

paragrafo 2 e nel capitolo VI, paragrafo 3. Nessuna di queste trattazioni contiene al suo interno materiale sorprendente, ma ci sono alcuni nuovi argomenti e nuove formulazioni di argomenti precedenti.

4) Il rapporto tra capacità e diritti è discusso nel capitolo V, paragrafo 3. Qui si coglie chiaramente che l'approccio delle capacità è un tipo di approccio dei diritti umani e il fatto che esso rappresenti una versione migliorata di quest'ultimo emerge da come il linguaggio delle capacità sembra essere superiore al (nudo) linguaggio dei diritti umani.

5) Le questioni del pluralismo e della diversità culturale sono trattate (di nuovo, ma forse in maniera più sintetica) nel capitolo V, paragrafo 5 e nel capitolo I, paragrafo 6.

6) Il ruolo del concetto di eguaglianza è oggetto di indagine nel capitolo V, paragrafo 4 e nel capitolo VI, paragrafo 9. Poiché si tratta di temi nuovi e complessi, non cerco di riassumerli qui.

7) L'idea rawlsiana di «consenso per intersezione», in rapporto all'approccio delle capacità, è discussa nel capitolo III, paragrafo 4, nel capitolo V, paragrafo 6 e nel capitolo VI, paragrafo 11. Qui l'attenzione è rivolta alla questione se sia possibile un consenso per intersezione fra nazioni con storie e tradizioni diverse, e anche ad una questione più complessa: ossia, se ci possiamo aspettare un consenso per intersezione estendendo certi diritti fondamentali agli animali.

8) Il rapporto tra capacità intese come titolarità dei diritti e doveri di assicurare quei diritti fondamentali è trattato nel capitolo V, paragrafo 1.

Quindi, il volume non rappresenta semplicemente il riepilogo della teoria costruttiva emersa in *Diventare persone*, estesa a nuovi ambiti; esso apre nuovi spazi, definisce in maniera più adeguata antiche distinzioni e tenta di rivolgere lo sguardo verso una serie di questioni che i lettori e i critici hanno sollevato; ciò non sorprende perché è dovuto sia alla natura imperfetta della precedente formulazione delle mie tesi, sia alla sua sensibilità verso il mondo: i nuovi problemi ci portano a modificare la struttura teorica stessa. I temi da me trattati, dunque, dovrebbero catturare l'attenzione di persone non particolarmente interessate ai tre problemi su cui si concentra questo libro, anche se troverei strano che una persona interessata alle questioni di giustizia non si interrogasse anche su questi problemi.

Capitolo primo

Il contratto sociale e tre problemi irrisolti della giustizia

Poiché gli uomini sono, come s'è detto, tutti per natura liberi, eguali e indipendenti, nessuno può essere tolto da questa condizione e assoggettato dal potere politico di un altro senza il suo consenso. L'unico modo con cui uno si spoglia della sua libertà naturale e si investe dei vincoli della società civile, consiste nell'accordarsi con altri uomini per congiungersi e riunirsi in una comunità, per vivere gli uni con gli altri con comodità, sicurezza e pace, nel sicuro possesso delle proprie proprietà, e con una garanzia maggiore contro chi non vi appartenga.

J. Locke, *Secondo trattato sul governo*

1. Lo stato di natura

Immaginiamo un tempo privo di governo politico, senza sovrano, leggi, tribunali, diritti di proprietà o contratti. Gli esseri umani potrebbero viverci, ma le cose non andrebbero bene. Come sostiene brillantemente Thomas Hobbes, nel testo che si staglia all'inizio della tradizione classica occidentale del contratto sociale,

In tale condizione non c'è posto per l'industria, perché il frutto di essa è incerto, e per conseguenza non v'è cultura della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare per mare, né comodi edifici, né macchine per muovere e trasportare cose che richiedono molta forza, né conoscenza della faccia della terra, né calcolo del tempo, né arti, né lettere, né società, e, quel che è peggio di tutto, v'è continuo timore e pericolo di morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve¹.

¹ Hobbes [1976, cap. xiii, 120]. Hobbes, tuttavia, è probabilmente influenzato da Epicuro e Lucrezio (si veda in particolare Lucrezio, *De rerum natura*, 5). Per la storia delle teorie del contratto sociale nell'antichità, si veda Goldschmidt [1977].

Gli uomini cioè stipulano fra loro un contratto, decidono di rinunciare all'uso privato della forza e alla possibilità di sottrarre i beni agli altri, in cambio di pace, sicurezza, e con la prospettiva di un vantaggio reciproco. Riflettendo sul contratto che dovrebbe essere stipulato in una situazione iniziale nella quale gli individui siano concepiti come «liberi, eguali e indipendenti»², secondo l'espressione di John Locke, possiamo capire meglio la giustificazione dei principi politici. Concependo la struttura della società politica come il risultato di un contratto stipulato in una situazione iniziale equa rispetto ad alcuni aspetti fondamentali e ben equilibrata, raggiungiamo una comprensione più profonda di ciò che la giustizia esige³. Quindi, attraverso una procedura che non presupponga precedenti vantaggi di qualcuno, ricaviamo un insieme di regole che proteggono debitamente gli interessi di tutti.

L'idea dei principi politici fondamentali come risultato di un contratto sociale è uno dei maggiori contributi della filosofia politica liberale nella tradizione occidentale. Nelle sue varie forme, questa tradizione offre due contributi significativi. Primo, dimostra chiaramente e rigorosamente che gli interessi umani – anche se concepiti in modo innaturalmente semplificato – sono promossi efficacemente da una società politica, una società cioè nella quale tutti rinunciano al proprio potere a favore del diritto e dell'autorità debitamente costituita. Secondo, e più importante, ci dimostra che se spogliamo gli esseri umani dei vantaggi artificiali che alcuni di loro hanno nelle società reali – ricchezze, rango, classe sociale, istruzione, e così via⁴ – si accorderanno su un certo tipo di contratto, poi

² Locke [1960, cap. 2, par. 4; cap. 8, par. 98]. Salvo indicazione diversa – contrassegnata col numero romano I – tutti i riferimenti a Locke saranno al *Secondo trattato*. La datazione del *Primo* e del *Secondo trattato* è una questione discussa, ma Peter Laslett ha argomentato in maniera convincente che essi furono composti molto prima di quanto fosse ritenuto; si veda Laslett [1960, 16-132, spec. 67-78].

³ Non tutti gli esponenti della tradizione articolano la loro ricerca nei termini di un'idea di giustizia politica. Ma poiché mi occuperò di questa tradizione concentrandomi sulla sua versione in Rawls, per il quale la centralità di questa idea è appunto indubbia, spero che il lettore vorrà perdonare l'anacronismo.

⁴ Che cos'altro sia incluso nell'espressione «e così via» è certamente uno dei punti contesi nella tradizione. Per Rawls, come vedremo, la razza

articolato dettagliatamente dalle stesse teorie. Se il punto di partenza è equo in questo senso, i principi che emergeranno dal negoziato saranno anch'essi equi. La tradizione ci trasmette in tal modo una concezione procedurale della società politica nella quale l'eguale valore delle persone e l'importanza della reciprocità sono caratteristiche centrali⁵.

Questa concezione della società politica è parte importante dell'attacco del liberalismo classico alla tradizione feudale e a quella monarchica⁶. Dal fatto che nello stato di natura siamo tutti approssimativamente eguali derivano alcune profonde critiche ai regimi che rendono la ricchezza, il rango e lo *status* fonti di potere sociale e politico differenziato. L'idea del contratto stipulato nello stato di natura fornisce quindi non solo una base teorica per il contenuto dei principi politici, ma anche un criterio di valutazione della legittimità politica. Qualsiasi società nella quale i principi di base siano distanti da quelli che persone «libere, eguali e indipendenti» avrebbero scelto nello stato di natura, viene per tale motivo messa in discussione.

Poiché questa tradizione ci fornisce un modo brillante, rigoroso e chiarificante di intendere la giustizia fra eguali, è sempre rimasta filosoficamente feconda. La più potente e autorevole teoria della giustizia del XX secolo, quella di John Rawls, si colloca direttamente al suo interno; egli ha portato avanti le implicazioni dell'idea di contratto forse più rigorosamente e compiutamente di qualsiasi altro pensatore.

Rawls enfatizza la sua fedeltà alla tradizione del contratto sociale sin dall'inizio di *Una teoria della giustizia*, affermando: «È mio scopo presentare una concezione della giustizia che generalizza e porta a un più alto livello di astrazione la nota teoria del contratto sociale, quale si trova ad esempio in Locke, Rousseau e Kant»⁷. «L'idea guida è piuttosto quella che i

e il sesso sono componenti molto importanti della lista, ma le disabilità fisiche e mentali non possono esserlo: si veda il cap. II.

⁵ Sosterrò, tuttavia, che la tradizione storica non impiega l'idea di Rawls di «pura giustizia procedurale» ma procede, invece, da una robusta teoria dei diritti naturali.

⁶ Hobbes, certamente, non lo usa in questo modo; pur avendo esercitato una profonda influenza sulla tradizione liberale, egli non è un liberale: si veda il par. 4.

⁷ Una nota a piè di pagina sostiene che la versione di Hobbes, benché rivelante, presenta problemi particolari.

principi di giustizia [...] sono i principi che persone libere e razionali, preoccupate di perseguire i propri interessi, accetterebbero in una posizione iniziale di eguaglianza» (TG 27). Difendendo l'uso del termine «contratto» contro potenziali obiezioni, Rawls conclude: «Riconoscere il legame con questa linea di pensiero aiuta a definire i concetti ed è in accordo con la *pietas* naturale» (TG 31-32). (L'insolita osservazione riguardo la «*pietas* naturale» è un esempio del costante rispetto di Rawls per le teorie dei suoi predecessori, caratteristica essenziale sia del suo insegnamento sia dei suoi scritti.)

I riferimenti storici di Rawls sono più complessi di quanto non facciano pensare queste osservazioni. Da un lato, egli si ispira chiaramente alle «circostanze di giustizia» di David Hume in modo da enucleare più chiaramente quegli elementi che sono meno espliciti nei contrattualisti classici, sebbene Hume non sia un contrattualista sociale. Ciò, tuttavia, non costituisce un problema, poiché le idee di Hume in tale ambito combaciano con quelle di Locke e di Kant. Rawls difende la sua scelta sostenendo che la teoria di Hume delle circostanze di giustizia è «particolarmente acuta» (TG 118), più dettagliata di quelle di Locke e di Kant.

Tuttavia, la teoria di Rawls è diversa rispetto alle precedenti dottrine sul contratto sociale riguardo a due aspetti fondamentali. Poiché il suo scopo è quello di generare principi politici fondamentali da un insieme molto ristretto di assunti, e visto che questo è un esempio di quanto egli chiama «giustizia procedurale pura» – giustizia nella quale una procedura corretta determina un risultato corretto –, Rawls si allontana dalla tradizione, non assumendo che gli esseri umani nello stato di natura abbiano diritti naturali. La sua posizione si discosta da quelle giusnaturalistiche di Grozio e Pufendorf più radicalmente di quanto non facciano le teorie di Locke e di Kant.

