

**ALLA RICERCA DI UN ORDINE
POLITICO GIUSTO**

**BREVI NOTE SU ALCUNI MAESTRI DEL
PENSIERO ATTUALE**

CARMEN DAL MONTE

Il percorso della filosofia politica nel Novecento ha visto varie vicissitudini; se dopo la prima metà del secolo essa pareva una disciplina in decadenza, avvitata in una sterile riflessione sulla politica e i suoi linguaggi e soppiantata, nelle sue istanze fondamentali, da saperi quali la sociologia, la scienza del diritto e la scienza dello stato, a partire dagli anni Settanta, specie per quanto riguarda temi come la libertà e la giustizia, il dibattito è ripreso, arricchendosi anche di considerazioni e riflessioni sorte dalle nuove necessità di comprensione e di azione, imposte dal mondo globalizzato.

Viene superata così anche la contrapposizione tra visioni liberali e marxiste, che avevano in qualche modo “costretto” il dibattito filosofico, in particolar modo per quanto concerne la tradizione “continentale”. Tornano quindi al centro delle discussioni vecchi temi della filosofia politica (l'essenza della libertà, la relazione fra libertà individuale e libertà economica, etc.) e ne emergono

di nuovi (il significato del vivere in una società multiculturale, la possibilità di costruire – o rintracciare – un minimo percorso etico comune indipendentemente da tradizioni, anche religiose, diverse, etc.) e si torna altresì a rivalutare il ruolo e la funzione della disciplina stessa.

Come spesso accade per il pensiero filosofico in generale, anche per la filosofia politica, nei tardi anni Cinquanta, qualcuno, nello specifico Leo Strauss, aveva provato a suonare la campana a morto, e nel saggio *Cos'è la filosofia politica?* aveva affermato che non solo c'era totale disaccordo tra gli studiosi intorno al suo oggetto, ai suoi metodi e alla sua funzione, ma che la stessa esistenza della filosofia politica in quanto tale era discutibile^[1].

Il pessimismo di Strauss è stato smentito negli anni successivi, e con crescente successo. A partire dall'opera di John Rawls, di Isaiah Berlin, di Amartya Sen, per ricordare solo i nomi più noti, la dimensione della filosofia politica ha ripreso saldamente in mano tutti i temi della riflessione contemporanea, proponendo sia dal punto di vista interpretativo del reale, sia da quello pratico, analisi e soluzioni interessanti e originali.

Il neoliberalismo nel Novecento

Friedrich August von Hayek (1899-1992) è l'esponente più importante di questa corrente di pensiero; austriaco di nascita, diviene cittadino inglese nel 1938 e insegna per molti anni alla London School of Economics, dove si trova in contrapposizione al pensiero e alle tesi di John

Maynard Keynes. Nel 1960 pubblica *Constitution of Liberty*, un vero e proprio manifesto del pensiero liberale dello scorso secolo, mentre nell'arco degli anni tra il 1973 e il 1979 appare quello che è il suo testo più importante, in tre volumi, dal titolo *Law, Legislation and Liberty*.

Non diversamente da Berlin, anche Hayek assume come punto di vista e filo rosso delle sue riflessioni il problema della libertà, in particolare il problema della libertà dell'individuo, strettamente correlato con la libertà in campo economico. Secondo Hayek, quando si parla di libertà, lo si fa sempre in ambito individuale; la libertà viene da lui identificata come assenza di restrizioni e di coercizioni esterne, siano esse quelle di un tiranno o provengano dalla decisione di una maggioranza democratica; da qui l'affermazione che lo Stato debba intervenire il meno possibile nell'ambito decisionale che spetta solo all'individuo. Hayek propugna quindi una visione *negativa* della libertà, e nel suo pensiero prevale nettamente l'idea della libertà come libertà *da* (*freedom from*). E, rifacendosi alla tradizione liberale inglese risalente a John Locke, considera il termine libertà nel suo senso più pieno, come diritto alla vita, alla libertà ed ai beni.

