

ENRICO BIALE

**GIUSTIZIA SOCIALE
E DISEGUAGLIANZE ECONOMICHE,
TRA ETHOS E AGENCY**

In una società giusta gli individui devono essere riconosciuti come liberi ed eguali e avere garantita l'opportunità di perseguire i propri piani di vita secondo le loro preferenze e valori.

Per realizzare questo obiettivo Rawls, che più di tutti ha influenzato il dibattito degli ultimi decenni sulla giustizia, ha sostenuto che le istituzioni fondamentali della società (quelle che egli chiama *basic structures*) devono garantire a ogni individuo il più alto ed eguale insieme di libertà fondamentali, eque eguaglianze di opportunità (individui con le stesse capacità devono avere le stesse prospettive di successo nel realizzare i loro piani di vita) e le differenze economiche, se presenti, devono andare a vantaggio dei membri più svantaggiati della società¹.

Sebbene la teoria di Rawls sia stata più volte criticata, alcune delle sue caratteristiche sono diventate un elemento condiviso da quasi tutte le concezioni liberal-egualitarie della giustizia². In particolare la sua capacità di difendere un sistema di mercato pur giustificando forti politiche redistributive, la legittimità riconosciuta ad alcune diseguaglianze economiche e la necessità di regolare le istituzioni, ma non i comportamenti individuali, al fine di garantire la giustizia sociale (dualismo)³.

Proprio contro queste caratteristiche si sono invece indirizzate le critiche di Cohen per il quale non è possibile considerare giusta nessuna diseguaglianza economica, le relazioni di mercato sono costitutivamente inique perché mettono a repentaglio l'appartenenza degli individui a una comunità di eguali e una teoria della giustizia che voglia affrontare sul serio questi problemi non si può limitare a regolare le istituzioni ma

Ringrazio Giulia Bistagnino, Samuel Freeman, Anna Elisabetta Galeotti, Michele Loi, Valeria Ottonelli e Nicola Riva per i loro commenti alla prima stesura di questo articolo.

¹ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.

² R. Dworkin, *Sovereign Virtue*, Cambridge, Harvard University Press, 2000; trad. it. *Virtù sovrana*, Milano, Feltrinelli, 2002. B. Barry, *Theories of Justice*, Berkeley, University of California Press, 1989. B. Barry, *Justice as Impartiality*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

³ Per una definizione del dualismo e un'analisi del suo ruolo si veda L. Murphy, *Institutions and the Demands of Justice*, «Philosophy and Public Affairs», 27, 1998, pp. 251-291.

deve anche vincolare le scelte degli individui⁴. In alternativa alla concezione rawlsiana, Cohen ha proposto un egualitarismo socialista che si basa su un principio di giustizia strettamente egualitario (ogni ineguaglianza frutto di fattori moralmente arbitrari è ingiusta e dovrebbe essere eliminata o ridotta) e su un ethos di comunità che regoli le azioni individuali in modo tale che i membri di una società giusta tengano sempre in considerazione gli interessi altrui.

Sebbene questa prospettiva sia stata criticata in quanto eccessivamente esigente e non attenta ai vincoli imposti dai fatti, Cohen ha avuto il merito di aver messo in luce alcune ambiguità all'interno della concezione rawlsiana e di aver sottolineato la necessità di riflettere sull'appropriatezza delle relazioni e delle ineguaglianze che un sistema di mercato sembra inevitabilmente generare e che paiono in tensione con l'eguaglianza che si dovrebbe riconoscere ai membri di una società giusta e ai loro piani di vita.

È davvero così? E l'unica alternativa a questo sistema di mercato è l'egualitarismo socialista proposto da Cohen, che non solo vincola le istituzioni ma anche le azioni quotidiane degli individui? In questo articolo tenterò, dopo aver delineato la posizione di Cohen e quelli che credo siano i suoi più grandi meriti, di rispondere a queste domande sviluppando un'alternativa liberale all'egualitarismo socialista coheniano. Una tale prospettiva sarà basata su una concezione dell'eguaglianza democratica che sarà in grado di legittimare alcune diseguaglianze economiche e una certa forma di mercato, superando al contempo le obiezioni rivolte da Cohen alla «giustizia come equità». Una simile proposta non mira a essere alternativa alla teoria di Rawls, quanto piuttosto a chiarire alcuni aspetti problematici presenti al suo interno, mantenendo fermi proprio quei capisaldi che erano stati invece messi in discussione dalle critiche coheniane.

Il testo procederà nel modo seguente. Nella prima sezione presenterò le critiche di Cohen al dualismo rawlsiano e al principio di differenza. Nella seconda sezione analizzerò le risposte che a tali critiche sono state fornite e che hanno messo in luce come la «giustizia come equità» e l'egualitarismo radicale di Cohen rappresentino due diverse concezioni di cosa si intenda per giustizia sociale. Nella terza sezione mostrerò poi come, nonostante tali differenze, l'egualitarismo socialista sviluppato da Cohen in *Socialismo, perché no?* sollevi problemi rilevanti anche per la concezione rawlsiana della giustizia. Nella quarta sezione, infine, svilupperò una versione dell'egualitarismo democratico che sia in grado di rispondere a questi problemi pur giustificando alcune diseguaglianze economiche e non richiedendo un controllo così invasivo delle scelte messe in atto dagli individui come quello richiesto dall'egualitarismo socialista.

1. INEGUAGLIANZE GIUSTE?

La «giustizia come equità» mira a garantire un giusto equilibrio tra libertà ed eguaglianza applicando i principi di giustizia alle sole istituzioni politico-sociali e giustificando alcune forme di diseguaglianze a patto che vadano a vantaggio dei più svantaggiati

⁴ G.A. Cohen, *Incentives, Inequality, and Community*, Tanner Lectures on Human Values, 1991. G.A. Cohen, *Where the Action Is: On the Site of Distributive Justice*, «Philosophy and Public Affairs», 26, 1997, pp. 3-30. G.A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, Harvard University Press, 2008. G.A. Cohen, *Why not Socialism?*, Princeton, Princeton University Press, 2009; trad. it. *Socialismo perché no?*, Milano, Ponte alle Grazie, 2010.