Una seconda differenza riguarda il ruolo degli elementi morali nella procedura del contratto. La situazione iniziale definita da Rawls include presupposti morali che Hobbes, Locke e perfino Kant (nei suoi scritti politici) escludono⁸.

⁸ È interessante notare che in TG (27, nota 4), Rawls cita tra i suoi principali antecedenti storici il *Secondo trattato* di Locke e il *Contratto sociale* di Rousseau, mentre nel caso di Kant, anziché citare gli scritti politici, fa riferimento agli «scritti etici a partire da *La fondazione della metafisica dei costumi*».

Il velo d'ignoranza è uno strumento di imparzialità morale strettamente connesso all'idea kantiana secondo cui nessuna persona dovrebbe essere trattata come un semplice mezzo per i fini altrui.

La duplice fedeltà di Rawls – alla dottrina contrattualista classica e alle idee centrali della filosofia morale di Kant – è fonte sia di chiarezza sia di profonda tensione all'interno della sua teoria. Non c'è dubbio, tuttavia, che, a dispetto del suo profondo impegno verso le idee morali di eguale rispetto e reciprocità, Rawls non si allontani mai dal concepire il proprio progetto come parte della tradizione del contratto sociale, così come egli la ricostruisce e la interpreta⁹. Perfino laddove ci siano, evidentemente, divergenze importanti, Rawls indirizza il lettore verso le analogie sottostanti. Quindi, sebbene non si appelli all'immagine dello stato di natura, informa i suoi lettori che di fatto la impiega. «Dal punto di vista della giustizia come equità la posizione originaria di eguaglianza corrisponde allo stato di natura della teoria tradizionale del contratto sociale» (TG 28). E in generale, come vedremo, gran parte della sua teoria può essere meglio compresa solo concentrandosi su queste connessioni. Attraverso il lavoro di Rawls, questa tradizione ha fornito il più sofisticato contributo alla nostra riflessione riguardo a ciò che la giustizia richiede quando partiamo dall'idea di persone eguali, dalla loro dignità e dalle loro capacità.

La parte critica del mio ragionamento si concentrerà su Rawls e, in misura minore, su altri moderni pensatori contrattualisti (David Gauthier, ad esempio). Io non mi occuperò di forme di contrattualismo ancora più kantiane, le quali si distaccano completamente dalla tradizione del contratto sociale

⁹ Un segnale di ciò: in una discussione in classe (intorno al 1976) sulla teoria dello psicologo Lawrence Kohlberg sugli stadi della consapevolezza morale, i presunti stadi piagetiani attraverso i quali passano i bambini maturando – nei quali le dottrine del contratto sociale rappresentano lo stadio quattro, l'utilitarismo lo stadio cinque, e il kantismo lo stadio sei –, Rawls disse che la sua impossibilità di criticare l'utilitarismo, come ha chiaramente fatto, derivava dalla visione di Kohlberg sullo sviluppo morale, visto che egli era per definizione collocato in uno stadio di sviluppo più basso, e la critica di Kohlberg richiedeva di aver superato lo stadio che si voleva criticare. Ricordo di essere rimasta sorpresa che Rawls si collocasse nello stadio quattro piuttosto che nello stadio sei.

e dalla sua insistenza sul vantaggio reciproco – ma nel capitolo II discuterò la potenziale convergenza tra il mio approccio basato sulle capacità e tali dottrine contrattualiste (per esempio quelle di Thomas Scanlon in etica e di Brian Barry in politica). Ai nostri giorni, la tradizione del contratto sociale ha assunto un aspetto peculiare, in parte attraverso l'influenza decisiva esercitata dalle idee economiche della contrattazione all'interno della nostra cultura politica. In filosofia i contrattualisti le criticano, ma ne sono anche in qualche modo influenzati, mentre interpretano e rilanciano l'idea classica di contratto sociale. Rawls combatte l'utilitarismo dominante in economia e, attraverso l'economia, nelle politiche pubbliche; si serve però dell'idea classica di contratto sociale per convincere il suo lettore (specialmente quello economicamente orientato) che il modo corretto di intendere i principi politici deve essere più profondo e più attento alla morale.

I fattori che concorrono a formare il contrattualismo moderno sono complessi. Escluso Rawls, non offrirò una dettagliata esegesi di ogni singola figura storica, anche se tenterò di indicare le principali linee di influenza che connettono gli autori principali all'orizzonte rawlsiano. Credo tuttavia sia corretto dire che, nonostante le sottigliezze e le complessità di ogni singolo pensatore, la tradizione ci ha trasmesso un'immagine della società intesa generalmente come un contratto per il vantaggio reciproco (vivendo insieme gli individui ottengono qualcosa che non potrebbero ottenere da soli) fra persone che sono «libere, eguali e indipendenti». Questa idea, profondamente radicata nella nostra cultura politica, sarà il nocciolo della mia indagine.

2. Tre problemi irrisolti

- *Menomazione e disabilità*¹⁰. Nonostante i principali contributi della tradizione e la loro attuale persistenza, gli esempi moderni della tradizione contrattualista si dimostrano insufficienti nel rispondere a tre dei più pressanti problemi di giustizia nel mondo di oggi. Tutti i teorici classici assumono

¹⁰ Per l'uso dei termini «menomazione», «disabilità» e «handicap» si veda il cap. II, nota 5.

che i soggetti contraenti siano uomini approssimativamente eguali riguardo alle capacità e in grado di svolgere attività economica produttiva; escludono quindi dalla contrattazione le donne (intese come non «produttive»), i bambini e le persone anziane – anche se le parti del contratto possono rappresentare i loro interessi¹¹. Queste esclusioni, già stabilite nel XVII e XVIII secolo, sono state in una certa misura eliminate dalle teorie contemporanee, anche se l'idea della famiglia come sfera privata esterna al diritto e al contratto non è stata criticata quanto necessario¹².

Nessuna dottrina del contratto sociale, comunque, include persone con gravi e inusuali menomazioni fisiche e mentali nel gruppo di coloro che scelgono i principi politici fondamentali. Ovviamente nella maggior parte delle società moderne, e fino a tempi recenti, tali persone non erano neppure comprese nella società: erano escluse e stigmatizzate; non esisteva alcun movimento politico che avesse come obiettivo la loro inclusione. Le persone con gravi menomazioni mentali, in particolare, non venivano neppure istruite: erano nascoste in istituti o lasciate morire per abbandono¹³; non erano mai considerate parte dell'ambito pubblico¹⁴. Non sorprende quindi che i pensatori del contratto sociale classico non riuscissero a considerarli

¹¹ Hobbes in realtà non esclude completamente le donne, rappresentando una sorprendente eccezione riguardo alle questioni di genere. Kant esclude un gruppo molto più consistente di persone, poiché egli pone il possesso di proprietà come condizione di indipendenza della persona e questo lo induce a distinguere fra cittadinanza «attiva» e «passiva»: si veda il par. 4.

¹² Si veda Nussbaum [2001a, cap. 4].

¹³ Tutto questo peggiora molto nel XIX secolo, come documenta Michel Foucault per quanto riguarda l'infermità mentale: prima di allora, le esclusioni erano meno gravi e molte persone con disabilità sostanziali potevano ricoprire ruoli significativi nella vita pubblica. Si consideri Giulio Cesare che soffriva di epilessia; l'imperatore Claudio, la cui mobilità era gravemente compromessa e aveva altre disabilità di natura incerta; il filosofo Seneca, che soffriva di molti disturbi cronici e disabilitanti, come egli stesso scrive, ed era comunque consigliere e vero reggente dell'impero. Si potrebbero senza dubbio trovare esempi paralleli in altri tempi e culture.

¹⁴ Charles Dickens, qui come altrove, rappresenta l'avanguardia della critica con il suo complesso ritratto di Mr. Dick in *David Copperfield*: si veda Cora Diamond, *Anything but Argument* in Diamond [1995]. Dovremmo anche menzionare Wilkie Collins, radicale qui come altrove: in *No Name*: una donna con gravi menomazioni mentali fornisce al romanzo il suo spessore morale.

come partecipanti alla scelta dei principi politici, e che, quindi, volessero sottoscrivere assunti di base (ad esempio, una approssimativa eguaglianza di potere e abilità fisiche e mentali) che li avrebbero esclusi dal momento iniziale di fondazione.

Per molte persone con menomazioni e disabilità, che sono pienamente capaci di partecipare alla scelta politica, questa esclusione dal momento fondamentale della scelta è già ovviamente una mancanza dal punto di vista della giustizia. Non vengono trattati come pienamente eguali rispetto agli altri cittadini; la loro voce non viene ascoltata quando si scelgono i principi fondamentali. Questo problema pare ancora più grave quando ci rendiamo conto che molti dei fattori che talvolta escludono persone con menomazioni dalla partecipazione alla scelta politica sono fattori sociali e sicuramente non inevitabili. Non c'è quindi ragione di principio per cui esse non avrebbero potuto essere incluse nel momento della scelta, una fase nella quale, si presuppone, non si assuma alcun modello particolare di istituzione sociale. Alcune persone con gravi menomazioni mentali, comunque, non potrebbero essere incluse direttamente nel gruppo di coloro che scelgono i principi politici, per quanto possiamo essere generosi nel valutare il loro possibile contributo. Per tali individui, l'esclusione dall'insieme di coloro che hanno scelto non sembra un'ingiustizia, fin tanto che non vi sia un altro modo per prendere in considerazione i loro interessi.

L'esclusione di persone con menomazioni e disabilità dal momento del contratto diviene ancora più dannosa, comunque, se si tiene conto di una singolare caratteristica strutturale di tutte le teorie del contratto sociale. La tradizione del contratto sociale fonde insieme due questioni che sono invece in principio distinte: «Da chi sono progettati i principi fondamentali della società?» e «Per chi sono progettati i principi fondamentali della società?»¹⁵. Le parti contraenti sono intese come un tutt'uno con i cittadini che vivranno assieme e le cui vite saranno regolate dai principi scelti. L'idea morale centrale nella tradizione è quella di mutuo vantaggio e reciprocità fra coloro i quali hanno bisogno di stipulare un contratto di questo tipo:

¹⁵ Per questo modo di impostare il discorso, sono in debito con Barbara Herman.

i principi scelti regolano, in prima istanza, il loro rapporto con gli altri. Altri interessi e altre persone (o creature) possono essere inclusi o in maniera derivata, attraverso la cura e gli impegni delle parti, o in un momento successivo, dopo che i principi sono già stati scelti, ma i soggetti primari della giustizia sono gli stessi che ne scelgono i principi. Quindi, quando la tradizione indica determinare abilità (razionalità, linguaggio, approssimativa eguaglianza fisica e capacità mentale) come prerequisiti per la partecipazione alla scelta dei principi, tali requisiti conducono a importanti conseguenze, nella società risultante, sul modo in cui vengono trattate le persone con menomazioni e disabilità in quanto destinatari o soggetti di giustizia. Il fatto che essi non siano inclusi nel gruppo di coloro che scelgono significa che non sono inclusi (se non in modo derivato o in un momento successivo) nel gruppo di coloro per i quali i principi sono scelti.