Una parte importante della sua riflessione riguarda la legge. Hayek distingue tra *legge* (generale) e *legislazione* (concreta, che riguarda i singoli casi), e indica come un grave equivoco quello che porta a confondere i due termini, in primo luogo perché, mentre la legislazione dipende dai governi, alla legge devono sottostare anche gli Stati. Partendo da questa affermazione, Hayek considera pure tutta la legislazione nel campo della giustizia una grave interferenza, in quanto va a modificare artificialmente

le leggi di mercato per dare possibilità a coloro che sono meno avvantaggiati, e che invece, a suo modo di vedere, dovrebbero essere aiutati esclusivamente attraverso provvedimenti minori, di carattere quasi filantropico.

L'intervento dello stato nella vita economica e sociale deve essere improntato al minor impatto possibile, e limitato ai servizi generalissimi e di natura in primo luogo informativo-burocratica (gestione del catasto, statistiche economiche, controlli di qualità), mentre, a suo avviso, non sono di competenza statale tutti gli altri servizi, dalla scuola al servizio postale e alle telecomunicazioni.

Hayek si spinge quindi fino a delineare una proposta di organizzazione statale, e propone di sostituire al termine *democrazia* il termine *demarchia*, perché il verbo *kratéin* (dominare) ha una sfumatura che, a suo parere, presenta una valenza negativa che riporta alla violenza, mentre il verbo *archéin* (usato anche in termini come *monarchia*) sottolinea, al contrario, l'elemento razionale e la "regola".

Di questa nuova proposta politica, Hayek descrive anche l'ordinamento statale: la *demarchia* sarebbe composta da un'Assemblea legislativa, formata da uomini e donne dai 45 ai 60 anni di età, che dura in carica 15 anni e ha il compito di delineare le linee generali delle libertà individuali, per evitare ogni interferenza nella libera iniziativa degli individui; affiancata a questa, una Assemblea governativa, simile agli attuali parlamenti, con membri periodicamente eletti e con il compito della gestione ordinaria.

Un aspetto che ad Hayek preme

particolarmente è la libertà d'iniziativa economica, poiché egli vede strettissimi e inscindibili legami tra il liberismo economico e il liberalismo politico. Nell'economia non vede solo una parte della vita umana e sociale, ma in primo luogo ravvisa nel controllo e nella pianificazione economica la possibilità di un controllo non solo dei mezzi ma anche – e soprattutto – dei fini degli uomini. Per questo motivo, in definitiva, l'intera sua parabola intellettuale ed esistenziale si è svolta come una battaglia contro *ogni* tentativo di regolamentare la vita economica.

Nel solco dell'eredità kantiana: Berlin, Rawls, Nozick

Isaiah Berlin, (1909-1997) è uno dei più importanti pensatori liberali del Novecento; nel 1958, in occasione della lezione inaugurale a Oxford, Berlin presenta una lettura dal titolo *Two concepts of Liberty*^[2], che ha profondamente influenzato tutto il pensiero politico successivo. Tra le opere più importanti di Berlin ricordiamo *Vico e Herder* (1976), *Il riccio e la volpe* (1986), *Il senso della realtà* (1996), *Il regno storto dell'umanità. Capitoli di storia delle idee* (1990), *Il fine della filosofia* (2002). Rifacendosi a Kant e all'eredità kantiana, Berlin distingue tra libertà *positiva* e libertà *negativa*, la prima definita come libertà da vincoli (libertà *da*) e la seconda come libertà d'azione (libertà *di*), e sottolinea come storicamente le due tipologie di concezione della libertà si siano sviluppate in due direzioni diverse, l'una nella tradizione del pensiero liberale, l'altra nella tradizione del pensiero

socialista. Egli spiega la nozione di libertà *negativa* come assenza di ostacoli o ingerenze in ciò che un soggetto è capace di fare, e definisce la libertà *positiva* con l'idea di padronanza di se stessi, ossia la possibilità di essere artefici e padroni del proprio destino.