(principio di differenza). È chiaro che proprio questo principio risulta il più controverso all'interno della struttura rawlsiana, dal momento che sarebbe molto difficile rigettare il principio di libertà o quello di equa eguaglianza di opportunità. Più problematico, invece, è accettare che in una società all'interno della quale gli individui devono essere riconosciuti come eguali, sia possibile considerare giuste delle diseguaglianze economiche tra loro. Proprio su questo punto si concentreranno le prime critiche di Cohen in base alle quali la proposta di Rawls è profondamente ambigua e, una volta analizzata con chiarezza, incompatibile con le sue stesse assunzioni di fondo. L'obiettivo di Cohen, almeno in questo primo momento⁵, è quello di mostrare come una corretta interpretazione della «giustizia come equità» non possa giustificare quasi nessuna ineguaglianza economica (critica interna). Una tale interpretazione della teoria rawlsiana dovrà però rigettare uno dei suoi fondamenti (il dualismo) perché richiederà, almeno secondo Cohen, che i principi di giustizia non si applichino alle sole istituzioni ma anche alle scelte degli individui. Un ethos egualitario che regoli le azioni individuali sarà quindi l'inevitabile complemento di una rigorosa interpretazione della «giustizia come equità» e dei suoi principi. Cerchiamo ora di chiarire questi aspetti.

In primo luogo bisogna analizzare l'argomento di Rawls per giustificare il principio di differenza. Secondo Rawls, è irrazionale preferire un'eguale distribuzione dei beni primari se alcune diseguaglianze possono migliorare, anzi sono necessarie per migliorare, la condizione degli individui più svantaggiati. Proprio su cosa si intenda per «ineguaglianze necessarie» si concentrerà l'attenzione di Cohen, per il quale due sono le possibili interpretazioni di questa affermazione. Da un lato, sono necessarie quelle diseguaglianze davvero tali, cioè indipendentemente dalle scelte messe in atto dagli individui; dall'altro, possono essere considerate necessarie quelle diseguaglianze che diventano tali a causa delle scelte che gli individui più avvantaggiati hanno messo in atto. La prima posizione porta all'interpretazione rigorosa del principio di differenza (PDR), che Cohen considera legittima, mentre la seconda porta alla giustificazione di un principio di differenza permissivo (PDP), che Cohen rigetta come illegittimo e incompatibile con gli stessi assunti rawlsiani.

Cerchiamo adesso di chiarire questi due aspetti considerando alcune delle ineguaglianze giustificate dal principio di differenza in quanto necessarie per migliorare la condizione degli individui più svantaggiati.

Tra gli esempi più citati vi sono i differenziali salariali, giustificati in base all'utilità sociale o alla complessità delle varie professioni, o la necessità di non elevare troppo le tasse al fine che le persone più produttive non siano disincentivate a produrre al massimo delle loro capacità, riducendo di conseguenza il gettito fiscale complessivo e

⁵ La posizione di Cohen sulla giustizia ha tre dimensioni che sono connesse ma distinte. La prima si basa sulla critica interna alla «giustizia come equità» e ammette che alcune ineguaglianze possano essere considerate giuste, se strettamente necessarie al miglioramento della condizione dei più svantaggiati. Nel quarto capitolo di *Rescuing Justice and Equality*, Cohen sembra scartare questa posizione per sposare una linea in base alla quale ogni ineguaglianza che sia frutto di fattori moralmente arbitrari deve essere considerata ingiusta, anche se può essere necessaria per migliorare la condizione dei più svantaggiati. In *Socialismo perché no?* Cohen sostiene poi che per garantire l'eguaglianza tra i cittadini non è sufficiente questa concezione della giustizia, ma occorre una versione dell'egualitarismo socialista che porti a un'eguaglianza degli esiti piuttosto che a un'eguaglianza delle opportunità.

quindi le risorse da redistribuire. È possibile immaginare casi in cui questi incentivi siano davvero necessari. Pensiamo, ad esempio, ai differenziali salariali che servono ad ammortizzare la lunga formazione che può essere richiesta da alcune professioni o agli sgravi fiscali giustificati per incentivare le persone a perseguire carriere rischiose ma utili o che implicano un alto grado di responsabilità. Questi incentivi non possono che essere considerati legittimi, e sono quelli, infatti, giustificati dall'interpretazione più rigorosa del principio di differenza (PDR).