La teoria di Rawls è più raffinata riguardo a questo punto, poiché distingue esplicitamente le parti nella posizione originaria dai cittadini della società risultante dalle loro decisioni. (I cittadini non soffrono delle limitazioni informative del velo d'ignoranza; godono invece di un'educazione morale estensiva progettata per suscitare sentimenti che rendano la società stabile.) Ma fin tanto che sono in gioco le questioni della disabilità e dell'appartenenza ad una specie, questa differenza non è significativa. Le parti scelgono i principi come se si trattasse di una società nella quale essi stessi andranno a vivere, principi che andranno a favorire i loro progetti. In questo esperimento mentale, i cittadini vivono con i principi che le parti hanno scelto, quindi, sebbene essi possano fare accordi pratici riguardo ai bisogni degli esseri umani ed animali che non erano inclusi nel gruppo contrattuale originario, non sono liberi di riprogettare i principi di giustizia attraverso questa nuova consapevolezza. In *Liberalismo politico* Rawls imposta il discorso in un modo leggermente diverso, esplicitando il suo fondamentale legame alla tradizione storica: le parti nella posizione originaria vengono concepite come «rappresentanti» o amministratrici fiduciarie (*trustees*) dei cittadini. La caratterizzazione di tali cittadini, tuttavia, incorpora esplicitamente quegli aspetti che definiscono le parti in *Una teoria della giustizia* e che causano problemi riguardo alla questione della disabilità: le loro abilità fisiche e mentali, come quelle

delle parti in *Una teoria della giustizia*, sono intese entro la normalità. Quindi, in definitiva, le parti stanno progettando principi per cittadini che sono anch'essi esseri umani ma non possiedono gravi menomazioni fisiche o mentali.

Ma le questioni «da chi» e «per chi» non devono essere collegate in questo modo. Si potrebbe disporre una teoria che sostenga che molti esseri, umani e non umani, sono soggetti primari di giustizia, anche se non sono in grado di partecipare alle procedure attraverso le quali si scelgono i principi politici. Si potrebbero avanzare valide ragioni per cercare una tale teoria e per separare le due questioni, se partiamo dall'idea che molte differenti tipologie di vita hanno la loro dignità e sono meritevoli di rispetto. Se si pensa così, si dovrebbe riconoscere fin dall'inizio che la capacità di stipulare un contratto, e il possesso di quelle abilità che generano un vantaggio reciproco nella società, non sono condizioni necessarie per essere un cittadino che ha dignità e che merita di essere trattato con rispetto, su una base di eguaglianza con gli altri.

Quindi l'esclusione di persone con disabilità dalla scelta iniziale dei principi politici fondamentali, attraverso la struttura che è caratteristica delle teorie del contratto sociale, ha più in generale gravi conseguenze sulla loro eguale cittadinanza. Oggi, essendo decisivo il tema della giustizia riguardo alle persone con disabilità all'interno degli obiettivi sociali di ogni società decente, l'esclusione di tutti questi individui dalla partecipazione al momento delle scelte politiche fondamentali appare problematica, vista l'evidente capacità di molti di loro, se non di tutti, di scegliere; ed è ancora più problematica la loro esclusione dal gruppo di persone *per le quali* i principi fondamentali di una società sono stati scelti. Anche se i loro interessi possono essere presi in considerazione solo in modo derivato o in un momento successivo, ci interroghiamo naturalmente sul perché sia necessaria questa posticipazione, e se essa influenzi l'effettivo eguale trattamento di tali cittadini – pur non essendo in sé e per sé una forma di trattamento diseguale. Rawls, come vedremo, si rende conto di una lacuna nella sua teoria su questo punto, e se ne preoccupa. Mostrerò che il modo in cui Rawls si occupa del problema della disabilità è inadeguato, ed inoltre non facile da rimediare. La piena inclusione di cittadini con menomazioni fisiche e mentali solleva questioni che vanno al cuore della teoria contrattualista classica della giustizia e della cooperazione sociale.

- *Nazionalità.* Un secondo punto dolente della tradizione del contratto sociale riguarda il ruolo della nazionalità o del luogo di nascita nell'influenzare le possibilità di vita di base delle persone. In un mondo sempre più interdipendente, dobbiamo prendere in considerazione le questioni di giustizia sollevate dalle ineguaglianze fra nazioni ricche e povere, che influiscono sulle possibilità di vita dei loro cittadini. Il modello del contratto è normalmente usato per costruire una singola società, che è concepita come autosufficiente e non interdipendente con altre. Sia Kant sia Rawls riconoscono l'importanza delle questioni di giustizia fra nazioni, ma la logica delle loro teorie li conduce ad affrontare il problema in un secondo momento e in modo derivato. Essi suppongono che, dopo la costruzione degli stati, le loro relazioni assomiglino ancora allo stato di natura e che di conseguenza debbano essere scelti ulteriori principi per regolarne i rapporti.

Quindi in questo approccio a due livelli, gli stati sono trattati come isomorfi alle persone «libere, eguali e indipendenti» del primo livello. Ancora una volta, allora, se dobbiamo pensare in termini di contratto per abbandonare lo stato di natura di questo secondo livello, dovremmo chiederci chi viene incluso nel gruppo che stipula il contratto, e quali condizioni di indipendenza, libertà ed approssimativa eguaglianza si dovrebbero assumere affinché il modello del contratto possa funzionare. Ci si può chiedere se presupporre l'indipendenza e l'approssimativa eguaglianza degli stati possa avere un qualche senso in un mondo nel quale una potente economia globale rende tutte le scelte economiche interdipendenti e spesso impone alle nazioni più povere condizioni che rafforzano ed aggravano le diseguaglianze già esistenti. Inoltre, tali assunzioni comportano che nazioni estremamente diseguali riguardo al potere rispetto alle nazioni dominanti, specialmente quelle il cui livello di sviluppo è totalmente o in parte preindustriale, dovranno essere lasciate fuori dal gruppo iniziale dei contraenti. I loro bisogni saranno presi in considerazione successivamente, dopo che i principi fondamentali che influenzano profondamente le vite dei loro abitanti sono già stati scelti e fissati, e le loro necessità saranno affrontate non come problemi di giustizia di base, ma di carità (la situazione delle nazioni più povere in questo senso assomiglia a quella delle persone con menomazioni nel primo livello del contratto sociale).

Già nel XVII secolo Ugo Grozio aveva sviluppato una sofisticata teoria dell'interdipendenza delle nazioni, sostenendo che le norme morali vincolano le azioni di tutte le nazioni e di tutti gli individui all'interno della «società internazionale». Grozio riteneva che i diritti umani degli individui giustificassero in alcune circostanze l'interferenza negli affari interni di un'altra nazione e, cosa ancora più importante, sosteneva che è possibile determinare effettivamente chi possieda cosa solo dopo una completa analisi dei bisogni e delle eccedenze, visto che il povero di una nazione, in alcuni casi, ha diritti di proprietà sulle eccedenze di un'altra nazione¹⁶. Ma Grozio non era un teorico del contratto sociale, e non sarebbe potuto giungere a queste conclusioni se fosse partito dalle idee che più tardi sarebbero divenute idee standard nella tradizione del contrattualismo. Secondo l'effettiva logica di un contratto per vantaggio reciproco non si è disposti ad includere in primo luogo agenti il cui contributo al benessere sociale complessivo sembra essere drasticamente più basso di quello degli altri. Quando tuttavia parliamo di un contratto fra nazioni, quelle estremamente bisognose si trovano in questa posizione: perché le nazioni prospere, perseguendo il vantaggio reciproco, dovrebbero volerle includere nel gruppo contraente, potendo relazionarsi con loro in altri modi, una volta che i principi fondamentali siano già stati scelti? Poiché inoltre gli stati in questione hanno definito i diritti di proprietà molto prima di entrare nel secondo livello del contratto fra nazioni, e ritengono stabili questi principi, nessuna proposta radicale come quella di Grozio riguardo la proprietà e il bisogno potrebbe mai essere presa in considerazione.

Il tema della giustizia fra le nazioni era in qualche modo inevitabile nel mondo delle dottrine del contratto sociale classico. I suoi maggiori teorici conoscevano bene le guerre fra gli stati e il fenomeno di espansione commerciale e coloniale, ma sembrava possibile adottare un approccio leggero (*thin*) alle relazioni internazionali, che si focalizzasse sui temi della guerra e della pace e che si rifiutasse di discutere la redistribuzione economica o la tutela dei diritti umani fondamentali

¹⁶ Sto sviluppando una teoria relativa a questa tradizione in Nussbaum [in corso di pubblicazione].

(si noti, tuttavia, che Grozio aveva già mostrato che la pace non sarebbe durata se non si fosse tenuta in considerazione la necessità della redistribuzione economica). Oggi questo approccio leggero, radicato negli atteggiamenti delle nazioni prospere e nel diritto internazionale, si sta dimostrando sempre più inadeguato al mondo in cui viviamo. Vi sono differenze sconcertanti fra nazioni povere e nazioni ricche in tutti gli ambiti che coinvolgono le possibilità basilari di vita: mortalità, salute, istruzione, e altro. Pur accantonando le questioni di giustizia retrospettiva create dall'eredità del colonialismo, ci sono urgenti questioni di giustizia riguardanti il futuro che vanno risolte in sede di riflessione critica sulle attività del sistema economico globale, che è controllato da un ristretto numero di nazioni ma che ha un decisivo impatto su tutte le altre. Anche i migliori tentativi della tradizione del contratto sociale di risolvere questi problemi – *Il diritto dei popoli* di Rawls e le proposte a questo strettamente connesse di Thomas Pogge e Charles Beitz – si dimostrano guide insufficienti rispetto alla complessità delle questioni da fronteggiare. L'approccio delle capacità, che in molti casi riporta in vita la tradizione giusnaturalistica di Grozio, si dimostra una guida più utile.

• *Appartenenza ad una specie*. Quando pensiamo al concetto di giustizia globale, normalmente tendiamo a estendere geograficamente le nostre teorie della giustizia, affinché includano un maggior numero di esseri umani. Spesso immaginiamo anche di estenderle temporalmente per prendere in considerazione gli interessi di persone future – ma questo insieme di questioni sarà solo brevemente ricordato in queste pagine, per ragioni che affronterò tra breve. Ciò che molto meno spesso viene in mente – nonostante ci si pensi più spesso oggi di quanto non facessero le generazioni precedenti – è il bisogno di estendere le nostre teorie della giustizia al di là dell'ambito umano, per affrontare questioni di giustizia che coinvolgono animali non umani. In quest'ambito le teorie del contratto sociale hanno ovvie mancanze. Poiché l'immagine fondamentale dell'origine dei principi di giustizia è quello di un contratto stipulato fra esseri umani adulti e razionali, non c'è spazio, almeno nella teoria della giustizia sociale di base, per gli interessi delle creature non umane (anche se in qualche modo razionali). Inoltre, il fatto che tali teorie accorpino assieme le domande «Chi progetta i principi di giustizia?» e

«Per chi sono progettati questi principi?» significa che non si possono includere gli animali nel gruppo dei soggetti per i quali la teoria è concepita, dato che gli animali non prendono parte alla stipulazione del contratto.