Ponendosi come “pensatore della libertà”, negli anni successivi Berlin ha continuato le sue riflessioni nel solco della tradizione pluralista, fondata sulla molteplicità delle culture e dei valori, molteplicità che giustamente ritiene irriducibile, e, richiamandosi all'eredità classica, propone un'interpretazione di un celebre verso di Archiloco (“La volpe sa molte cose, ma il riccio ne sa una grande”) per esemplificare il divario e la distanza tra coloro che riferiscono l'ambito delle loro azioni a un sistema coerente e articolato di pensiero e coloro che, invece, hanno una varietà di obiettivi e scopi anche contraddittori tra di loro. È la contrapposizione tra monismo e pluralismo che Berlin indaga anche attraverso l'analisi del pensiero e dell'opera di artisti e pensatori di ogni tempo; e così Dante, Pascal, Platone, Lucrezio sono “ricci”, Aristotele, Montaigne, Joyce sono “volpi”. L'indagine di Berlin intorno a queste due categorie è rivolta sia al profilo psicologico e teorico, sia alle ricadute nel campo della storia e della politica, e definisce i tratti caratteristici di entrambe.

Il contrasto inconciliabile, in definitiva, sta nella considerazione che il monismo ha la certezza di una unità di base dei fenomeni e la convinzione che sia possibile una risoluzione ultima che unifichi credenze e valori. Secondo Berlin, i momenti di crisi – politica e sociale – sono contraddistinti da una spiccata prevalenza del monismo, che pare in grado

di offrire certezze e soluzioni a bisogni e paure che hanno una radice archetipica. I risultati del monismo sono spesso catastrofici, scrive Berlin, «è responsabile più di ogni altra [credenza] della strage degli individui sull'altare dei grandi ideali storici – giustizia, progresso, felicità delle generazioni future, la sacra missione o l'emancipazione di una nazione, di una razza o di una classe, o persino la libertà stessa, che esige il sacrificio degli individui per la libertà della società. È la credenza che da qualche parte, nel passato o nel futuro, nella rivelazione divina o nella mente di un singolo pensatore, nelle solenni dichiarazioni della storia o della scienza o nel cuore semplice di un uomo buono e integro, ci sia una soluzione finale»^[3].

Una condanna senza appello, che suona tanto più urgente e appassionata in una società globalizzata, che non può essere né capita né governata senza pluralismo, tolleranza e capacità di comprendere le diverse istanze culturali dalle quali è composta.

John Rawls (1922-2002) è forse il filosofo politico più influente e importante del XX secolo, e il suo libro più famoso, *A Theory of Justice*^[4] (1971), è il testo che più profondamente ha segnato il pensiero liberal-democratico degli ultimi decenni. L'elaborazione politica di Rawls è uno dei tentativi più articolati e sofisticati messi in campo dalla filosofia politica per armonizzare la difesa liberale dei diritti del singolo con la tradizione democratica di promozione delle minoranze.

Il cardine della sua riflessione è il concetto di giustizia, che è definito come “il primo requisito delle istituzioni sociali”, e fonda l'inviolabilità

dell'individuo, che non può essere violata nemmeno con la giustificazione del benessere della società: «per questa ragione la giustizia nega che la perdita della libertà per qualcuno possa essere giustificata da maggiori benefici goduti da altri»^[5]. Rawls si pone in netto contrasto con le teorie utilitaristiche, prevalenti nella tradizione anglosassone, perché ritiene che l'idea che una società giusta debba avere lo scopo di raggiungere la più grande felicità possibile per il maggior numero di persone sia una posizione che lede i diritti della minoranza, perché non tiene in considerazione le differenze tra i singoli, e ha come conseguenza la rinuncia programmatica a difendere i diritti di ciascuno. A questo si devono aggiungere, continua Rawls, le difficoltà teoriche a enunciare e definire il concetto di felicità quando esso debba venire applicato indistintamente.