Immaginiamo però che non sia vero che gli individui più avvantaggiati non siano in grado di realizzare i propri piani di vita senza gli incentivi, ma manchino invece delle motivazioni per farlo. Questa è la situazione più standard, quella per cui di solito si immaginano e sostengono queste forme di incentivi. L'idea di fondo è che se non vi sarà un sufficiente tornaconto per gli individui più avvantaggiati a utilizzare le proprie capacità, è molto difficile che questi lo facciano, anche se potrebbero, e questo andrebbe a svantaggio dell'intera società e in particolare dei più svantaggiati. Una simile posizione può essere giustificata esclusivamente dall'interpretazione più permissiva del principio di differenza e, secondo Cohen, non è legittima né compatibile con gli assunti di una teoria rawlsiana della giustizia. I membri di una società giusta, infatti, dovrebbero riconoscersi nei principi di giustizia e nei valori su cui questi sono basati; se così è, sembra molto difficile che gli individui più avvantaggiati possano chiedere degli incentivi in quanto necessari quando l'unica ragione per cui tali incentivi sono necessari dipende dalle loro scelte auto-interessate. Giustificare una simile posizione e queste scelte sembra davvero complesso se non si può fare appello al merito e si devono considerare le doti a propria disposizione come moralmente arbitrarie. Secondo Cohen, quindi, il PDP e le ineguaglianze che vengono considerate legittime in base a questo principio non potrebbero essere pubblicamente giustificati di fronte agli individui più svantaggiati all'interno di un contesto in cui tutti si riconoscono nei principi di giustizia rawlsiani. In un simile contesto, quando gli individui più avvantaggiati possono sviluppare il proprio talento devono farlo, anche se non è per loro particolarmente vantaggioso, perché le loro scelte, tanto quanto le istituzioni, determinano la giustizia della società e devono quindi essere regolate in base a un ethos ispirato ai principi di giustizia. L'analisi delle possibili interpretazioni del principio di differenza ha portato Cohen a rigettare il dualismo tipico della posizione rawlsiana e a sviluppare una prospettiva altamente egualitaria che è alternativa alla «giustizia come equità».

2. DUE DOMANDE DIVERSE

Sebbene l'analisi di Cohen abbia messo in luce ambiguità presenti all'interno della «giustizia come equità», l'idea per cui per superare questi problemi si dovrebbe adottare una forma di egualitarismo radicale che sottopone a controllo non solo le istituzioni ma anche i comportamenti individuali è stata profondamente criticata⁶. Avendo già ana-

⁶ S. Scheffler, *Is the Basic Structure Basic?*, in C. Sypnowich (a cura di), *The Egalitarian Conscience. Essays in Honour of G.A. Cohen*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 102-129. A. Williams, *Incentives, Inequality, and Community*, «Philosophy and Public Affairs», 27, 1998, pp. 225-247. T. Pogge, *On the Site of Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy*, «Phi-

lizzato nel dettaglio queste posizioni in altri contesti⁷, cercherò semplicemente di sintetizzare le principali critiche per poi evidenziare quella che, a mio parere, risulta essere la più convincente difesa della «giustizia come equità».

In primo luogo, è stato da più parti messo in luce come le critiche di Cohen non siano in alcun modo interne alla «giustizia come equità» ma si basino su un'analisi parziale e problematica della proposta rawlsiana, un'analisi che, sebbene ne evidenzi alcune ambiguità, fraintende completamente i suoi contenuti. A conferma di ciò, proseguono i critici, basterebbe notare che all'interno di una società regolata dai principi di giustizia rawlsiani non si verificherebbero mai le diseguaglianze denunciate da Cohen come ingiuste e superate proponendo principi strettamente egualitari e un ethos a questi ispirato. Se così è, allora i vincoli imposti dall'ethos sono inutili e la proposta di Cohen ridondante.

Inoltre, anche ammesso che i vincoli imposti dall'ethos egualitario permettano di escludere alcune ineguaglianze altrimenti giustificate, richiedono una tale abnegazione che non è pensabile venga esercitata dagli individui, per quanto essi si riconoscano nei principi di giustizia. La posizione di Cohen sarebbe quindi completamente irrealizzabile perché non prenderebbe in alcuna considerazione i vincoli imposti dalla realtà a ogni concezione della giustizia.

Sebbene queste obiezioni evidenzino aspetti problematici dell'egualitarismo radicale suggerito da Cohen, non riescono comunque a minare la sua potenzialità critica, che è indipendente rispetto al fatto di risultare interna o meno alla «giustizia come equità». Cohen ha infatti messo in luce, adottando una prospettiva esterna alla teoria rawlsiana, come quest'ultima sia profondamente ambigua rispetto a quali siano le ineguaglianze economiche da considerare legittime e quali siano le scelte che i membri di una società giusta possono mettere in atto. Dal momento che questi problemi sono stati riconosciuti anche da chi ha tentato di difendere la teoria rawlsiana e che riguardano aspetti centrali per ogni concezione della giustizia liberal-egualitaria, bisognerebbe risolverli e non solo evidenziare le tensioni presenti all'interno della prospettiva sostenuta da Cohen.

Sebbene sia vero, poi, che l'egualitarismo radicale sostenuto da Cohen per garantire la giustizia all'interno di una società è molto esigente e non prende in considerazione i vincoli imposti dalla realtà, queste sono caratteristiche riconosciute dallo stesso Cohen, il quale ha affermato che proprio l'eccessiva dipendenza della teoria rawlsiana dai fatti è uno di quegli elementi che lo hanno portato a non cogliere le ambiguità della propria teoria⁸. Affrontare in questo contesto una simile disputa sulle basi metaetiche di una corretta teoria della giustizia eccede gli obiettivi di questo articolo⁹. Ciò che però è im-

«Philosophy and Public Affairs», 29, 2000, pp. 139-167. J. Cohen, *Taking People as They Are?*, «Philosophy and Public Affairs», 30, 2001, pp. 363-386.

⁷ E. Biale, *Incentivi ed ethos egualitario*, «Fenomenologia e società», 4, 2009, pp. 89-111. E. Biale, *Eguaglianza democratica e ineguaglianze economiche*, in A. Besussi e E. Biale (a cura di), *Fatti e principi*, Roma, Aracne, 2010, pp. 150-178.

⁸ G.A. Cohen, *Facts and Principles*, «Philosophy and Public Affairs», 31, 2003, pp. 211-245.