I teorici di questa tradizione normalmente sostengono o che non abbiamo doveri morali diretti verso gli animali (Kant) o che, se li abbiamo, sono doveri di carità e di compassione piuttosto che di giustizia (Rawls). Questo atteggiamento sembra inadeguato (dovrò anche distinguere meglio i problemi di giustizia da quelli di carità e spiegare perché le ingiustizie subite dagli animali sollevino questioni di giustizia). Le nostre scelte influenzano ogni giorno le vite delle specie non umane, e spesso causano loro enormi sofferenze. Gli animali non sono semplicemente parte dell'arredo del mondo; sono esseri attivi che tentano di vivere la propria vita; e noi spesso ci troviamo sulla loro strada. E questo sembra proprio un problema di giustizia, non semplicemente un'occasione di carità. Quindi c'è un'altra grande lacuna in una teoria se non riesce nemmeno ad articolare la relazione fra umani ed animali nel modo in cui ci sembra questa debba sussistere, e tenendo conto di tutti gli aspetti che chiaramente vengono coinvolti.

Le tre questioni di giustizia oggetto d'analisi sono diverse fra loro. Ognuna richiede una trattazione separata ed ognuna esercita una certa pressione sulla dottrina del contratto in modo diverso; tutte, comunque, condividono un'importante caratteristica: riguardano una seria asimmetria di potere e di capacità fra diversi esseri, i cui diritti prenderò ora in considerazione, ed alcuni gruppi dominanti. Questa asimmetria, in ogni caso, giocherà un ruolo nella spiegazione del perché l'approccio tradizionale al contratto non può occuparsi appropriatamente di tali questioni.

Di tutte e tre si riconosce oggi apertamente l'importanza, mentre in passato ciò non accadeva, quindi quelle debolezze della tradizione del contratto sociale che un tempo sembravano difetti minori, adesso appaiono più gravi. Queste tematiche ci stimolano a guardare oltre il contratto sociale, per scorgere quali altre vie potrebbero costituire il fondamento di una giustizia realmente globale.

3. *Rawls e i problemi irrisolti*

Rawls stesso riconosce che la sua teoria si scontra con alcune questioni complesse. In *Liberalismo politico* menziona quattro problemi che pongono delle difficoltà alla sua concezione della giustizia: 1) cosa è dovuto alle persone con disabilità (sia temporanee sia permanenti, sia mentali sia fisiche); 2) la giustizia oltre i confini nazionali; 3) «cosa è dovuto agli animali e al resto della natura» (come vedremo, Rawls non considera queste questioni di giustizia); e 4) il giusto risparmio per le generazioni future. E conclude: «Anche se ci piacerebbe poter arrivare a rispondere a tutte queste domande, dubito molto che la cosa sia fattibile all'interno della giustizia come equità, in quanto concezione politica» (LP 36). Quindi prosegue sostenendo che la sua concezione può essere estesa in modo da fornire possibili risposte al problema delle generazioni future (e io sono d'accordo, e quindi non tratterò questo problema). Analogamente, Rawls afferma che la sua concezione può essere estesa ad affrontare il tema della giustizia internazionale; *Il diritto dei popoli*, il suo ultimo libro, rappresenta il tentativo di farlo in modo appropriato, ma in verità il risultato non è soddisfacente. Come per gli altri due, Rawls nota che si tratta di «problemi sui quali la giustizia come equità può fallire». Riguardo a quei casi sui quali la giustizia come equità «può fallire», prospetta due alternative: una è «che l'idea di giustizia politica non copra – né ci aspettiamo che lo faccia – tutte le questioni»; l'altra possibilità è che il problema sia effettivamente un problema di giustizia «del quale però la giustizia come equità, per bene che funzioni in altri casi, non dà una soluzione corretta. Quanto è grave questa carenza? Potremmo rispondere solo dopo aver esaminato il caso specifico» (*ibidem*)¹⁷.

¹⁷ Si veda anche TG (32), dove Rawls sostiene che la teoria del contratto, inclusa la sua stessa versione, «tralascia di render conto del modo in cui dobbiamo comportarci verso gli animali e il resto della natura [...] È necessario riconoscere che la giustizia come equità, e il tipo di posizione che essa esemplifica, hanno un ambito limitato. Non è possibile decidere ora in che misura sarà necessario rivedere le sue conclusioni, una volta che siano stati chiariti anche gli altri problemi»; e si veda inoltre TG (418), in cui Rawls sostiene che «dovremmo ricordare i limiti di una teoria della giu-

Nonostante il mio progetto non parta effettivamente da questa osservazione di Rawls, è utile pensare alla mia argomentazione come a un tentativo di raccogliere la sfida che Rawls pone in questo passaggio sia a se stesso sia agli altri, tentativo che faccio esaminando questi problemi uno ad uno, per vedere fino a che punto una teoria di questo tipo (che sia kantiana o che sia contrattualista) li possa affrontare. Sosterrò che la teoria di Rawls non può alla fin fine fornire risposte soddisfacenti a nessuno di questi problemi, e in particolare (come egli stesso dice) non può occuparsene come se fossero problemi di giustizia di base; una versione dell'approccio delle capacità, come quella che ho sviluppato in *Diventare persone*¹⁸, può invece affrontare questi problemi più efficacemente.

Tale conclusione è di particolare interesse poiché la teoria della giustizia di Rawls è, credo, la più solida teoria della giustizia politica che abbiamo a disposizione: essa offre, riguardo agli ambiti di cui si occupa, soluzioni estremamente forti ed allettanti. I due principi di giustizia che avanza sono plausibili, e anche se farò alcune critiche alla teoria dei beni primari con i quali sono stati formulati, credo che essi siano fondamentalmente corretti, e la teoria che svilupperò da diverse angolazioni convergerà in buona misura con essi. È importante rendersi conto sin dall'inizio, tuttavia, che, su tutti e tre i problemi irrisolti, la teoria della giustizia di Rawls *non offre alcun principio*. Rawls in realtà in seguito considera il caso della giustizia internazionale, utilizzando concetti appositi, ma gli assunti di questa teoria comportano che i due principi, così come vengono presentati, semplicemente non affrontano le altre due questioni che avevamo introdotto, e che neanche sono intenzionati a farlo. Rawls ci invita ad esaminare ulteriormente questi due casi, e avvertendo che se un simile esame chiarirà che questi sono effettivamente problemi irrisolti di giustizia, allora sarà necessaria una qualche integrazione e/o una nuova valutazione della sua

stizia», notando che la teoria della giustizia non offre una spiegazione della giusta condotta nei confronti degli esseri privi della capacità di esercitare il senso di giustizia. Sembrerebbero inclusi quindi non solo gli animali non umani, i destinatari diretti della teoria di Rawls, ma anche gli esseri umani con gravi disabilità mentali.

¹⁸ Nussbaum [2001a].

teoria. Spero di fornire quell'esame e quella integrazione che lui incoraggia.

Rawls esplicita fin dall'inizio di *Una teoria della giustizia* che tutte le dottrine del contratto hanno due parti, che possono essere valutate indipendentemente. Una parte è il modo in cui viene impostata la situazione di scelta iniziale; l'altra è l'insieme dei principi che ne risultano. «È possibile accettare la prima parte della teoria (o qualche sua variante), ma non la seconda e viceversa» (TG 31). La mia conclusione sarà che i principi stessi, o qualcosa di molto simile ad essi, sono buoni – non solo per quei casi a cui Rawls li applica, ma per altri guardando ai quali egli non avanza affatto un principio (si veda il cap. III, par. 9). Inoltre le idee di equità e reciprocità che questi principi incarnano e rendono concrete sono esse stesse idee etiche profondamente affascinanti (a parte alcune difficoltà inerenti la forma specificamente kantiana che Rawls dà loro). Sarebbe utile estendere quei principi e quelle idee ai nostri problemi irrisolti di giustizia. La situazione di scelta iniziale, tuttavia, contiene seri problemi quando affrontiamo quelle tre questioni, per quanto sia efficace negli ambiti ai quali Rawls la applica. Se si riuscirà a giungere a principi connessi con quelli di Rawls per altra via, come farò io, ricorrendo a concezioni di reciprocità e di dignità appropriatamente ampliate, saremo in grado di estendere quei principi a casi che egli credeva che la sua teoria non potesse raggiungere. La mia conclusione non è che dovremmo rifiutare la teoria di Rawls o ogni altra teoria contrattualista, ma che dovremmo continuare a lavorare su teorie alternative, che possano ampliare la nostra comprensione della giustizia e ci rendano capaci di estendere quelle stesse teorie contrattualiste.

4. «Liberi, eguali e indipendenti»

La tradizione del contratto sociale è complessa: include alcune figure, come Jean-Jacques Rousseau, che non concepivano il contratto sociale come un contratto fra individui indipendenti. Non esaminano direttamente quel tipo di teoria non liberale, di cui è un esempio *Il contratto sociale*, con il suo concetto di «volontà generale» e la sua relativa mancanza di interesse per le libertà degli individui. Nella misura in cui la

teoria di Rousseau influenza Rawls ed altri moderni contrattualisti, credo che gli stessi elementi di questa influenza siano presenti anche nei teorici liberali quali Locke e Kant; ciò che è *sui generis* riguardo Rousseau in questo particolare ambito potrebbe allontanarci dall'esame della tradizione squisitamente liberale. Le figure storiche che forniscono materiale per questa tradizione sono appunto Locke e, per alcuni aspetti, Kant. Un grande precursore è Thomas Hobbes, che ricopre una certa importanza anche per le dottrine contemporanee del contratto sociale, specialmente per il lavoro di David Gauthier¹⁹, ma Hobbes non è un liberale, e la riflessione sulla sua dottrina della sovranità ci porterebbe lontano dal nostro tema; inoltre i dettagli della sua visione sono, come noto, poco chiari. Mi concentro quindi su Hobbes solo nella misura in cui egli offre una spiegazione approfondita di alcune caratteristiche del contratto sociale più proprie di altri che appartengono più radicalmente alla tradizione cui mi riferisco. Anche David Hume ha un ruolo nel progetto, nonostante non sia un contrattualista, visto che Rawls prende da lui la descrizione delle circostanze di giustizia e intorno ad essa costruisce importanti concetti del suo stesso argomento contrattualista.

Questo volume non si propone di essere uno studio storico e non pretende di offrire un'esauritiva e dettagliata interpretazione di una qualsiasi figura precontemporanea: esso discute un insieme molto generale di presupposti che hanno profondamente plasmato la riflessione sulla giustizia nella tradizione occidentale, non solo in filosofia ma anche nelle politiche pubbliche e nelle relazioni internazionali. Ciononostante, poiché parlo di una tradizione e alludo spesso ai punti di vista dei suoi maggiori esponenti, sembra importante isolare in astratto gli elementi costitutivi di quel genere di teoria con la quale avrò a che fare.

