *quando* sia differente da caso a caso e che sia dipendente da una costellazione di fattori: antropologico-culturali, sociologici, storici, religiosi, tecnologici. Ma è altrettanto verosimile che questo *quando*, caso per caso, *esista*: anche se risulta di difficile determinazione per via del noto problema logico che gli antichi chiamavano del *mucchio*¹⁴. Il passo finale che è legittimo compiere è questo: se, e solo se, questo *quando* esiste (questa situazione pericolosa, questo livello di allarme per l'eguaglianza e per la libertà civile), si tratta di determinare se vi è o meno l'obbligo di tentarne una determinazione. Da un lato la risposta è senz'altro negativa: una repubblica democratica può perfettamente sopravvivere senza lautamente retribuire un *think tank* di professori universitari impegnati in questo problema. D'altra parte, è altamente verosimile che l'operatività dell'eguaglianza e della libertà civile sia collegata al problema di questa determinazione, perché una tale operatività non può attuarsi senza almeno prendere in considerazione le proprie condizioni di possibilità. In questo caso si dovrebbe ammettere che i fautori dell'eguaglianza e della libertà civili (e a *fortiori* i loro rappresentanti istituzionali) *non* possono esimersi dal porsi questa domanda: «Quanta diseguaglianza sono disposto a tollerare?». I fautori dell'eguaglianza e della libertà civile non sono evidentemente obbligati a trovare

una risposta, a offrire una soluzione: non abbiamo dimostrato questo, e abbiamo anzi trovato indizi a favore dell'ipotesi onde molto probabilmente una risposta determinata, fissa e universale a questo problema, non esiste. E tuttavia la domanda, il problema, è *rilevante*. Il grado di diseguaglianza in termini di giustizia distributiva non è irrilevante all'operatività dell'eguaglianza di fronte alla legge, della libertà civile. Avviene qui quello che avviene con il problema dell'astensionismo politico: un'elezione libera, non truccata, monitorata dallo staff di Jimmy Carter, è naturalmente valida anche in presenza di un cospicuo astensionismo. Ma se votasse una sola persona? Una sola famiglia? Non è un problema logico, ma materiale: è ancora un'elezione? E *quando* non lo è più?

Chi commette un reato deve andare in carcere, non c'è dubbio. Si assuma pure che i processi siano equi: se la popolazione carceraria sfiorasse il trenta per cento di quella nazionale, cambierebbe qualcosa? Quanti milioni di *homeless people* che non votano e che non possono (materialmente, cioè di fatto, si badi bene: non per motivi formali, o strettamente giuridico-politici) esercitare i loro diritti civili siamo disposti a tollerare prima di porci il problema dell'effettiva operatività dell'eguaglianza e della libertà civile: un milione? due milioni? dieci milioni? La prima tesi che intendo sostenere in questa sede è dunque: questo genere di domande è rilevante. Ho il diritto intellettuale di porle a me stesso e ad altri. Non sostengo che si debba per forza trovare una (o *la*) risposta, non sostengo neppure che quest'ordine di problemi debba godere di una primazia concettuale, o politica, di alcun tipo. La prima tesi è in realtà alquanto debole: fa centro, semplicemente, sulla rilevanza di un ordine di questioni che non possono essere trattate con un atteggiamento *dismissive*. Sono, come dire, domande pertinenti.

5. Per mettere ulteriormente in rilievo questo aspetto vale la pena considerare un'altra possibile distinzione in tema di eguaglianza. Si tratta di una distinzione abbastanza nota in dottrina, almeno fra gli addetti ai lavori, e ne offro qui la versione fornita dal filosofo del diritto Jeremy Waldron, che ha offerto,

¹⁴ Cfr. M. Clark, *I paradossi della A alla Z*, trad. it., Milano, Raffaello Cortina, 2004, pp. 153-161.