Rawls si muove contro due fronti: l'uno, l'utilitarismo appunto, vecchio e nuovo; l'altro, rappresentato dall'individualismo, al tempo stesso libertario e possessivo, che ha in Robert Nozick uno dei suoi esponenti principali; si oppone a questi due avversari rinnovando la tradizione contrattualista, per osteggiare sia la tirannide della maggioranza nella quale si perde l'utilitarismo, sia le giustificazioni delle diseguaglianze in nome del caso o della storia. Il problema teorico che si trova a dover risolvere è come fondare su basi razionali quei criteri di giustizia che ritiene comuni a tutti gli uomini; quello più inerente al pensiero etico-politico consiste invece nell'elaborare una soluzione alle difficoltà che, una volta fissati saldamente i criteri, nascono quando, sulla base degli stessi, gli uomini devono trovare un accordo sui criteri di equa spartizione delle risorse, non senza dimenticare che l'opzione di partenza è la

diversità di condizioni e di fini che contraddistinguono gli individui.

È necessario quindi trovare una definizione condivisa di giustizia che sia alla base di istituzioni bene ordinate; per questo Rawls ricorre a una sorta di esperimento mentale che consiste nell'immaginare una situazione nella quale gli individui possano scegliere i principi di giustizia in assoluta eguaglianza, perché tutti ignorano quale sarà la loro condizione futura nella società. È quello che Rawls definisce "velo di ignoranza", unica garanzia che la scelta venga effettuata seguendo razionalità e disinteresse, poiché potendo capitare a ciascuno di essere collocato al grado più basso della scala sociale, ogni individuo – razionalmente e coerentemente – tenderà a minimizzare il rischio.

Rawls considera Kant l'ispiratore della sua teoria perché, così come l'etica kantiana si fonda sull'autonomia della ragione individuale, anche la sua posizione fa dipendere la scelta da individui liberi e indipendenti, cioè non determinati da moventi egoistici: «Il velo di ignoranza priva le persone nella posizione originaria delle conoscenze che le metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Le parti giungono insieme alla loro scelta, in quanto persone razionali libere ed eguali, conoscendo solo quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di principi di giustizia»^[6].

Come per Jonas, pure per Rawls il riferimento a Kant rimette in gioco anche l'imperativo categorico; infatti per il filosofo americano i principi di giustizia hanno valore di imperativi categorici, perché prescindono da scopi e desideri particolari.

Il neocontrattualismo di Rawls prende però le

distanze da alcuni punti fermi del contrattualismo classico; in primo luogo, egli afferma che lo stato di natura è una finzione teorica, e che egli considera come una condizione puramente ipotetica; ma la distinzione più importante è sul piano dei fini: il contrattualismo dei secoli XVI-XVIII aveva lo scopo di fondare razionalmente la sovranità dello stato, perché non vi fosse nemmeno l'ombra oppressiva di una sovranità superiore; il neocontrattualismo di Rawls vuole invece proporre il modello di una società giusta.

La libertà è il primo fondamento della teoria politica di Rawls, che viene strutturata in una serie di libertà fondamentali: a) libertà politica; b) libertà di parola e associazione; c) libertà personale e di proprietà privata; d) libertà dall'arresto e dalla detenzione arbitrari. Il secondo principio è quello che regola le pari opportunità per quanto riguarda l'accesso alle cariche pubbliche e l'equa distribuzione del reddito per quanto riguarda l'aspetto economico e sociale.

Nel testo *Liberalismo politico* (1988), che rappresenta una sorta di seconda fase dell'elaborazione teorica di Rawls, e che ha anche lo scopo di emendare alcune posizioni espresse nelle riflessioni precedenti, il filosofo americano ripropone la domanda alla quale Voltaire pensava che l'Illuminismo inglese e scozzese avesse già risposto: «Com'è possibile che permanga costitutivamente nel tempo una società giusta e stabile di cittadini liberi ed uguali che restano profondamente divisi da dottrine religiose, filosofiche e morali ragionevoli?»^[7].