Questi includono una descrizione delle circostanze di giustizia, ovvero la situazione nella quale ha senso l'idea di stipulare un contratto per stabilire principi politici; una conseguente spiegazione degli attributi delle parti del contratto; un resoconto di quello che esse sperano di guadagnare stipulando il contratto – lo scopo della cooperazione sociale; ed

una teoria sui sentimenti morali delle parti. Discernere più chiaramente queste caratteristiche ci aiuterà, successivamente, ad identificare e mettere in contrapposizione i corrispondenti elementi dell'approccio delle capacità.

*Le circostanze di giustizia*²⁰. La ricerca di principi politici fondamentali – ritiene il teorico del contratto sociale – non sorge in qualunque circostanza: per gli individui pensare che abbia senso mettersi assieme sulla base dei principi della società politica significa trovarsi in una particolare situazione. La descrizione di questa situazione è assolutamente essenziale per Rawls, il quale introduce tale descrizione proprio all'inizio della sua riflessione sulla posizione originaria. Seguendo la tradizione egli sostiene che queste circostanze incarnano «le condizioni normali per cui la cooperazione degli uomini è possibile e necessaria» (TG 117); se queste circostanze non si verificassero, «mancherebbero le condizioni per la virtù della giustizia, proprio come in mancanza di minacce e danni all'integrità di una persona, non vi sarebbe alcuna occasione per il coraggio fisico» (TG 119).

Seguendo Rawls (che qui prende da Hume), possiamo dividere queste circostanze in oggettive e soggettive. Le circostanze oggettive delle parti della negoziazione sono, fondamentalmente, quelle che rendono la cooperazione fra esse sia possibile sia necessaria. Rawls conviene che le parti debbano coesistere «nello stesso tempo in un territorio geografico definito» (TG 118). Esse hanno capacità fisiche e mentali approssimativamente eguali, in modo tale che nessuna possa dominare le altre; sono vulnerabili all'aggressione e la forza unita di tutti può bloccare le iniziative di un singolo. Infine, vi sono condizioni di «moderata scarsità»: le risorse non sono così abbondanti da rendere la cooperazione superflua, ma «le condizioni non sono così dure da costringere inevitabilmente al fallimento imprese fruttuose» (TG 118).

In senso soggettivo, le parti hanno bisogni ed interessi approssimativamente simili, o almeno interessi complementari, in modo che la cooperazione fra loro diventi possibile; ma esse hanno anche differenti piani di vita, incluse le distinzioni

¹⁹ Gauthier [1986].

²⁰ Questa espressione non è sempre usata in contesti nei quali il contratto sociale viene descritto, ma l'idea in questione sembra essere centrale sia nel pensiero di Locke e di Kant, sia nella teoria molto diversa di Hume.

di religione e di dottrine comprensive, sociali o etiche, che possono dare luogo a conflitti; hanno lacune di conoscenza e di giudizio, nonostante sia importante per Rawls che queste rientrino all'interno «dei limiti della normalità» (LP 39).

I teorici della tradizione del contratto sociale credono che gli esseri umani si trovino normalmente in tali circostanze – per lo meno se sottraiamo i vantaggi artificiali di ricchezza e classe sociale e l'influenza delle strutture politiche esistenti. Quindi la finzione dello stato di natura, che è esplicitamente concepita come un'ipotesi immaginaria, non la ricostruzione di un remoto tempo storico²¹, è nondimeno ritenuta una teoria verosimile di alcune proprietà essenziali dell'interazione umana nel mondo reale. La descrizione tuttavia esclude le persone le cui facoltà mentali e fisiche sono molto diverse da quelle dei «normali esseri umani»; per ragioni simili tale descrizione è destinata ad escludere le nazioni, ed i loro abitanti, i cui poteri e risorse sono molto diseguali rispetto a quelli della nazione, o delle nazioni, dominanti; infine, ed ovviamente, esclude gli animali non umani. I teorici della tradizione sono consapevoli di queste esclusioni: essi semplicemente credono che tali omissioni non siano un grande problema per le teorie nella fase di scelta dei principi fondamentali.

«*Liberi, eguali e indipendenti*». Vi sono tre attributi delle parti inclusi nella teoria di Rawls sulle circostanze di giustizia che sono decisivi per la tradizione; tali caratteristiche sono dominanti anche quando un autore non offre, come fa Rawls, una descrizione sistematica delle circostanze di giustizia. Perciò isolo tali caratteristiche per analizzarle in modo approfondito: le parti del contratto sociale sono, prima di tutto, *libere*: cioè, nessuno possiede nessun altro, nessuno è lo schiavo di nessun altro. Il postulato della libertà naturale è una parte molto importante nell'attacco della tradizione alle varie forme di gerarchia e di tirannia. Locke non è il solo a insistere che tale libertà comporta che nessuno possa essere assoggettato al potere di un altro se non consensualmente²².

²¹ Tra le figure principali della tradizione, Locke sembra il più interessato a ricercare precedenti storici dei vari elementi dello stato di natura; ma egli lo fa al fine di dimostrare che non è irrealistico, non perché egli pensi che la verità letterale storica sia una caratteristica importante dell'approccio.

²² Locke [1960, cap. 8].

Kant concepisce questa condizione, della quale dà forse il più dettagliato resoconto, come quella in cui le persone hanno il diritto di ricercare le proprie concezioni di felicità, a patto che esse non violino la «libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale»²³. In altre parole, è sbagliato forzare le persone ad essere felici in accordo con il tuo modo di essere felice, anche se sei un despota benevolo. Quello che può essere richiesto è che ogni persona limiti la propria libertà in base alla libertà degli altri. Il diritto è inteso dalla tradizione come prepolitico. «Questo diritto di libertà compete a lui, membro del corpo comune, in quanto uomo, in quanto cioè l'uomo è un essere capace in genere di diritti»²⁴. (Come vedremo, Rawls non segue qui la tradizione, visto che non sostiene che ci siano diritti naturali prepolitici; egli, tuttavia, sostiene che l'eguaglianza si fonda sulle capacità naturali, in particolare sulla capacità del senso di giustizia; TG 412 ss.)

Questa caratteristica della tradizione sembra ineccepibile ed infatti ha una grandissima importanza morale e politica, ma diviene potenzialmente problematica quando ci chiediamo quali capacità tale libertà naturale presupponga, una volta messa a confronto con le vite dei cittadini con gravi menomazioni mentali e, in modo molto diverso, con le vite degli animali non umani. Vi è un'indicazione nella tradizione secondo la quale certe abilità positive sono prerequisiti per avere il diritto di non essere lo schiavo di qualcuno, e che queste abilità includano, almeno, la capacità di scelte morali razionali. Ciò significa che un essere senza queste capacità può essere schiavizzato? Non necessariamente, ma non possiamo facilmente trovare nella dottrina del contratto così come è stata classicamente sviluppata alcuna ragione per dire che la schiavitù, in tale ipotesi, sarebbe una violazione della libertà naturale. Né i teorici mettono in questione la schiavitù degli animali. (Già al tempo di Kant,

²³ Kant [1965, 255].

²⁴ *Ibidem*. Questa sezione del saggio di Kant è sottotitolata *Contro Hobbes*, un altro indizio che ci ricorda che non esiste alcun modo semplice di far rientrare Hobbes in questa tradizione, anche se si dovrebbe insistere sul fatto che la stessa teoria di Hobbes dei diritti nello stato di natura è complessa.

Bentham, come noto, paragonava il trattamento degli animali non umani alla schiavitù.) Così dobbiamo essere consapevoli che, per occuparci adeguatamente di tali questioni, possiamo richiedere una nuova ed estesa concezione di libertà e dei suoi presupposti.

Secondo, e particolarmente importante, le dottrine del contratto sociale sostengono che le parti danno inizio alla trattativa in una situazione di approssimativa *eguaglianza* – non solo morale, ma un'approssimativa eguaglianza di poteri e risorse. Si presuppone che tutti i vantaggi e le gerarchie fra gli esseri umani creati dalla ricchezza, dalla nascita, dalla classe, e così via non esistano, e si rimane, per così dire, con l'essere umano nudo. Come i pensatori della tradizione spesso precisano, non ci sono grandi differenze fra gli esseri umani nei poteri, nelle capacità e nei bisogni di base. Hobbes in modo autorevole osserva:

La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che, sebbene si trovi talvolta un uomo manifestamente più forte fisicamente o di mente più pronta di un altro, pure quando si calcola tutto insieme, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa di conseguenza reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui. Infatti riguardo alla forza corporea, il più debole ha forza sufficiente per uccidere il più forte, o con segreta macchinazione o alleandosi con altri che sono con lui nello stesso pericolo.

E quanto alla facoltà della mente [...] io trovo tra gli uomini una eguaglianza ancora più grande di quella della forza [...]. Ciò che può forse rendere incredibile una tale eguaglianza non è che un vano concetto della propria saggezza, che quasi tutti gli uomini pensano di avere in un grado maggiore del volgo²⁵.

In modo simile Locke sottolinea che nello stato di natura sia ovvio «che creature della stessa specie e dello stesso grado, nate, senza distinzione, agli stessi vantaggi della natura, e all'uso delle stesse facoltà, debbano anche essere eguali fra loro, senza subordinazione o soggezione»²⁶. Questa insistenza sul fatto che le grandi differenze fra gli uomini siano degli artefatti creati dalle attuali condizioni sociali diventa un motivo centrale nella

²⁵ Hobbes [1976, cap. XIII, 117-118].

²⁶ Locke [1960, cap. 2, par. 4, 239].

filosofia del XVIII secolo. Adam Smith, per esempio, sottolinea che la differenza fra un filosofo ed un facchino consiste in primo luogo nelle loro abitudini e nella loro istruzione; Rousseau suggerisce che la riflessione sulle debolezze e vulnerabilità comuni degli esseri umani rivelerebbe una profonda similarità al di là della distinzioni di classe e grado²⁷.

È importante distinguere questo genere di eguaglianza approssimativa per potere e capacità dall'eguaglianza morale, nonostante i pensatori della tradizione compiano raramente con chiarezza questa separazione. Si potrebbe sostenere che gli esseri siano eguali moralmente senza sostenere che siano approssimativamente eguali per potere e capacità; si potrebbe anche asserire l'inverso. Si può vedere un modo per collegare questi due tipi di eguaglianza: se gli esseri umani sono davvero approssimativamente eguali per potere e capacità, allora appare alquanto arbitrario per alcuni aver ricevuto autorità ed opportunità molto maggiori di altri (Locke, in particolare, confida molto su tale collegamento). Ma lo si potrebbe accettare anche senza ammettere che la naturale ineguaglianza di potere ed abilità conferisca di diritto agli esseri umani (e, *mutatis mutandis*, agli altri esseri senzienti) un trattamento differenziato in aree morali essenziali della vita umana. Quindi va a Rawls il grande merito di aver distinto attentamente questi due tipi di eguaglianza; ciononostante, non dovremmo dimenticare che li prevede entrambi per far funzionare la sua teoria.