in forma cursoria (perché il fuoco dell'argomento, in quel contesto, erano alcuni aspetti del pensiero filosofico politico di John Locke, con particolare riferimento alle basi cristiane della sua filosofia), una distinzione fra «eguaglianza di base» (*basic equality*) ed «eguaglianza normativa» (una traduzione invero molto libera di: *equality as a goal*)¹⁵. Da un lato si può sostenere che gli esseri umani sono, in qualche modo decisivo (*in some fundamental and compelling sense*), eguali fra loro. Dall'altro lato si può avere riguardo al valore dell'eguaglianza, che diventa interpretabile soprattutto come fine al quale tendere (*as a policy goal*). Nel testo di Waldron dedicato a Locke viene sottolineato come, nella discussione specialistica odierna, l'eguaglianza sia certamente un argomento centrale, ma solo per quel che riguarda l'eguaglianza *as a goal*: l'eguaglianza di base rimane un tema sostanzialmente trascurato¹⁶. Si tratta di una situazione che lascia spazio a qualche perplessità, perché sembrerebbe in fin dei conti intuitivo considerare l'eguaglianza normativa come derivata rispetto a qualche credenza relativa all'eguaglianza degli esseri umani. Se gli uomini e le donne sono fra loro eguali, eguali da un punto di vista importante e decisivo, allora vanno imperativamente trattati «egualmente», o almeno «da eguali»: l'eguaglianza *basic* sembra costituire un punto di partenza ideale per un argomento ostile sia ai privilegi sia alle discriminazioni. Il Locke di Waldron, infatti, elabora la sua eguaglianza normativa grazie a una nozione di fondamentale eguaglianza fra gli uomini: questa nozione è a sua volta presente nell'orizzonte teorico-religioso, e specificamente cristiano, entro il quale quel Locke si muove¹⁷.

¹⁵ Cfr. J. Waldron, *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 2-3: «Sebbene vi sia abbondanza di opere sull'eguaglianza, nella letteratura moderna ve n'è solo una preziosa minoranza dedicata all'idea fondamentale secondo cui gli umani sono, essenzialmente, eguali l'uno all'altro [...]». Per tale ragione la distinzione tra l'eguaglianza di base e l'eguaglianza normativa è fondamentale nel lavoro di Dworkin. Eppure Dworkin non ha detto pressoché nulla sulla natura e sulle radici del principio dell'eguale reciprocità.

¹⁷ Va notato, incidentalmente, come sia oggi giorno ricorrente la tentazione di considerare la religione «indispensabile a determinate elaborazioni

L'eguaglianza normativa sembra allora avere bisogno dell'eguaglianza di base, sembra non godere di una vera autonomia. Che l'eguaglianza normativa segua l'eguaglianza di base è non solo in accordo con le nostre credenze intuitive, ma configura anche una posizione argomentativamente solida. Gli argomenti che assumono questa struttura si presentano infatti come ben costruiti, compatti, non privi di un forte *appeal* morale, nonché muniti di una caratteristica bellezza e semplicità: essi evocano dei pensieri che rassicurano chi li condivide sulla bontà delle proprie posizioni morali. Si tratta quindi anche di argomenti normalmente molto efficaci, che si impongono con la forza dei valori autoevidenti che sembrano evocare, ritgettando sugli avversari l'onere della prova. Tutto questo è fondamentalmente vero e va pienamente apprezzata la forza di questo percorso intuitivo dove l'eguaglianza di base è il *prius* argomentativo e quella normativa il *posterius*.

6. *Pace* Waldron, vale la pena mettere alla prova l'esautività (non la ragionevolezza) di questo percorso. Vale la pena, in altri termini, controllare se il discorso sull'eguaglianza, quando sia organizzato intorno alle categorie dell'eguaglianza «di base» e «normativa», non possa risultare più complesso e magari meno rassicurante; vale la pena avvicinarsi alla questione da un altro punto di vista per sfidare le nostre credenze intuitive e mettere in luce una direzione argomentativa diversa e meno ovvia, e tuttavia non meno interessante. Per anticipare una conclusione provvisoria, è infatti possibile considerare l'eguaglianza normativa (almeno in certe circostanze), un *prius* rispetto all'eguaglianza di base¹⁸. Ora, l'asserzione di una fondamentale *basic equality* fra uomini diversi per colore della pelle, può sostenere argomenti di eguaglianza normativa, di

teoriche: a una dottrina dell'eguaglianza, o dei diritti, o a una morale. Per un recente contributo avverso a quest'ultima tesi cfr. W. Sinnott-Armstrong, *Morality Without God*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

¹⁸ Ritengo che quest'impostazione del problema sia un momento interessante, ancorché problematico, di una possibile lettura della *Scienza nuova* di Giambattista Vico.

equality as a goal: in suo nome si possono esigere, per esempio, previsioni normative volte ad assicurare a chi non è bianco l'accesso a buone scuole, con adeguati sussidi didattici, personale docente qualificato e spazi favorevoli allo studio. Se però si indebolisce il presupposto dell'eguaglianza di base, si indebolisce anche l'argomento che chiede di implementare l'eguaglianza *as a goal*. Si supponga che esistano test per misurare il cosiddetto quoziente di intelligenza e anche, per buona misura, la capacità di socializzazione, l'attitudine creativa e costruttiva nei confronti delle sfide, la predisposizione al *team-working* e così via. Si supponga, altresì, che emerga quale risultato costante di questi test che i membri di un determinato gruppo, per esempio le persone dalla pelle scura, risultino costantemente e uniformemente inferiori. In altre parole, si supponga che manchi la *basic equality* da un qualsiasi punto di vista considerato rilevante, o anche soltanto che essa venga, in qualche modo, significativamente problematizzata. Il discorso normativo sull'eguaglianza potrebbe entrare in crisi; un'integrazione su base di eguaglianza apparirebbe in un quadro di questo genere pressoché impossibile e dunque sconsigliabile.¹⁹