La prima risposta è che la teoria della giustizia è autonoma non solo da qualsiasi tradizione religiosa,

ma anche da ogni posizione filosofica o morale, perché ciò che gli individui devono condividere sono i valori politici fondamentali comuni a tutte le posizioni razionalmente fondate.

In un'altra opera, *Il diritto dei popoli*, (1999), Rawls amplia la sua prospettiva a una teoria della giustizia che sia transnazionale; globalizzazione e multiculturalismo si sono imposti all'attenzione della filosofia, che non può non prendere atto del contesto mutato e dei mutati rapporti sia tra stati e cittadini sia tra gli stati stessi; in questo ambito Rawls non parla più di stato, nazioni, o società, ma preferisce usare la locuzione "diritti dei popoli": «Con diritto dei popoli intendo una particolare concezione politica del giusto e della giustizia valida per i principi e le norme del diritto e della pratica internazionale. Userò i termini "società dei popoli" per indicare tutti quei popoli che, nei loro rapporti reciproci, seguono gli ideali e i principi del diritto dei popoli»^[8].

Anche Robert Nozick (1938-2002) per opporsi a Rawls si richiama all'eredità kantiana, e in *Anarchia, stato e utopia* (1974), scritto come risposta proprio a *Una teoria della giustizia*, sostiene che gli individui non dovrebbero essere trattati come mezzi, e che una distribuzione di beni è giusta se soddisfa due condizioni: la prima è che sia il frutto di un libero scambio tra adulti consenzienti e la seconda che sia giusta la condizione di partenza. Nozick respinge sia l'anarchismo che lo statalismo, preferendo sostenere la posizione di una libertà quasi illimitata dell'individuo; e nella sua riflessione l'intervento dello stato deve essere ridotto al minimo possibile: in questo, Nozick si richiama alle posizioni classiche della filosofia anglosassone del XVIII e XIX secolo, da John Locke a John Stuart Mill, a

sostegno della sua posizione che vede l'individuo come prioritario rispetto alla società. Secondo il filosofo americano, ogni individuo deve essere libero – cioè slegato, sciolto, da ogni costrizione esterna – di progettare e seguire i propri progetti di vita, e questo per lui significa in primo luogo che non deve subire alcuna limitazione, se è in possesso di un giusto titolo di proprietà. Le condizioni perché la proprietà sia giusta sono tre: 1) che l'acquisizione sia valida; 2) che i trasferimenti di proprietà siano giusti, fondati cioè su uno scambio volontario, da parte di adulti consenzienti, e che non vi sia alcun tipo di coercizione; 3) il giusto possesso non è esente da una prospettiva "storica": la giustizia dipende anche dalla correttezza dei vari trasferimenti.

Anarchia, stato e utopia è suddiviso in parti: la prima presenta una serie di argomenti a favore dello stato minimo; la seconda parte presenta una teoria della giustizia coerente con i diritti inviolabili degli individui e vi sono articolate le critiche delle tesi che sostengono la giustizia distributiva; nella terza parte si sostiene non solo che la teoria libertaria è l'unica moralmente giustificata, ma si illustra anche un progetto di vita sociale non estraneo alla costruzione di utopie ragionevoli.

Etica e comunicazione: Habermas

Jurgen Habermas (1929), nei primi anni cinquanta, propone una teoria critica della società che, pur prendendo le mosse dai *Manoscritti economico-filosofici* di Marx, attinge anche alle riflessioni di marca heideggeriana sulla società e

sulla tecnologia. Da queste premesse Habermas sostiene che il rapporto tra la ragione tecnico-economica deve essere ribaltato a favore della ragione sociale, poiché la tecnica e l'economia devono essere al servizio della società; nel 1963, con *Teoria e prassi nella società tecnologica*^[9], il filosofo tedesco pone l'accento su quello che ritiene il limite del mondo contemporaneo, nel quale l'agire tecnico ha assunto un'importanza sproporzionata, fagocitando le altre possibilità di agire razionale sul mondo.