L'assunto di eguaglianza è teso a dimostrarci qualcosa di reale e importante riguardo agli esseri umani, che ci dovrebbe guidare verso la critica delle gerarchie esistenti, ma svolge anche un ruolo fondamentale all'interno di ogni teoria del contratto sociale, spiegando come i principi politici emergono, e perché emergono in quel modo. L'approssimativa eguaglianza fra le parti è centrale per comprendere come contrattino fra loro, per quale motivo, in primo luogo, stipulerebbero un contratto, e che cosa sperano di guadagnare dal contratto sociale. È quindi importante capire come tale assunzione di eguaglianza ci richieda di lasciare in sospeso alcune importanti questioni di giustizia: in particolare, la giustizia per persone con gravi menomazioni mentali e per gli animali non umani non può

²⁷ Smith [1975, 94]; Rousseau [1994, libro 4].

plausibilmente essere affrontata all'interno di una situazione contrattuale così strutturata, creando, come vedremo, per quanto riguarda questi ambiti, conseguenze problematiche per la teoria della giustizia come equità, come Rawls stesso ammette.

Non sorprende che i pensatori del contratto sociale classico lascino deliberatamente questi problemi in sospeso: si può dubitare perfino che se ne siano mai occupati, ma se anche essi se ne fossero occupati, il bisogno urgente di minare le basi delle concezioni politiche monarchiche e gerarchiche spiegava, e in grande misura giustificava, la decisione di concentrarsi sugli esseri umani approssimativamente eguali per poteri e risorse. Noi non viviamo nello stesso mondo e, nel corso della progettazione dei principi politici fondamentali, non abbiamo scuse per non affrontare di petto questi problemi.

Quanto alle nazioni più povere nella loro relazione con quelle più ricche, le attuali gerarchie di ricchezza e potere sono in un certo senso tanto artificiali quanto le gerarchie di nascita e ricchezza che la tradizione del contratto intendeva attenuare; quindi la tradizione del contratto contiene un'importante intuizione che è alquanto rilevante nel riflettere criticamente sulle ineguaglianze globali. Eppure, un'adeguata critica della gerarchia fra le nazioni richiede un genere di ripensamento radicale dei confini nazionali e degli accordi economici di base che non può essere conseguito se semplicemente immaginiamo di applicare la dottrina del contratto una seconda volta, come se le nazioni già costituite, concepite come persone virtuali approssimativamente eguali, contrattassero per ottenere il migliore accordo cooperativo.

Terzo, le parti del contratto sociale sono concepite come *indipendenti*, cioè, come individui che non sono dominati da nessun altro individuo, né sono asimmetricamente dipendenti da altri. In alcune versioni questo assunto include l'idea che le parti siano interessate solo a promuovere le loro stesse concezioni di felicità, non quelle degli altri. In alcuni casi si pensa che abbiano interessi benevoli, o anche (in Locke) naturali doveri di benevolenza, ma il punto centrale è che ognuna è rappresentata come simile alle altre rispetto all'indipendenza, ed ognuna genera quindi rivendicazioni e progetti diversi. Locke offre ai suoi oppositori l'esempio dei nativi americani, persone che a suo parere hanno vissuto in questo modo. Ognuno è anche una fonte

indipendente di cooperazione sociale o, come sostiene Rawls, un «membro pienamente cooperativo della società per il corso completo della vita». Rawls modella questa caratteristica della tradizione per mezzo dell'assunto secondo cui le parti nella posizione originaria non hanno interessi per gli interessi altrui, non sono necessariamente egoiste, ma sono interessate a far avanzare le proprie concezioni del bene, non quelle degli altri (TG 29).

Si potrebbe cominciare col notare l'assenza dalla considerazione politica di tali teorie di bambini e persone anziane – ed anche di donne adulte, concepite dalla maggior parte di questi pensatori come dipendenti dagli uomini (poiché le attività lavorative domestiche non venivano considerate come un lavoro produttivo). Anche se assumiamo che queste omissioni non sono gravi, tali teorie non considerano coloro i quali per un lungo periodo, o per l'intera vita, sono marcatamente ineguali per quanto riguarda il loro contributo produttivo o che vivono in condizioni asimmetriche di dipendenza. Tali individui sono chiaramente assenti dal gruppo contraente – e, data la fusione che ho sottolineato, sono *ipso facto* assenti dal gruppo di cittadini per i quali i principi di giustizia sono formulati. I loro interessi potrebbero essere trattati in un secondo momento, ma i loro bisogni non influiscono sulla scelta dei principi politici fondamentali fatta dalle parti, né sulla loro concezione dei beni primari della vita umana, se si concepiscono le parti che negoziano per il vantaggio reciproco con chi è al loro stesso livello. In tal modo, questioni che sembrano estremamente importanti per la giustizia sociale – che riguardano la ripartizione delle cure, la fatica insita nel lavoro di cura e i costi sociali per promuovere la piena inclusione dei cittadini disabili – non vengono messe a fuoco o sono esplicitamente rinviate a considerazioni successive. (Rawls concede alle parti di figurarsi lo sviluppo temporale, per essere in grado di cimentarsi con i problemi del risparmio per le generazioni future, ma non modifica in alcun modo l'assunto del disinteresse reciproco nella posizione originaria.)

Come l'assunto di eguaglianza, quello di indipendenza non può essere facilmente modificato senza intervenire sull'intera concezione del contratto sociale e sul suo scopo; infatti il quadro è quello in cui ognuna delle parti è un individuo produttivo che sarà disposto a sacrificare alcune prerogative al fine di ottenere vantaggi dalla cooperazione reciproca.

Reciproco vantaggio come scopo della cooperazione sociale. Si suppone che le parti cooperino fra loro per assicurarsi un mutuo beneficio, che non potrebbero ottenere senza tale cooperazione. Rawls evita di presupporre altruismo o benevolenza da parte loro – nonostante li faccia rientrare in altri modi nella più ampia struttura della sua dottrina. Poiché tale complessità conduce a difficili problemi riguardo al rapporto di Rawls con l'idea di vantaggio reciproco, rimando tale questione al paragrafo 6. Altri moderni contrattualisti, come Gauthier, lasciano completamente fuori l'altruismo. Anche Locke, che si concentra sulla benevolenza, descrive lo scopo dell'accordo sociale in sé come la «loro (delle parti) comodità, sicurezza e pace, nel sicuro possesso delle proprie proprietà, e con una garanzia maggiore contro chi non vi appartiene»²⁸. Fin qui, sebbene non per altri aspetti, la sua visione è simile a quella di Hobbes, il quale sostiene che l'unica cosa che porterebbe una persona a rinunciare ad un vantaggio di cui gode nello stato di natura è un qualche vantaggio riguardo al proprio benessere²⁹; non è richiesta alcuna devozione o amore per la giustizia, e nessuna intrinseca, non strumentale, preoccupazione per il bene altrui.

Le motivazioni delle parti. C'è poco da aggiungere rispetto a ciò che è stato già notato. Le parti dell'accordo sociale sono credute in possesso di motivazioni adeguate alla loro ricerca di vantaggi: vogliono promuovere i propri obiettivi e i propri progetti, quali che essi siano. Questa ipotesi della ricerca del vantaggio tramite il proprio ingegno non implica che questi filosofi siano egoisti riguardo ai sentimenti morali, nonostante lo sia sicuramente Hobbes. Le parti possono avere molte concezioni diverse dei propri vantaggi, e in alcuni casi (Locke in particolare) questo può comprendere una grande attenzione verso il bene degli altri. Inoltre, per esempio, in Gauthier includere solo motivazioni e sentimenti relativi ai propri fini al momento della contrattazione può essere semplicemente un mezzo per ricavare conclusioni più altruiste (*other-regarding*) da un punto di partenza poco impegnativo. Rawls non include motivazioni benevole per una ragione simile, ma qui sorgono dei problemi. Si può dubitare che questo punto di partenza

²⁸ Locke [1960, cap. 8, par. 95, 315].

²⁹ Hobbes [1976, cap. XIV].

poco impegnativo possa condurci nella stessa direzione verso cui ci muoveremmo procedendo da una situazione più simpatetica e impegnata verso gli altri. La ricerca di un vantaggio reciproco e la riuscita dei propri progetti non è da meno rispetto all'impegno compassionevole verso il benessere di tutti gli esseri umani; è solamente differente, va in una direzione ben diversa – a meno che non si presupponga che tutte le parti considerino il benessere altrui parte della ricerca del proprio benessere. Locke assume qualcosa del genere, sebbene con risultati che lasciano alcuni dubbi riguardo la coerenza generale della sua teoria; Rawls e molti altri contrattualisti ritengono che una forte presupposizione di benevolenza sia da evitare: i principi politici dovrebbero essere ricavati da un punto di partenza che sia contemporaneamente meno esigente e più determinato.

5. Grozio, Hobbes, Locke, Hume, Kant

Ora che abbiamo di fronte un profilo schematico delle caratteristiche della tradizione del contratto sociale sul quale si concentreranno gli argomenti dei capitoli seguenti, sembra utile aggiungere una rassegna più completa dei contributi di ogni singolo autore, poiché questi aspetti storici non compariranno nell'argomentazione successiva. Mi concentrerò sugli aspetti delle dottrine di ogni autore che appaiono più rilevanti per la nostra valutazione delle moderne teorie contrattualiste, procedendo in ordine cronologico.

Inizio con Ugo Grozio, poiché il suo approccio giusnaturalista ai principi fondamentali delle relazioni internazionali è quello che tenterò di far rivivere; ma la teoria di Grozio, nonostante egli non lo sfrutti in tal senso, suggerisce uno schema generale per riflettere anche riguardo ai temi di politica interna. Nel *Diritto della pace e della guerra* (*De iure belli ac pacis*, 1625) Grozio fornisce una teoria dei principi fondamentali delle relazioni internazionali, facendola risalire ai greci e agli stoici romani (a Seneca e a Cicerone sopra tutti). In breve, questo approccio sostiene che, quando pensiamo ai diritti fondamentali, dobbiamo partire pensando all'essere umano come ad una creatura caratterizzata da dignità, o valore morale, e da socialità: dalla «ricerca della vita sociale, ossia di

una vita in comune – ma non qualsiasi, bensì pacifica e ordinata secondo la norma della propria ragione – con gli esseri della sua specie» [Grozio 1979, 34-35]. Grozio concepisce queste caratteristiche come profondamente naturali e le connette ad una teoria metafisica della natura umana. Possiamo comunque (con Cicerone che in metafisica era agnostico) intendere queste affermazioni come asserzioni etiche autonome, dalle quali poter costruire una concezione politica della persona che può essere accettata da coloro che sostengono differenti visioni metafisiche e religiose.