La lotta per l'eguaglianza, tuttavia, può avere anche motivazioni di altro genere: l'oppressione e la dominazione non sono esperienze piacevoli e a lungo andare i subordinati, come si esprime con sintesi perspicua Giambattista Vico, se ne *attediano*. Se si è vicinamente *attediati*²⁰, ad esempio, dalla presenza di troppi pochi neri nelle scuole di diritto (per quanto disgregate²¹), con le inevitabili ricadute che questo

fatto comporta in termini di stratificazione sociale, si verifichino le condizioni per rivendicare l'attuazione di *pratiche di eguaglianza*. Queste pratiche, nel caso in questione, possono per esempio consistere in programmi di azione positiva, volti a rendere più agevole l'ingresso di determinate minoranze nelle scuole. I membri di un determinato *encompassing group*, per esempio i membri di un gruppo concettualizzato come «razza» in virtù del colore della pelle, possono dunque voler godere di determinati beni, quali appunto buone scuole e stimoli intellettuali. Questi beni hanno però una ricaduta nelle generazioni successive, perché buone scuole e istruzione superiore possono rappresentare una chiave di accesso a professioni remunerative, a una sicurezza economica e a un certo prestigio sociale. Poter garantire alla propria famiglia una certa sicurezza significa fra l'altro anche poter garantire ai propri figli un ambiente appropriato negli anni decisivi dell'infanzia e dell'adolescenza: sicurezza affettiva e sociale, un'adolescenza serena (senza i traumi e la pressione angosciata che sempre sono l'esito della precarietà economica), giocattoli intelligenti, possibilità di una supervisione da parte di adulti responsabili, accesso a istituzioni che rinforzano le *social skills* e la capacità di apprendimento, e così via. Si tratta, naturalmente, di una lista incompleta e approssimativa: ma è evidente che si tratta di quegli stessi fattori che influiscono sul risultato dei test e che di fatto determinano la riuscita a quel tipo di prova²², come provano fra l'altro gli esiti dei test che misurano il quoziente intellettuale sui

¹⁹ Cfr. R.J. Herrnstein e Ch. Murray, *The Bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, New York, Free Press, 1994.

²⁰ G. Vico, *La scienza nuova*, in *Id., Opere*, 2 voll., a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1990, vol. I: «Gli uomini prima amano di uscire di suggerimento, e desiderano uguaglianza» (p. 531); «e i famoli dovendo sempre vivere in tale stato servile, a capo di lunga età naturalmente se ne dovettero attendere» (p. 696).

²¹ La dottrina «separati ma eguali» era stata enunciata nel caso *Plessy vs. Ferguson* e fu rigettata dalla Corte Warren in *Brown vs. Topeka Board of Education*; cfr. J. Greenbaum (a cura di), *Giustizia costituzionale e diritti dell'uomo negli Stati Uniti. I giudici Warren e Burger*, trad. it., Milano, Giuffrè, 1992, p. 1.

²² Per una confutazione della *hereditarian view* sull'intelligenza cfr. R.E. Nisbett, *Intelligence and How to Get It. Why Schools and Culture Count*, New York, Norton, 2009. Per Nisbett i test misurano qualcosa di esistente ma il ruolo giocato dall'ereditarietà genetica non è molto significativo. «Se le differenze di Q.I. sono di fatto ampiamente legate all'ambiente, a cosa potrebbe servire eliminare le disparità tra i gruppi? I risultati più drammatici provengono dall'adozione. Quando bambini poveri vengono adottati da famiglie di classe medio-alta, mostrano un guadagno di Q.I. che oscilla tra i 12 e i 16 punti [...]. La sfida è quella di trovare programmi educativi tanto efficaci quanto l'adozione nella crescita del Q.I.» (cfr. J. Holt, *Get Smart*, in «The New York Times Book Review», 29.3.2009).