⁹ Per un'analisi sul dibattito metaetico si veda M. Ronzoni e L. Valentini, *On the Meta-ethical Status of Constructivism: Reflections on G.A. Cohen's "Facts and Principles"*, «Politics, Philosophy and Economics», 7, 2008, pp. 403-422. M. Bocchiola e F. Zuolo, *Principi senza fatti. Riflessioni sulla critica di G.A. Cohen a J. Rawls*, «Teoria politica», 1, 2008, pp. 107-121. T. Pogge, *Cohen to the Rescue!*, «Ratio Juris», 21, 2008, pp. 454-475.

portante mettere in luce è che sembra problematico criticare una teoria della giustizia egualitaria in quanto troppo esigente. Se infatti una simile prospettiva identifica chiaramente cosa gli individui dovrebbero fare per assicurare l'eguaglianza tra loro, per quanto le richieste di tale teoria siano esigenti non sembra esserci nulla di scorretto o discutibile.

Queste prime obiezioni non sembrano in grado, quindi, di rigettare la proposta di Cohen, a cui anzi riconoscono la potenzialità critica. È bene notare comunque come tutto questo dibattito si basi sull'idea implicita che Cohen e Rawls stiano sviluppando due interpretazioni diverse di una concezione distributiva della giustizia che ha come obiettivo quello di ridurre le diseguaglianze arbitrarie. L'idea è quindi che la «giustizia come equità» e l'egualitarismo radicale coheniano siano due risposte contrapposte alla stessa domanda. A ben vedere, però, queste due posizioni rappresentano due diverse concezioni della giustizia; non sono quindi due soluzioni differenti allo stesso problema, ma rappresentano due modi diversi di intendere il problema della giustizia.

Da un lato, la teoria di Cohen è una prospettiva esclusivamente distributiva che riduce l'eguaglianza tra le persone alle differenze nell'accesso alle opportunità per il benessere che viene a esse garantito e che identifica come ingiuste tutte le diseguaglianze che sono frutto di fattori moralmente arbitrari¹⁰.

Dall'altro, invece, una concezione rawlsiana della giustizia si basa su una prospettiva politico-relazionale dell'eguaglianza che non richiede solo di distribuire agli individui risorse o opportunità, ma impone anche di riconoscerli come membri di una società di eguali che possono rivolgersi richieste reciproche in base a questo loro status di eguaglianza¹¹. Secondo Scheffler, «l'eguaglianza [...] è un'ideale morale che governa le relazioni nelle quali le persone stanno le une con le altre [...]. Come idea morale asserisce che tutte le persone hanno un eguale valore e che ci sono alcune richieste che gli individui si possono rivolgere reciprocamente per il solo fatto di essere persone [...]. Come ideale politico, tratteggia le richieste che gli individui si possono fare reciprocamente in virtù del loro status di cittadini»¹². Secondo una simile posizione, le ineguaglianze non dipendono da ineguali distribuzioni di risorse legate a fattori moralmente arbitrari, ma sono frutto dell'oppressione causata da istituzioni politiche e sociali che mettono in questione l'eguale valore delle persone e dei loro piani di vita. Questo non significa ovviamente che le ineguaglianze economiche non siano rilevanti per una simile prospettiva¹³. Visto che le risorse sono necessarie per mettere gli individui nelle condizioni di realizzare i propri piani di vita, sembra ragionevole aspettarsi che una teoria della giustizia che mira a riconoscere gli individui come eguali, e i loro piani di vita come egualmente degni di essere perseguiti, debba garantire a tutti il maggior numero possibile di beni. Le ambiguità evidenziate da Cohen rispetto alle diseguaglianze

¹⁰ G.A. Cohen, *On the Currency of Egalitarian Justice*, «Ethics», 99, 1989, pp. 906-944.

¹¹ Sulla concezione relazionale dell'eguaglianza e la sua contrapposizione rispetto all'egualitarismo della sorte, si vedano E. Anderson, *What Is the Point of Equality*, «Ethics», 109, 1999, pp. 287-337; S. Scheffler, *What Is Egalitarianism?*, «Philosophy and Public Affairs», 31, 2003, pp. 5-39.

¹² S. Scheffler, *What Is Egalitarianism?*, cit., pp. 21-22.

¹³ Sulle ambiguità delle concezioni relazionali dell'eguaglianza si veda L. Barclay, *Feminist Distributive Justice and the Relevance of Equal Relations*, in N. Holtung e K. Lippert-Rasmussen (a cura di), *Egalitarianism*, Oxford, Clarendon Press, 2007, pp. 196-210.

economiche giustificabili in una società giusta in base a una teoria rawlsiana restano quindi ancora degli aspetti da chiarire, ma la prospettiva da adottare nel fornire una risposta a simili problemi è diversa rispetto a quella suggerita dallo stesso Cohen. Ciò che è importante per una concezione politico-relazionale della giustizia è infatti identificare quelle diseguaglianze, ammesso che ve ne siano, che sono compatibili con il reciproco riconoscimento degli individui come pari.

La distinzione evidenziata tra una concezione strettamente distributiva della giustizia e una politico-relazionale sembrerebbe quindi ridimensionare, anche se non risolvere, le critiche di Cohen rivolte alla «giustizia come equità» in quanto concezione distributiva della giustizia.

3. IL VALORE DELLA COMUNITÀ

Per valutare se sia davvero possibile rigettare, o almeno considerare come meno rilevanti, le critiche mosse da Cohen alla «giustizia come equità» sostenendo che fanno riferimento a due concezioni della giustizia diverse, è bene considerare con attenzione un ulteriore aspetto della proposta di Cohen, che abitualmente viene sottovalutato. La concezione della giustizia di Cohen non può infatti essere limitata al suo egualitarismo radicale in ambito distributivo, ma si è ulteriormente sviluppata in una profonda critica nei confronti del sistema di mercato, delle diseguaglianze e relazioni sociali che genera all'interno di una società giusta. L'aspetto rilevante di questa posizione è che adotta una prospettiva ancora più radicale per la quale non basta azzerare il ruolo della sorte e regolare le azioni individuali secondo un ethos ispirato a principi di giustizia strettamente egualitari, ma occorre garantire una sorta di eguaglianza degli esiti e un ethos comunitario che portino gli individui a considerare sempre gli interessi dei propri concittadini e non solo i propri. Se così non dovesse essere, anche in una società perfettamente giusta secondo l'ideale strettamente egualitario, il mercato e i valori che questo veicola metterebbero a rischio i rapporti tra le persone impedendo agli individui di riconoscersi come eguali.