L'idea generale della teoria giusnaturalista di Grozio è che queste due caratteristiche dell'essere umano, e il loro valore etico, suggeriscano molte cose riguardo a come ogni essere umano ha diritto di essere trattato. La teoria politica comincia quindi da un'idea astratta dei diritti fondamentali, basati sulle idee connesse di dignità (l'essere umano come fine) e di socialità. Si afferma che certi specifici diritti derivano da queste idee, come condizioni necessarie di una vita umanamente dignitosa.

Grozio non si chiede come si potrebbero usare queste intuizioni per pensare alla giusta struttura di un singolo stato; il suo punto focale è, invece, la relazione fra gli stati. A tale proposito egli sostiene che, benché lo spazio fra le nazioni sia privo di sovranità, costituisce ciononostante una sfera moralmente orientata, nella quale un certo numero di principi molto specifici modella le relazioni umane (si batte quindi strenuamente contro l'idea proto-hobbesiana che lo spazio fra le nazioni sia solo governato dal potere e dalla forza, un ambito nel quale per tutte le nazioni è legittimo ricercare la propria sicurezza nazionale a prescindere da quella delle altre). Da queste idee egli deriva la sua famosa teoria neociceroniana sia di *ius ad bellum* sia di *ius in bello*³⁰. La guerra è correttamente intrapresa solo in risposta ad un'aggressione moralmente sbagliata; tutte le guerre di prelazione e preventive sono proibite, in quanto mezzi per usare gli esseri umani come strumenti dei propri interessi. Inoltre, in caso di guerra, sono previste limitazioni molto severe alla propria condotta: non è consentita alcuna punizione eccessiva o aspra, i danni alla

³⁰ Per la concezione di Cicerone, si veda Nussbaum [1999b].

proprietà devono essere contenuti il più possibile, è necessaria una rapida restituzione della proprietà e della sovranità alla conclusione del conflitto, non è permessa l'uccisione dei civili (Cicerone aggiunge una proibizione all'inganno in guerra, poiché si viola la dignità umana usando gli altri come mezzi; Grozio non lo segue su questo punto).

Ciò che voglio evidenziare riguardo alla teoria di Grozio è che essa parte da ciò che è già un risultato, cioè una teoria dei diritti fondamentali degli esseri umani che è necessaria per la giustizia: se quindi questi diritti sono realizzati in una società (in questo caso una società internazionale), quella società è giusta ad un livello di base. La giustificazione dell'insieme di diritti non è procedurale, ma comporta un'idea intuitiva di dignità umana e sostiene che certi diritti siano impliciti nella stessa idea di dignità umana. Grozio afferma esplicitamente che *non* dobbiamo tentare di ricavare i nostri principi fondamentali solo dall'idea del vantaggio reciproco; la stessa socialità umana suggerisce che il vantaggio non è l'unica ragione per cui gli esseri umani agiscono giustamente. Grozio evidentemente crede che una società basata sulla socialità e sul rispetto piuttosto che sul vantaggio reciproco abbia la capacità di essere stabile nel tempo.

Vi sono alcune caratteristiche del pensiero di Grozio cui non mi conformerò: in particolare la sua concezione politica della persona è fortemente razionalistica e fa affidamento, come negli stoici, su una netta distinzione fra umani ed animali. Criticherò successivamente tali idee, ma la struttura fondamentale del suo pensiero è simile a quella che difenderò.

Si noti che per Grozio il genere di eguaglianza decisivo fra le persone è l'eguaglianza morale che comporta eguaglianza di rispetto e di diritti. L'eguaglianza di poteri non gioca un ruolo significativo nel suo argomento: una persona le cui facoltà fisiche siano molto diverse da quelle dei «normali» esseri umani viene trattata esattamente come ogni altra. (Poiché la sua teoria è così razionalistica l'ineguaglianza delle facoltà mentali può portare ad un diverso trattamento: Grozio non commenta questo problema. Non sappiamo quindi se vi siano prerequisiti empirici per l'eguale dignità o se Grozio sostenga, come farò io, che chi nasce da genitori umani ha l'eguale piena dignità di ogni essere umano.) Non vi è quindi un analogo, nella sua teoria, delle circostanze di giustizia di Hume o del-

le assunzioni simili presenti nelle teorie di Hobbes, Locke e Kant. Ovunque ci siano esseri umani vi sono sempre fra loro circostanze di giustizia, proprio perché essi sono esseri umani ed esseri sociali.

La teoria di Grozio ha avuto una grande influenza, così come l'ha avuta la teoria giusnaturalista di Samuel Pufendorf⁵¹: non discuterò le tesi di Pufendorf, perché le caratteristiche principali che sottolineerei sono già presenti in Grozio, ed è la teoria di Grozio, derivata strettamente dai modelli dello stoicismo romano, la fonte principale della mia riflessione.

Nello studiare le teorie del contratto sociale dobbiamo prestare attenzione a non praticare una contrapposizione eccessivamente semplicistica fra i due approcci. Nonostante i moderni contrattualisti compiano uno sforzo per fare a meno di tutte le idee di diritti naturali o di legge di natura, le dottrine contrattualiste classiche contengono tutte degli elementi di giusnaturalismo e di diritto naturale, concependo lo stato di natura come se includesse norme morali obbligatorie e diritti degli individui moralmente giustificati, indipendentemente dal fatto che tali diritti siano o meno sufficienti per organizzare la condotta politica. La necessità di un contratto sorge perché i diritti sono insicuri e non perché non vi siano diritti prepolitici e preprocedurali. Le diverse prospettive, inoltre, non differiscono molto nelle loro valutazioni sull'insicurezza umana in una situazione senza legge. Pufendorf, per esempio, descrive lo stato di natura in modo molto simile alla descrizione negativa di Hobbes, sottolineando la perniciosa influenza della competizione. Dal punto di vista privilegiato della contemporaneità è sorprendente notare quanto le teorie si sovrapponessero nel periodo classico.

Il *Leviatano* di Thomas Hobbes (1651) potrebbe essere considerato l'antagonista di tutto ciò che Grozio rappresenta, ma sarebbe chiaramente un errore. Invero, ciò che è più impressionante per chi esamini la tradizione del contratto sociale iniziando dalla tradizione giusnaturalista è quanto queste teorie si accordino con Grozio e i pensatori giusnaturalisti. Vale a dire che Hobbes sostiene che ci sono leggi morali naturali che impongono «la giustizia, l'equità, la modestia, la misericordia,

⁵¹ L'opera di Pufendorf *De iure naturae et gentium* venne pubblicata nel 1672; il suo *De officio hominis et civis iuxta legem naturalem* nel 1673.

e, insomma, il fare agli altri quello che vorremmo fosse fatto a noi» [Hobbes 1976, cap. xvii, 163]. Ma egli crede che queste leggi morali non possano mai dare origine a un ordine politico stabile, poiché «contrarie alle nostre passioni naturali, che ci spingono alla parzialità, all'orgoglio, alla vendetta e simili» [*ibidem*]. La socialità naturale la si può osservare fra api e formiche, ma negli esseri umani non esiste una solida socialità senza coercizione. Poiché le nostre passioni naturali sono fondamentalmente competitive ed egoistiche, con la paura che gioca un ruolo centrale nelle motivazioni, lo stato di natura – lo stato delle relazioni umane in assenza di una forte sovranità coercitiva – è uno stato di guerra. Come noto, Hobbes descrive questo stato come alquanto miserabile.

In questo stato di guerra vi è un'eguaglianza approssimativa di poteri e risorse: dove conta la forza fisica il più debole può uccidere il più forte con un sotterfugio; dove conta la capacità mentale questa eguaglianza approssimativa potrà essere messa in dubbio solo da coloro che hanno un «vana concezione» della loro stessa saggezza [*ibidem*] (Hobbes non discute il caso delle persone con disabilità). Nonostante egli sembri pensare che gli esseri umani siano anche eguali dal punto di vista morale (ad ogni modo, la parte giusnaturalista della sua teoria lo porta a crederlo), è l'eguaglianza di potere e di capacità che gioca un ruolo determinante nel suo ragionamento: l'eguaglianza di capacità gioca un grosso ruolo nel rendere lo stato di natura così crudele, e da ciò si genera un'eguale speranza, che a sua volta stimola le persone ad una competizione continua.

Data questa naturale eguaglianza di potere, le nostre passioni ci portano a fare pace gli uni con gli altri, in modo da vivere le nostre vite con una sicurezza accettabile. «Le passioni che inclinano gli uomini alla pace sono il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie per condurre una vita comoda, e la speranza di ottenerle mediante la loro industria. La ragione poi suggerisce convenienti articoli di pace su cui gli uomini possono essere tratti ad accordarsi» [*ibidem*, cap. xiii, 123].

Hobbes non raffigura il suo contratto sociale come produttore di principi di giustizia, egli parla di giustizia con modalità difficili da conciliare, alcune volte sostenendo che non c'è giustizia laddove non ci sia potere [*ibidem*, cap. xv], ed altre volte affermando che vi sono principi naturali di giustizia, benché

inefficaci, date le nostre passioni naturali³². Il contratto sociale genera i principi fondamentali di una società politica: esso è un accordo reciproco per trasferire diritti naturali [*ibidem*, cap. xiv]. Il suo scopo è per ogni uomo un «bene per se stesso», per il gruppo degli esseri umani un vantaggio reciproco, «vale a dire, di uscire da quella miserabile condizione di guerra» [*ibidem*, cap. xvii, 163]. Immaginare la fondazione di una società politica sul modello contrattualista fa sì che Hobbes compia il passo fondamentale sul quale mi sono concentrata: identifica coloro che stipulano il contratto con coloro per i quali e riguardo ai quali il contratto è stipulato (ricorda anche che è impossibile stipulare un contratto con le «bestie brute» [*ibidem*, cap. xiv, 132]). Le persone contrattano per godere di una vita sicura gli uni con gli altri.

Nella prospettiva di Hobbes, a differenza di quelle dei suoi successori liberali, l'unica forma plausibile di un tale contratto è quella che accorda tutto il potere al sovrano, mentre i sudditi non mantengono propri diritti. Il ruolo del sovrano è, per mezzo della minaccia della punizione, quello di controllare le passioni delle persone e quindi di preservare quella sicurezza grazie alla quale possano vivere assieme. Qualora non ci fosse un tale sovrano forte – come nello spazio fra due stati – prevarrebbe lo stato di guerra. A differenza dei moderni realisti delle relazioni internazionali, che lo seguono in molti modi, Hobbes sostiene che lo stato di guerra è immorale, così come è insicuro e sventurato: vi sono norme morali obbligatorie in natura, violate nello stato di guerra. Nella sua visione, tuttavia, la moralità è una forza del tutto impotente rispetto alle relazioni umane: non può essere la base per i principi politici di una società politica stabile e realizzabile.