bambini neri adottati. Si tenga presente che il test era esattamente lo strumento diagnostico che in ipotesi sembrava al contrario dimostrare l'assenza di *basic equality* e che di fatto sembrava validare la ragionevolezza di una discriminazione²³. L'eguaglianza di base come punto di arrivo è rilevante. I corpi, le membra e i cervelli, le menti di questi bambini neri sono ora *più eguali*. Il cervello è un organo straordinariamente plastico: esso risente, automodificandosi, degli stimoli esterni. Ma i corpi stessi si modificano da punti di vista non secondari: la fondamentale aspettativa di vita, la performance sportiva e atletica, il sistema immunitario. Questo è appunto un percorso che parte dall'eguaglianza normativa e si conclude nell'eguaglianza di base. I membri di quel dato gruppo comprensivo *diventano* «eguali» come esito di una pratica conflittuale²⁴; quando, in altre parole, si combatte e si argomenta per la (loro) eguaglianza²⁵.

²³ L'effetto sociale delle pratiche di eguaglianza si espande ulteriormente perché la posizione sociale conseguita può rendere *role models*; perché ci saranno figure, appartenenti a gruppi comprensivi svantaggiati e discriminati, che assumeranno una funzione di *leadership* morale, capace fra l'altro di motivare e di ispirare altri membri di quel gruppo, desiderosi di affermarsi. Queste figure, nelle varie comunità entro il dato *compassing group*, godono da un lato della fiducia dei membri del gruppo in generale e conoscono d'altra parte il funzionamento dei meccanismi istituzionali, ufficiali e non, che presiedono alla fruizione delle opportunità sociali effettivamente disponibili. Il risultato è che il numero dei membri di quel gruppo svantaggiato disposti e motivati a fruire di quelle opportunità cresce significativamente, idealmente fino al riequilibrio della proporzione nell'accesso alle scuole di diritto.

²⁴ Il percorso interpretativo qui illustrato si applica anche agli altri gruppi di minoranza oggetto di discriminazione. Era un diffuso pregiudizio che le donne avessero un «sistema nervoso» più fragile: le donne, non gli uomini, avevano crisi di nervi. I nervi rientrano nell'aspetto fisico, materiale, corporeo dell'essere umano. Il sistema nervoso centrale, in effetti, può essere sovraccaricato da situazioni di stress – ad esempio quelle conseguenti a una mole di lavoro di cura domestica non riconosciuta, da una sproporzione fra responsabilità ed effettivo potere sociale, da una mancanza di indipendenza economica, da difficoltà nella carriera. In questo caso il mutamento che il movimento femminista ha comportato è l'esito, in termini di eguaglianza di base, di pratiche di eguaglianza come prassi.

²⁵ Un 'luciferino' orgoglio, *pride*, può motivare una volontà incapace di sopportare una subordinazione istituzionalizzata. Uno degli ostacoli cultu-

7. L'eguaglianza, in questo senso, è in primo luogo una pratica (non una proprietà degli enti): si «prende posizione» nel mondo affermando normativamente che *una data differenza non conta*, o non dovrebbe contare. Si generano allora i presupposti per la generazione di credenze condivise che si cristallizzeranno in regole costitutive alla base di istituzioni che incorporano, determinandola, una specifica eguaglianza di base²⁶. In altri termini, esistono scenari rilevanti dove le pratiche di eguaglianza possono precedere e influenzare le considerazioni epistemiche sull'eguaglianza umana di base, possono talvolta biopoliticamente rendere gli uomini più eguali dal punto di vista in questione, quello effettivamente rilevante nelle circostanze date. Le pratiche di eguaglianza possono costituire questa eguaglianza istituzionalmente, creando cioè orizzonti istituzionali dove si cristallizzano credenze condivise che questa eguaglianza mettono appunto a fuoco; possono anche fondare questa eguaglianza da un punto di vista culturale: celebrando l'orgoglio della lotta per l'eguaglianza e rendendo possibile la narrazione successiva.

La seconda tesi che intendo sostenere in questa sede è dunque l'affermazione della rilevanza del percorso che assume l'eguaglianza normativa, intesa come pratica (politica)

rali alla comprensione di questo aspetto cruciale del discorso sui diritti è il prestigio della tradizione ebraico-cristiana, che attribuisce la Caduta a una tentazione egualitaria, inducendo a compiere un atto che *renderà* gli uomini eguali a Dio: *Eritis sicut Deus, scientes bonum ac malum*, sono le parole del serpente (*Gen*, 3,5), amate dal Mefistofele di Goethe. Le parole ragionevoli che sconsigliano l'azione e la lotta egualitaria rimangono invece quelle che Abdiel rivolge a Satan nel *Paradiso perduto* di Milton: «Ingiustamente / deturpi definendo servilismo servire quanto Dio / o la Natura chiamano a servire; la Natura e Dio / danno sempre un identico ordine quando colui che comanda / risulta il più meritevole, essendo superiore / a quelli che governa. Questa è la servitù: servire / chi si dimostra uno stolto, o chi si è ribellato / a chi è più degno di lui, come fanno costoro, che servono / te che non sei libero, ma schiavo di te stesso» (VI, 174-81; trad. it. Milano, Mondadori, 1990, p. 267). Un conto è scoprirsi eguali (è così che Dio ci ha creati, ma magari non lo sapevamo); un conto è *rendersi* eguali, farsi vichianamente autori della propria eguaglianza.