Cerchiamo adesso di analizzare nel dettaglio questa posizione e di valutare, anche presentando un esempio considerato dallo stesso Cohen, per quale ragione questa versione di egualitarismo socialista può sollevare problemi per una concezione della giustizia come quella rawlsiana.

Secondo l'egualitarismo radicale proposto da Cohen, trattare gli individui come eguali significa garantire loro eguali opportunità riducendo al minimo il ruolo di qualsiasi elemento moralmente arbitrario, e per farlo è necessario che ogni individuo regoli la propria vita in base a un ethos egualitario ispirato ai principi di giustizia. Nonostante un simile approccio sia profondamente egualitario, è comunque compatibile con alcune diseguaglianze e con una qualche forma di mercato. Una volta garantite eguali opportunità e azzerato, o ridotto al minimo, l'impatto della sorte, gli individui saranno liberi di perseguire i propri interessi senza preoccuparsi gli uni degli altri, e le diseguaglianze frutto esclusivamente di scelte responsabili non potranno essere considerate ingiuste. Sebbene tutto ciò sia corretto, non sembra a Cohen in alcun modo desiderabile, dal momento che mette in dubbio proprio quei vincoli di comunità che l'ethos egualitario aveva iniziato a costituire. L'ethos imponeva di tenere in considerazione gli interessi al-

trui in ogni scelta in modo da dividere egualmente gli oneri e i benefici tra tutti i membri della società. Così facendo si veniva a formare una comunità di eguali di fronte a cui si doveva giustificare ogni azione in modo da confermare la propria appartenenza a tale gruppo¹⁴.

Una società di eguali non è, secondo Cohen, compatibile con nessuna diseguaglianza economica, anche se frutto di scelte responsabili e prevedibili (si passa dall'eguaglianza delle opportunità all'eguaglianza degli esiti), perché le diseguaglianze allontanano le persone, le rendono diverse impedendo quella comunione di intenti che è propria dei membri di una comunità; ricchi e poveri non possono avere prospettive comuni e quindi non possono in alcun modo capirsi né fare parte della stessa comunità. Una società di eguali che si trattano come tali è una comunità di compagni dove le persone non si usano come mezzi per raggiungere fini, come invece avviene in un sistema di mercato, ma si aiutano reciprocamente senza pensare cosa ne potranno ottenere in cambio né valutare se la difficoltà di alcuni è dettata da scelte di cui sono responsabili o meno. L'ethos comunitario è quindi ancora più esigente rispetto a quello egualitario, ma, come quest'ultimo, impone vincoli gradualisti che non implicano alcuna forma di coercizione e lasciano comunque aperte una serie di opzioni a completa disposizione delle persone, in modo da garantire un sistema economico che non si basa su e non incentiva le peggiori passioni umane, come paura e avidità, bensì quelle più nobili, come la reciprocità. Principi di giustizia radicalmente egualitari e un ethos comunitario che regoli tutte le azioni degli individui sono complementari all'interno della versione di socialismo comunitario che Cohen sostiene in alternativa alle ineguaglianze e ai valori che vengono prodotti e veicolati da un sistema di mercato.

Se questa prospettiva è ancora più radicale rispetto alla precedente e non può essere inclusa all'interno della cornice liberale, come può sollevare problemi rilevanti per una concezione politico-relazionale della giustizia come quella rawlsiana? Per comprendere questo aspetto bisogna considerare un esempio che Cohen analizza per mostrare come le ineguaglianze e i valori frutto di un sistema di mercato possano influenzare negativamente i rapporti tra pari all'interno di una società. Immaginiamo quindi il caso di un automobilista che tutti i giorni prende l'auto per recarsi al lavoro. Un giorno però deve prestare l'auto a sua moglie ed è quindi costretto a servirsi dei mezzi pubblici e sopportare tutti i disagi del caso (ritardi, affollamento dei mezzi, cancellazioni). L'automobilista può indubbiamente lamentarsi di questa situazione con un collega che come lui prende l'auto tutti i giorni, ma non può rivolgere le stesse lamentele a chi vive quell'esperienza tutti i giorni, perché non fanno parte dello stesso gruppo: tra loro manca quel senso di comunità che giustifica la possibilità di rivolgersi richieste reciproche, da pari.

Le diseguaglianze economiche determinate da un sistema di mercato e i valori che questo veicola, anche se vincolato e ispirato a una teoria della giustizia egualitaria, impediscono agli individui di considerarsi eguali. Al fine di ripristinare l'eguaglianza tra le parti è quindi necessario fare appello all'ethos comunitario e sottoporre le scelte degli individui al suo controllo.

¹⁴ Per un'analisi attenta del ruolo dell'ethos comunitario si veda N. Vrousalis, *G.A. Cohen on Socialism*, «Journal of Ethics», 4, 2010, pp. 185-216.

Questo sviluppo della posizione di Cohen pone problemi rilevanti per una concezione politica della giustizia come quella rawlsiana, che si basa su un'idea relazionale dell'eguaglianza. In primo luogo, anche le interpretazioni più radicali della «giustizia come equità» riconoscono come legittima una qualche forma di mercato e le ineguaglianze da questo generate. La critica di Cohen si può quindi applicare alle istituzioni giustificate da un approccio rawlsiano. La nuova prospettiva sostenuta da Cohen non si concentra più solo sulla distribuzione delle opportunità, ma si focalizza sull'impatto che le differenze economiche possono avere sul tipo di richieste che i membri di una società di eguali si possono reciprocamente rivolgere e sul valore che si riconoscono reciprocamente. A tale proposito, sebbene sia molto semplicistico, l'esempio dell'automobilista è paradigmatico e sembra poter essere generalizzato. In un sistema di mercato, per quanto regolato, esisteranno sempre differenze economiche e di relazione tra datori di lavoro e dipendenti o tra chi ha una posizione di maggior prestigio e potere e chi a tale potere è subordinato.