Tra gli anni Settanta e Ottanta, con *La teoria dell'agire comunicativo*^[10], l'attenzione di Habermas si sposta verso "l'agire comunicativo", con l'intento, seppure diversamente articolato, che già era stato di Arendt: esplorare la possibilità di un nuovo legame tra prassi e teoria che sia in grado di rispondere alle esigenze di una società post-tradizionale. A partire dalla rivoluzione industriale, il tempo degli uomini è stato progressivamente eroso dalle esigenze di una ragione strumentale, che è funzionale ai fini introdotti dalla società tecnologica; il risultato di questi processi ha portato a una frammentazione individualistica del sapere etico, che fa agire gli individui sulla base di preferenze personali, non adeguatamente teorizzate, che lacerano il tessuto connettivo della società. L'agire comunicativo postulato da Habermas ha il compito di ricostruire quella possibilità di azione condivisa che ha visto le sue basi minate fin dall'etica settecentesca; l'analisi del linguaggio viene spostata sul piano pragmatico del rapporto tra il linguaggio e il soggetto che lo utilizza, e Habermas individua quattro punti che costituiscono la piattaforma di una argomentazione razionale che possieda un senso: 1.

Comprensibilità; 2. *Verità*; 3. *Veridicità*; 4. *Correttezza*. È sufficiente che una sola di queste condizioni non sia soddisfatta perché si presenti l'impossibilità di una discussione razionale.

A metà degli anni Ottanta, in collaborazione con Apel (1992), Habermas promuove un programma fondativo dell'etica che ha le sue basi nella teoria dell'agire comunicativo, e che ha tre caratteristiche, è un'etica: 1. *Cognitivistica*, poiché fondata sulla premessa che i giudizi morali nascono dalla ragione comunicativa che si esprime nel linguaggio; 2. *Deontologica*, perché ritiene che i principi morali siano vincolanti; 3. *Formalistica*, in quanto non propone contenuti o norme, ma stabilisce solo quali devono essere i principi che guidano l'agire comunicativo.

Il nuovo liberalismo: Dworkin

Ronald Dworkin (1931) è forse l'interprete più autorevole ed originale di quello che è stato definito il "nuovo liberalismo"; autore di opere quali *I diritti presi sul serio* (1977), *Questioni di principio* (1985), *L'impero del diritto* (1986) fino a *I fondamenti del liberalismo* (con S. Maffettone, 1996) e *Virtù sovrana* (2000), Dworkin ha delineato un percorso etico del liberalismo che lega inestricabilmente libertà e eguaglianza; nell'affermazione degli individui "come eguali" ha le sue radici il liberalismo e nella conseguente teorizzazione delle istituzioni come garanti del diritto di ogni individuo all'*equal concern and respect*. Nel pensiero del filosofo americano il liberalismo diviene una teoria dei *diritti*

presi sul serio. Ciascuno, secondo Dworkin, è titolare di diritti che sono in relazione con principi fondati eticamente, e che sono per questo precedenti a qualunque codificazione positiva; negli sviluppi successivi del suo pensiero ha un'importanza sempre più centrale il concetto di eguaglianza che, scrive paradossalmente ma non troppo, oggi viene rifiutato anche da coloro che si definiscono di centro-sinistra: «Anche i politici che si autodefiniscono di centro-sinistra rifiutano l'eguaglianza persino in quanto ideale. Essi dichiarano di rappresentare un liberalismo “nuovo” o una “terza via” di governo, e se respingono con forza il credo spietato della “vecchia destra” [...], respingono anche il saldo presupposto della “vecchia sinistra”, secondo cui la ricchezza di una nazione dovrebbe essere divisa in parti uguali fra i cittadini»^[11]. Il punto cruciale, sostiene Dworkin, sta nelle interpretazioni più diverse che vengono date del termine “eguaglianza”, ma ciò che distingue un governo democratico dalla tirannide è la diversa attenzione che il primo deve porre nella considerazione della sorte dei suoi cittadini. “Eguale considerazione” del governo verso i suoi cittadini non significa però eguaglianza economica, ma eguaglianza per quello che riguarda le risorse e le opportunità, e il liberalismo di Dworkin pone due punti fermi: 1) la possibilità per tutti di poter realizzare le proprie aspirazioni (principio di *pari importanza*) e 2) la responsabilità di ciascuno delle azioni che compie per questo scopo (principio di *responsabilità particolare*). In questo modo, secondo Dworkin, è possibile una posizione intermedia tra la visione della responsabilità sociale e collettiva che contraddistingue la sinistra e il forte accento sulla responsabilità personale posto dai conservatori; solo tenendo in considerazione