²⁶ Su questi temi mi permetto di rimandare a G. Zanetti, *Introduzione al pensiero normativo*, Reggio Emilia, Diabasis, 2004.

dell'eguaglianza, come punto di partenza. Questa tesi non implica un depotenziamento di altri percorsi argomentativi tradizionalmente centrali al discorso occidentale su diritti e eguaglianza. Afferma semplicemente che il nodo concettuale descritto dal percorso che ammette la possibilità dell'eguaglianza normativa come *prius* argomentativo non può essere liquidato con un atteggiamento *dismissive*. Va peraltro notato che il rassicurante percorso dall'eguaglianza di base a quella normativa sembra sintonico con argomenti volti a negare l'opportunità dei programmi di *affirmative action*; l'altro percorso, quello dall'eguaglianza normativa all'eguaglianza di base, sembra invece, intuitivamente, capace di sostenere argomenti che affermano l'opportunità dell'*affirmative action*. Non si tratta, insomma, di opzioni filosofiche prive di una corposa posta in gioco. Va altresì infine rilevato che, mentre i rappresentanti del movimento dei diritti civili privilegiavano in genere il percorso più tradizionale (molti di essi erano profondamente religiosi, e trovavano una nozione di eguaglianza *basic* nella dottrina cristiana)²⁷, quella che viene talora chiamata la *jurisprudence* postmoderna, e che ha spesso un carattere militante (il femminismo giuridico, la *Critical Race Theory*), sembra talvolta avvicinarsi allo scandaloso percorso alternativo.

8. Le due tesi sostenute in questo contributo hanno messo in rilievo aspetti materiali e corporei dell'eguaglianza. La metodologia seguita è stata, tutto sommato, molto semplice: si è

proceduto a problematizzare in primo luogo la distinzione classica fra «eguaglianza di fronte alla legge» e «eguaglianza in termini di giustizia distributiva», in secondo luogo l'univocità del percorso «dall'eguaglianza di base a quella normativa». Il risultato è una nozione comprensiva di eguaglianza che perde vividezza, anziché acquistarne, quando queste distinzioni vengono assolute: si tratta di un'eguaglianza a maglie più larghe e molto più concreta e materiale del previsto. Un aspetto di questo materialismo è la maggior rilevanza che assume la dimensione *economica* (o, in senso lato, di giustizia distributiva); un altro aspetto è la maggior rilevanza che assume la dimensione *corporea*. È appena il caso di notare come i due discorsi sugli aspetti materiali dell'eguaglianza siano in realtà un unico discorso sul ruolo emancipativo delle pratiche dell'eguaglianza: da un lato, aspetti biopolitici della diseguaglianza quali l'aspettativa (e la qualità) di vita sono costitutivi del nuovo significato della diseguaglianza in termini di giustizia distributiva; dall'altro, nuovi e «più eguali» assetti in termini di giustizia distributiva sono prodromici a nuove e decisive forme di eguaglianza «di base». La pratica dell'eguaglianza si colloca all'intersezione di questi aspetti materiali dell'eguaglianza. La pratica dell'eguaglianza è dunque la problematizzazione di una data diseguaglianza. Questa problematizzazione può avvenire con modalità molto diverse: può articolarsi in un argomento di filosofia morale o concretizzarsi in un atto anche violento di lotta politica.

²⁷ Un recente testo altamente raccomandabile sul tema è D. Darby, *Rights, Race, and Recognition*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. L'autore sostiene che tutti i diritti sono *innaturali*; anche i diritti «morali» o «fondamentali» sono il prodotto della *social recognition* e non costituiscono casi di *natural rights*. L'idea è che i diritti naturali si presentano come un potente argomento egualitario, perché il riconoscerli significa avere buone ragioni per opporsi alla schiavitù. Darby, tuttavia, mostra come questa idea *basic* di diritti naturali non sia stata di fatto incompatibile con argomentazioni a favore della schiavitù e ritiene invece i diritti fondamentali l'esito di pratiche volte ad assicurare, come esito finale, la *social recognition* che sola può porre in essere quei diritti.