Se ha ragione Cohen nel sostenere che tutto questo impedisce agli individui di riconoscersi come liberi ed eguali, si tratta di un problema non solo per una concezione strettamente egualitaria come quella proposta da Cohen, ma anche per una concezione politica della giustizia. Le critiche di Cohen anzi sembrano proprio evidenziare una volta ancora come le diseguaglianze economiche abbiano un ruolo, e non solo strumentale, nel definire le relazioni tra pari all'interno di una società giusta. Ogni concezione della giustizia liberal-egualitaria dovrà quindi chiarire quali ineguaglianze sono legittime e in che modo queste, se giustificate, non mettono a repentaglio l'eguale valore che deve essere riconosciuto a tutti i membri di una società e ai loro piani di vita.

Per certi aspetti, tali problemi sembrano ancora più rilevanti per una concezione relazionale dell'eguaglianza piuttosto che per una, come quella coheniana, che è sostanzialmente distributiva. Se infatti Cohen può riconoscere che comunità e giustizia fanno parte di due sfere distinte anche se complementari, all'interno di una prospettiva rawlsiana la possibilità degli individui di rivolgersi richieste da eguali è parte costitutiva della giustizia. Sarà quindi necessario spiegare come le diseguaglianze economiche e le relazioni sociali giustificate da una prospettiva rawlsiana non mettono a repentaglio l'eguaglianza tra i membri della società. Se l'unica risposta fosse quella di adottare un ethos comunitario come quello proposto da Cohen, allora la teoria rawlsiana avrebbe mostrato tutti i suoi limiti.

4. VULNERABILITÀ E CONTROLLO, IL VALORE DELL'AGENCY

Come abbiamo visto, le critiche di Cohen rispetto alla possibilità che in una società di mercato gli individui si possano riconoscere come eguali hanno sottolineato come ogni concezione liberal-egualitaria della giustizia, e una politico-relazionale in particolare, debba spiegare l'impatto delle diseguaglianze economiche sull'eguale valore riconosciuto ai membri di una società e ai loro piani di vita.

In primo luogo, è chiaro che affinché gli individui siano considerati come eguali e i loro piani di vita come egualmente degni di essere perseguiti, il contesto politico-sociale non deve sistematicamente favorire alcuni su altri (imparzialità) e tutti devono avere

garantite le risorse necessarie per sviluppare i propri piani di vita (redistribuzione di risorse).

L'eguaglianza tra le persone non può comunque essere ridotta a questo, ma richiede che tutti i membri della società abbiano un effettivo controllo sulle opportunità a loro disposizione. Gli individui devono quindi essere considerati come agenti e non come semplici beneficiari di interventi determinati da altri¹⁵. Per evidenziare l'importanza di questa dimensione dell'eguaglianza, si immagini il caso di un sistema politico-sociale gestito da una élite illuminata che garantisce un ampio numero di libertà fondamentali agli abitanti e mette in atto politiche altamente egualitarie. Sebbene i membri di questa società fruiranno di un altissimo numero di opportunità, distribuite in modo perfettamente eguale così da permettere loro di sviluppare al meglio i propri piani di vita, difficilmente saremmo disposti a dire che, all'interno di questo contesto sociale, gli individui sono eguali, dal momento che alcuni sono solo beneficiari di scelte effettuate da altri.

Se un simile esempio può risultare particolarmente irrealistico, basti pensare a quanto accade ai migranti nelle nostre società, anche quelle più egualitarie. Sono spesso beneficiari di politiche, ma difficilmente hanno una qualche voce nel determinarle; anche quando ciò accade, il loro ruolo è molto diverso rispetto a quello degli altri cittadini.

Se vogliamo che i membri di una società giusta siano trattati da eguali, non sarà quindi solo necessario garantire loro ampio ed eguale insieme di opportunità, ma bisognerà che essi abbiano un ruolo di eguale peso nel definire questo insieme di opportunità.

Comunemente, per garantire che tutti gli individui abbiano un eguale controllo sulla definizione dell'insieme di opportunità di cui potranno godere, si riconosce la loro inclusione sullo stesso piano all'interno del processo di decisione politica. Questo richiede che vi sia una tutela dei diritti politici e una loro priorità rispetto alle altre libertà, in particolare che l'esercizio effettivo di questi diritti non dipenda in alcun modo dalle differenze economiche presenti tra gli individui e che ognuno di loro abbia eguale influenza sul processo di decisione politica. La sfera politica deve essere quindi isolata rispetto a quella economica, impedendo finanziamenti ai partiti politici, che dovranno invece essere sostenuti da contributi pubblici, imponendo tetti di spesa a gruppi di pressione, limitando l'influenza dei privati sui mezzi di comunicazione, sostenendo i gruppi minoritari e adottando altre politiche di questo tipo.