entrambe le posizioni, e stabilendo una stretta interrelazione tra responsabilità ed eguaglianza, è possibile elaborare un modello di società giusta.

Dworkin prende le distanze in primo luogo da Rawls, poiché non accetta la posizione di chi, come Rawls, separa la politica dalla morale, e considera invece il rapporto tra morale e politica uno dei capisaldi del liberalismo, che deve avere, a suo modo di vedere, “fondazioni etiche”. La polemica è anche con Berlin, del quale contesta l’affermazione che libertà ed eguaglianza siano due posizioni inconciliabili e in perenne conflitto, e con Nozick, perché per Dworkin lo stato non può avere una posizione neutrale nei confronti del mercato e non può assolvere solo al ruolo di custode della *libertà negativa*.

Accanto all’affermazione della necessità di affermazioni etiche del liberalismo, il filosofo statunitense propone quella che chiama *etica della sfida*, in contrapposizione all’*etica dell’impatto*, e definisce in questo modo due diversi modelli di valutazione etica: l’*etica dell’impatto* valuta le conseguenze delle azioni degli individui sul resto del mondo, mentre l’*etica della sfida* considera etiche anche quelle azioni che non hanno nessuna conseguenza se non nella vita di chi agisce. In polemica con Rawls, Dworkin ha la precisa intenzione di salvaguardare e integrare due ideali etici sempre vissuti come contraddittori: quella che potremmo chiamare l’etica privata, che ci porta a una maggiore attenzione etica verso coloro che ci sono più vicini, e l’ideale etico-politico che vuole tutti i cittadini uguali. In una società dove regnano ingiustizia e diseguaglianza sostanziali, chi ha l’ambizione di vivere una vita etica deve sacrificare

uno dei due ideali a favore dell'altro; al contrario, una società che vede un'equa distribuzione dei beni e delle risorse non obbliga a questa lacerante scelta.

Etica, economia e mondo globale: Sen

L'economista indiano Amartya Sen (1933), premio Nobel per l'economia nel 1998, è autore di numerosi testi, tra i quali *Etica ed economia* (1987), *La diseguaglianza* (1992, trad. it. 1994) che esaminano il rapporto tra l'economia, la giustizia, l'eguaglianza, con l'esplicito intento di cambiare il paradigma di riferimento della discussione politica e filosofica intorno al problema della diseguaglianza, e *La democrazia degli altri* (2004), una raccolta di saggi che esamina le possibilità della democrazia nelle varie tradizioni e culture.

Per la disamina del problema della diseguaglianza, Sen pone due premesse importanti: una è che esiste una molteplicità di punti di vista dai quali è possibile valutare la diseguaglianza, e che quindi la sua stima è strettamente dipendente dalla variabile focale a partire dalla quale si effettuano i confronti; e l'altra è l'irriducibile eterogeneità degli individui. Le differenze tra gli individui non sono solo un prodotto delle condizioni storiche, ma è necessario prendere atto, al di fuori e al di là di ogni possibile ipocrisia, che esiste una condizione di diseguaglianza preesistente, che è imprescindibile contrastare.

Sen, accanto agli abituali indicatori, propone di valutare la povertà, la qualità della vita e la diseguaglianza analizzando anche – e in primo luogo

– la possibilità di vivere esperienze o situazioni cui l'individuo attribuisce un valore positivo; questo perché la parità in un campo non comporta necessariamente la stessa qualità di vita: «Per esempio, redditi uguali possono comunque coesistere con una forte diseguaglianza nell'abilità di fare ciò che si ritiene importante. Un portatore di handicap non può funzionare allo stesso modo di un individuo sano, anche se hanno lo stesso reddito»^[12].