Sebbene in questo modo si possa assicurare che gli individui abbiano eguale voce all'interno del processo decisionale, non si può pensare che sia sufficiente per garantire che tutti i membri di una società siano considerati eguali e abbiano un simile controllo sulle loro opportunità. L'eguaglianza tra i membri di una società e il controllo che questi hanno sulle loro opportunità non sono solo determinati dalla sfera politica, ma anche dal sistema economico. Qualora quindi alcuni individui abbiano

¹⁵ Sul ruolo dell'agency si vedano: V. Ottonelli, *Equal Respect, Equal Competence and Democratic Legitimacy*, «Critical Review of International Social and Political Philosophy», 15, 2012, pp. 201-218; E. Biale e D. Porello, *Democratic Agency, between Arguing and Bargaining*, versione preliminare; M. LaVaque-Manty, *Arguments and Fists. Political Agency and Justification in Liberal Theory*, Londra, Routledge, 2002.

maggiore influenza su tale sfera¹⁶, l'eguaglianza tra le parti non sarà in alcun modo garantita.

In primo luogo, è chiaro che se gli individui hanno una maggiore influenza sulla sfera economica, avranno anche un indiretto controllo sulla sfera politica, anche se questa dovesse essere perfettamente isolata rispetto alle diseguali risorse a disposizione dei membri della società. L'isolamento della sfera politica rispetto a quella economica permette che le istanze di tutti gli individui abbiano la stessa opportunità di influenzare il processo di decisione, non può però in alcun modo garantire che alle istanze delle parti sia davvero attribuito un eguale valore se queste hanno un impatto diverso sul benessere della società nel suo complesso.

A conferma di ciò, immaginiamo il caso seguente: all'interno di un sistema politico perfettamente isolato rispetto all'influenza del sistema economico, si sta discutendo del sistema di tassazione da imporre alle imprese e, in particolare, dei costi del lavoro. Né le aziende né i lavoratori possono in alcun modo influenzare il dibattito politico, finanziando i partiti o facendo opera di lobbying per sostenere le proprie proposte¹⁷. Nonostante questo, è comunque bene ricordare che le aziende hanno la possibilità di delocalizzare la produzione imponendo un costo alla società in termini di posti di lavoro persi e di perdita di gettito fiscale, mentre sono molto più ridotte le alternative che hanno i lavoratori e il loro impatto sul resto della società è piuttosto limitato. Dal momento che questa asimmetria è conosciuta da tutte le parti, non è in alcun modo necessario che le imprese tentino di influenzare il sistema politico: le loro istanze avranno comunque un maggior peso.

In secondo luogo, l'influenza che gli individui esercitano sul sistema economico permette loro di condizionare profondamente i piani di vita degli altri, come l'esempio prima preso in considerazione mette perfettamente in luce. Questo non è altro che un aspetto particolare del fatto che chi ha un minore controllo sul sistema economico è maggiormente esposto all'influenza di fattori esterni nel realizzare i propri piani di vita. A tale proposito, basti pensare al fatto che chi è in una situazione di svantaggio all'interno della sfera economica dipende molto più degli altri dall'intervento dello stato sociale, come nel caso dei lavoratori che perdono la propria occupazione. Questa dipendenza porta ovviamente gli individui a essere vulnerabili e a mancare di controllo effettivo sulla realizzazione dei propri piani di vita (pensiamo al caso in cui il sostegno dello stato sociale dovesse mancare e al tipo di impatto che questo avrebbe sulla vita di quei lavoratori).

Infine, chi ha una minore influenza sulla sfera economica è meno flessibile nella realizzazione dei propri piani di vita perché ha a disposizione un minor numero di alternative. Anche in questo caso, possiamo immaginare la differenza tra un lavoratore non specializzato e un manager nel momento in cui l'azienda nella quale lavorano chiude o delocalizza la produzione: sebbene entrambi si trovino in una situazione di difficoltà, chi ha minore formazione subirà uno svantaggio ben più forte. La maggior esposizione

¹⁶ L'influenza sulla sfera economica, molto sinteticamente, può essere determinata dal controllo dei mezzi di produzione e del capitale economico e sociale, nonché dalla capacità di gestire tale capitale.

¹⁷ Si può anche immaginare che l'influenza sia egualmente distribuita tra le parti e che quindi i tentativi di far votare una legge che favorisca le proprie preferenze siano destinati ad annullarsi.

a fattori esterni e la minore flessibilità portano alcuni individui ad avere un minor controllo, rispetto ad altri, dei propri piani di vita e a una condizione di vulnerabilità che non sono in linea con quanto richiesto da una società in cui tutti dovrebbero essere riconosciuti come eguali.

Per concludere, le differenze appena messe in luce porteranno gli individui ad avere un diverso atteggiamento gli uni nei confronti degli altri e una diversa percezione del proprio valore. È facile che gli individui più svantaggiati adottino comportamenti maggiormente sottomessi o comunque si abituino ad adattare le proprie preferenze. È inoltre probabile che non facciano valere i propri diritti anche quando ciò sarebbe possibile. Questi atteggiamenti sono il riflesso della bassa stima che gli individui hanno di loro stessi e mostrano come una diseguale distribuzione dell'influenza economica porti a corrompere l'eguaglianza che si dovrebbe avere tra i membri di una società giusta e l'eguale valore che questi individui dovrebbero in primo luogo riconoscere a loro stessi e poi pretendere che venga riconosciuta anche dai loro concittadini.

Una volta chiarito come per garantire che gli individui abbiano il controllo sui propri piani di vita non basta l'inclusione sullo stesso piano nella sfera politica, ma occorre anche un'equa opportunità di influenza nella sfera economica, è bene chiarire come sia possibile ottenere un simile risultato.

In primo luogo, dovrà essere assicurata un'ampia dispersione della proprietà dei mezzi di produzione, garantendo che i cittadini controllino una sostanziale (se non eguale) quantità di capitale produttivo (sia umano sia non umano).

In secondo luogo, sarà necessario garantire a tutti gli individui eque opportunità di accesso alla formazione, finanziando una istruzione obbligatoria fino alla maggiore età e poi garantendo fondi per chi desideri proseguire con la formazione universitaria e post-universitaria.

In terzo luogo, è fondamentale che tutti gli interventi non avvengano attraverso politiche ex post, che sono tipiche di uno stato sociale assistenziale e non riconoscono un ruolo attivo ai cittadini, ma attraverso politiche ex ante, che forniscono risorse agli individui per modellare la propria vita.

Infine, il sistema di mercato e le politiche pubbliche, visto il loro impatto sull'eguale valore attribuito ai membri della società e ai loro piani di vita, non potranno essere considerati come elementi dati o definiti da criteri al di là del controllo delle parti. Solo se gli individui avranno un ruolo attivo nel definire il sistema economico-sociale e le politiche che permettono la realizzazione dei loro piani di vita, saranno riconosciuti pienamente come agenti e avranno il controllo dei loro piani di vita¹⁸.

All'interno di un sistema in cui gli individui siano inclusi sullo stesso piano nel processo di decisione politica, abbiano eque opportunità di influenzare la sfera economica e possano determinare le opportunità a loro disposizione per perseguire i propri piani di

¹⁸ Una simile prospettiva è in linea con l'idea – espressa tra gli altri dallo stesso Rawls – secondo cui le più corrette istituzionalizzazioni dei principi di giustizia sono quelle proprie della *property-owning democracy*, del socialismo liberale o della democrazia deliberativa. A tale proposito si vedano: J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, trad. it. *Giustizia come equità. Una riformulazione*, Milano, Feltrinelli, 2002; M. O'Neill e T. Williamson (a cura di), *Property-Owning Democracy. Rawls and Beyond*, Oxford, Blackwell, 2012; J. Cohen, *The Economic Basis of Deliberative Democracy*, «Social Philosophy and Policy», 6, 1989, pp. 25-50.

vita, è ancora possibile che vi siano diseguaglianze tra le parti dettate dal successo o meno dei vari piani di vita o dal valore economico che a questi piani di vita il sistema di mercato attribuisce. Secondo Cohen, si tratta di diseguaglianze ingiuste perché mettono a repentaglio il senso di appartenenza degli individui a una comunità di eguali, mentre in base all'approccio liberal-egualitario che ho qui proposto ciò non è possibile, dal momento che queste diseguaglianze sono frutto di un sistema in cui ognuno è riconosciuto come eguale. Il successo dei piani di vita e la sua controparte economica non possono in alcun modo trasformarsi in una maggiore attenzione o considerazione nei confronti degli individui proprio perché tali differenze economiche sono frutto di un sistema in cui ognuno è riconosciuto come libero ed eguale. Questo non porta a un appiattimento nei risultati, come invece suggeriva Cohen, ma a un appiattimento nell'attenzione attribuita agli individui, permettendo di separare le diverse sfere in cui si possono determinare le differenze tra le parti e di garantire che ineguaglianze proprie di un ambito non si traducano in differenze che riguardano il valore delle persone o dei loro piani di vita.

CONCLUSIONI

Per garantire che le diseguaglianze economiche e le relazioni di mercato non mettano a repentaglio quei vincoli di comunità che sono un elemento costitutivo di una società di individui che si riconoscono come liberi ed eguali, è necessario che tutti gli individui siano inclusi sullo stesso piano nella sfera politica, che abbiano eguale opportunità di influenzare quella economica e che la distribuzione delle opportunità sia frutto di un sistema politico-sociale in cui tutti hanno un ruolo attivo. Le eventuali differenze non dovranno poi avere alcun impatto sul valore riconosciuto agli individui e ai loro piani di vita. Sebbene questo richieda un sistema economico-sociale molto diverso rispetto allo stato sociale capitalista e implichi un insieme di politiche particolarmente onerose, giustifica ineguaglianze economiche ed è compatibile con una qualche forma di mercato. Una simile prospettiva non richiede inoltre che le azioni individuali siano ispirate a una qualche forma di ethos comunitario, ma solo che le istituzioni siano regolate in modo da garantire che gli individui siano considerati e si considerino reciprocamente come liberi ed eguali.

Rispetto quindi alla posizione di Cohen, non solo questa versione liberal-egualitaria giustifica alcune diseguaglianze economiche e non misconosce il ruolo del mercato, ma risulta meno invasiva nella vita delle persone e, soprattutto, le riconosce maggiormente come agenti. La prospettiva qui proposta ha infatti principalmente lo scopo di intervenire ex ante in modo da garantire agli individui il maggior potere contrattuale possibile, senza però poi vincolare ex post le loro scelte o determinare quelli che sono i risultati giusti delle loro interazioni. Si lascia quindi agli individui la possibilità di determinare cosa sia giusto per loro, in che modo la società e i loro concittadini devono riconoscere ai loro piani di vita eguale valore, senza determinare in anticipo come questo obiettivo dovrebbe essere perseguito. All'interno di un simile contesto, i membri della società non sono vulnerabili ed esposti al controllo di pochi, ma sono pienamente, o il più pienamente possibile, padroni del proprio destino. Le diseguaglianze ammesse, a differenza di quanto sostenuto da Cohen, non minano l'eguaglianza tra gli individui

e le richieste che essi si possono rivolgere reciprocamente proprio perché i membri della società hanno il maggior controllo possibile sulle procedure che decidono le opzioni a loro disposizione e, inoltre, vedono riconosciuto il valore di tali opzioni.

In conclusione, pur riconoscendo la centralità delle questioni economiche per una qualsiasi concezione della giustizia liberal-egualitaria, la proposta sviluppata in questo articolo ha cercato di rispondere alle critiche rivolte da Cohen alla «giustizia come equità» evidenziando come non sia solo possibile, ma anche desiderabile, garantire l'eguaglianza tra i membri di una società riconoscendoli come agenti dall'eguale valore piuttosto che sottoponendo tutte le loro scelte al controllo di un ethos strettamente egualitario.