Il secondo aspetto che vuole chiarire è che la questione della diseguaglianza non è tanto disputata tra coloro che la propugnano e coloro che invece vi si oppongono, poiché tutti, in qualche modo, ineriscono a una forma di eguaglianza; è necessaria quindi un'operazione di definizione dei termini che sgombri il campo dagli equivoci. Sen quindi si domanda di cosa si parli quando si parla di eguaglianza: eguaglianza di cosa? Preceduta dalla domanda: perché l'eguaglianza? Si tratta, secondo il filosofo indiano, di capire quali aspetti dell'esistenza degli individui devono avere il requisito dell'eguaglianza, e in quali cose gli individui devono essere uguali.

Per Sen, la risposta sta nell'affermazione che esiste un collegamento tra eguaglianza e libertà, e il valore della libertà è correlato al concetto di “funzionamento” e al concetto di “capacità”: il concetto di funzionamento implica stati quali essere adeguatamente nutriti, essere ragionevolmente al riparo dalla morte, fino a stati più complessi come poter prendere parte alla vita sociale, avere rispetto di sé, etc.; mentre con capacità identifica la possibilità di scelta, da parte degli individui, di una serie di vite possibili. L'approccio di Sen ha avuto un notevole successo presso molti studiosi che, sulla sua scia, hanno riconsiderato l'effettiva efficacia degli

indicatori tradizionalmente utilizzati.

Nel saggio *La democrazia degli altri*, Sen invece offre una risposta molto articolata e originale al dibattito sull'esportabilità della democrazia. Per l'economista indiano, la democrazia è universale nel senso che è globale, che è possibile ritrovarne tracce e aspetti in molte società e culture del mondo contemporaneo, e non solamente nelle società di tradizione occidentale. La critica sostanziale verte sulla concezione della democrazia come scoperta ed eredità del mondo greco e quindi intesa, nella pratica e nella teoria, come patrimonio di un preciso ed identificato percorso storico a carattere etico-politico; solo superando questa concezione della democrazia sarà possibile, sostiene Sen, far emergere i valori democratici di ciascuna cultura e formare, attraverso l'integrazione, un vero patrimonio globale e condiviso di pratiche democratiche.

Ma fino a quando la democrazia sarà pensata e rappresentata come una conquista che caratterizza solo l'Occidente e ha origine dal "miracolo greco" non si farà che nascondere «l'imperiosa appropriazione di un'eredità globale, presentata esclusivamente come occidentale [...] come se questa fosse un'immacolata concezione d'Occidente»^[13]. La strada quindi dell'imposizione di un modello, che inevitabilmente porta alla nascita di cloni malriusciti, che finiscono inevitabilmente per creare più conflitti di quanti ne possano risolvere, deve essere abbandonata a favore della cultura della complessità e dell'integrazione tra più modelli.

- [1] L. Strauss, *Cos'è la filosofia politica*, Urbino, 1977, p. 40.
- [2] I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, 1989.
- [3] I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, cit., pp. 231-232.
- [4] J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Milano, 1991.
- [5] J. Rawls, Ivi, p. 21.
- [6] J. Rawls, Ivi, p. 216.
- [7] J. Rawls, *Liberalismo politico*, Milano, 1995, p. 23.
- [8] J. Rawls, *Il diritto dei popoli*, Torino, p. 3.
- [9] J. Habermas, *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Roma-Bari, 1969.
- [10] J. Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, 1980.
- [11] R. M. Dworkin, *Virtù sovrana. Teoria dell'uguaglianza*, Milano, 2002, p. VII.
- [12] A. Sen, *La disuguaglianza*, Bologna, 1994.
- [13] A. Sen, *La democrazia degli altri*, Milano, 2004, p. 40.

Bibliomanie.it