La teoria del contratto sociale di John Locke, la più autorevole della tradizione, è anche la più esasperante. Contiene elementi eterogenei che sono difficili da combinare insieme all'interno di un singolo quadro coerente – sia perché le idee di Locke riguardo al contratto e ai diritti si trovano in lavori di diversi periodi, e non è chiaro fino a che punto egli abbia cambiato idea, sia perché all'interno del *Secondo trattato sul governo*, la principale fonte per la sua teoria del contratto

³² Per una eccellente risoluzione di queste tensioni, si veda Green [2003].

sociale, vi sono elementi difformi e di difficile interpretazione. Inoltre è in definitiva impossibile comprendere pienamente le dottrine di Locke senza un'accurata attenzione al suo orizzonte polemico. Quindi ciò che qui affermerò sarà poco più di un insieme di congetture, che spero, tuttavia, possa mettere in luce aspetti della teoria contrattualista lockeana per noi rilevanti nella parte successiva del testo.

L'interesse centrale di Locke è stabilire che nello stato di natura, cioè in un'ipotetica condizione priva di società politica, gli esseri umani sono naturalmente «liberi, eguali e indipendenti». Liberi nel senso che nessuno è il naturale dominatore di qualcun altro, ed ognuno ha per natura il diritto di governare se stesso; eguali nel senso che nessuno ha il diritto di governare sugli altri, e tutta la competenza giuridica è «reciproca, nessuno avendone più di un altro» [Locke 1960, cap. 2, par. 4, 239]; e indipendenti nel senso che tutti hanno, in quanto liberi, il diritto di perseguire i propri personali progetti senza stare in relazione gerarchica con gli altri. Locke sostiene chiaramente, insieme ad Hobbes, che gli esseri umani hanno poteri approssimativamente eguali nel corpo e nella mente, ma, a differenza di Hobbes, egli collega strettamente questa eguaglianza con i diritti morali: «poiché siamo forniti delle stesse facoltà e partecipiamo tutti d'una sola comune natura, non è possibile supporre fra di noi una subordinazione tale che ci possa autorizzare a distruggerci a vicenda, quasi fossimo tutti gli uni per uso degli altri, come gli ordini inferiori sono fatti per noi» [*ibidem*, cap. 2, par. 6, 242]. Locke sembra sostenere che l'uniformità di potere è sufficiente per essere riconosciuti reciprocamente come «fini in sé», e per considerare un torto trattare un altro come un mezzo. Potrebbe anche essere una condizione necessaria per stabilire una tale conclusione, visto che Locke sembra pensare che le nostre (presunte) facoltà superiori ci autorizzino ad usare gli animali come meri mezzi.

All'interno del contesto polemico di Locke, che combatte contro quelli che si attribuiscono il diritto naturale di dominare certi individui umani, è comprensibile la sua connessione di eguaglianza di potere ed eguaglianza morale; ma ci lascia alcune difficili questioni da risolvere. Certamente non siamo d'accordo con Locke che la forte diseguaglianza di poteri autorizzi ad essere trattati come puri mezzi. È molto proble-

matico sostenere che poteri eguali comportino eguaglianza morale: il modo giusto di riconoscere l'eguaglianza morale quasi sicuramente non comporta l'affidarsi ad una presunta eguaglianza di potere.

Non desta sorpresa che Locke non tratti la questione delle persone con disabilità; dato il suo orizzonte polemico, la loro presenza nella discussione semplicemente confonderebbe il suo schema.

Nello stato di natura di Locke vi sono doveri morali obbligatori, incluso il dovere di auto-preservazione e, data la naturale eguaglianza e reciprocità, il dovere di preservare gli altri, il dovere di non prendere la vita di un altro e il dovere di non fare ciò che possa favorire la rovina di altri tramite il danneggiamento della loro libertà, salute o proprietà (questi doveri sembrano essere derivati dalla legge fondamentale di natura, che è la preservazione del genere umano)³³. Rifacendosi a Richard Hooker, Locke sostiene che il riconoscimento dell'eguaglianza morale dà anche origine a doveri positivi di benevolenza e beneficienza (*beneficence*). Vedendo che gli altri sono miei eguali vedo anche che ho il dovere di amarli come me stesso; ciò significa che se ho un desiderio, non posso esigere la sua soddisfazione senza, al tempo stesso, desiderare la soddisfazione di un desiderio simile negli altri esseri umani (*ibidem*, cap. 2, par. 5, 241). In questo senso la reciprocità morale e i sentimenti che le danno un fondamento non necessitano del contratto sociale per essere costituiti: sono già presenti in natura. (La visione di Locke riguardo la subordinazione delle donne è difficile da conciliare con la natura complessiva del suo discorso.)

Combinata con queste riflessioni riguardo i nostri doveri naturali, c'è un'idea strettamente connessa con la tradizione giusnaturalista groziana. Noi possediamo una dignità naturale: creati da Dio, siamo stati investiti di «dignità e autorità» (*ibidem*, I, cap. 5, par. 44, 113); noi siamo parti di un'«opera» «perfetta e meravigliosa» (*ibidem*, I, cap. 9, par. 86, 158)³⁴. Stando così le cose noi giustamente vogliamo una vita «conveniente alla dignità

³³ Si veda Simmons [1992], che sostiene che l'idea di Locke sia consequenzialista nella sua forma.

³⁴ Mi sono volutamente guardata dal prendere una posizione nel dibattito sul ruolo giocato da Dio nell'argomento di Locke; per una preziosa trattazione, si veda Simmons [1992].

umana» (*ibidem*, II, cap. 2, par. 15, 250, citando Hooker), una vita che «corrisponda alla dignità ed eccellenza di una creatura ragionevole»³⁵. Ognuno di noi è, comunque, anche bisognoso; non possiamo ottenere stabilmente una tale vita per nostro conto. Pertanto, «siamo naturalmente spinti a cercare la comunità e la società con altri» [Locke 1960, citando di nuovo Hooker]. In altre parole la nostra dignità è legittima fonte di diritti e questi diritti possono essere ottenuti solo per mezzo della cooperazione; fortunatamente abbiamo sentimenti morali cooperativi che rendono possibile una vita comune produttiva e il principale compito di tale vita dovrebbe essere quello di assicurarsi che tutti abbiano l'opportunità di vivere dignitosamente.

Locke non riflette sulla relazione fra i sentimenti naturali che conducono le persone a costituire società politiche e i doveri di reciprocità che derivano dall'eguaglianza naturale: i primi sono connessi al bisogno e alla debolezza, insieme con il desiderio di una vita commisurata alla dignità umana; i secondi sono connessi ai diritti naturali associati all'eguaglianza naturale. Poiché in alcuni casi Locke prende in prestito da Hooker alcuni passaggi fondamentali, non chiarisce mai completamente come questi diversi concetti siano da mettere in relazione tra loro. Sembrerebbe tuttavia che Locke, specialmente dove è più vicino a Hooker, condivida molti elementi della teoria giusnaturalista groziana delle origini della società politica: ci uniamo insieme con sentimenti positivi di benevolenza e con doveri morali positivi di reciprocità che derivano da un mutuo riconoscimento di dignità umana nell'altro; ci uniamo in società ricercando un'esistenza commisurata alla dignità umana. Se questo fosse l'obiettivo primario della teoria di Locke sarebbe molto somigliante alla teoria di Grozio e alla mia.

Locke tuttavia prende una diversa direzione quando effettivamente articola l'idea che sta dietro al contratto sociale. Nonostante non ammetta che lo stato di natura sia uno stato di guerra – insiste sul fatto che sia più articolato –, asserisce che qualora la società politica sia assente non vi sarebbe nulla che realmente impedirebbe di cadere in uno stato di guerra, e quindi la sua concezione teorica del contratto si focalizza

³⁵ Locke [1922, 23]. Si veda l'ottima discussione di quest'ultimo punto in Simmons [1992, 44].

sul vantaggio reciproco come lo scopo per il quale le parti si accordano per accettare l'autorità delle leggi e delle istituzioni. Esse sono d'accordo nell'accettare limiti alla propria libertà «per vivere gli uni con gli altri con comodità, sicurezza e pace, nel sicuro possesso delle proprie proprietà, e con una garanzia maggiore contro chi non vi appartenga» [Locke 1960, cap. 8, par. 95, 315]. E ancora: «Il fine maggiore e principale per cui gli uomini si uniscono in società politiche e si sottopongono a un governo è la *conservazione delle loro proprietà*» [ibidem, cap. 9, par. 124, 339]. Non c'è nulla in questo passaggio riguardo alla benevolenza e al reciproco supporto per la dignità umana.

Locke, quindi, è un importante precursore sia della teoria che difenderò sia di quella che criticherò. Se avesse ulteriormente sviluppato la sua idea (e di Hooker) riguardo alla società basata sul desiderio condiviso di un'esistenza dignitosa, la sua teoria avrebbe potuto essere una teoria fondata sui diritti, senza la necessità (o per lo meno senza lo stesso tipo di necessità) di un contratto sociale basato sull'idea di vantaggio reciproco. L'importanza dei diritti fondata sull'idea di dignità umana sarebbe la fonte dei principi politici e la finzione del contratto non sarebbe necessaria. Invece la mossa argomentativa per la quale la sua teoria politica è più conosciuta fa perno sul vantaggio reciproco collegato all'eguaglianza naturale e all'insicurezza, per generare principi politici. D'altra parte l'assetto definitivo della sua società, che protegge i diritti individuali alla vita, alla libertà, alla proprietà e alla libertà religiosa (fondate prepoliticamente sui diritti naturali), mostra indubbiamente l'influenza della sua teoria basata sui diritti, mentre egli rigetta interamente la valutazione hobbesiana dello stato in quanto inappropriata e non necessaria.

Occorre sottolineare il fatto che i contrattualisti moderni prendono dalla teoria di Locke un solo aspetto, vale a dire la finzione del contratto per reciproco vantaggio a partire dallo stato di natura, lasciando fuori sia la sua dottrina dei diritti naturali sia la relativa enfasi sulla benevolenza e la dignità umana.

Il *Trattato sulla natura umana* (1739-40) e la *Ricerca sui principi della morale* (prima ed. 1751; ed. postuma 1777) di David Hume sono fonti molto importanti per Rawls, secondo il quale esprimono le condizioni in cui la giustizia è possibile e necessaria (TG 118). Hume non è un contrattualista: la sua

teoria della giustizia si basa su una convenzione, ma egli ha molto in comune con i contrattualisti (specialmente con i moderni contrattualisti i quali in ogni caso hanno lasciato cadere i diritti naturali lockeani) nella sua riflessione sul perché la giustizia emerga da uno stato senza giustizia, e su che cosa la renda affascinante. (Rawls è in grado di combinare Hume con la tradizione del contratto sociale poiché nella sua stessa teoria della giustizia non c'è alcun ruolo per i diritti naturali, ed è in questo senso vicina al convenzionalismo di Hume.) Come i contrattualisti, Hume fa affidamento sul vantaggio reciproco quale chiave per far emergere e mantenere la giustizia: egli espone con eccezionale chiarezza le condizioni in cui ci si deve aspettare il vantaggio reciproco; inoltre applica esplicitamente le sue intuizioni al caso della disabilità. Mi focalizzerò sulla *Ricerca sui principi della morale* [1974, III.1] nella quale si articolano più esplicitamente i fattori rilevanti.

Hume parte immaginando la classica età dell'oro, nella quale non esistono la penuria, la necessità di lavoro, l'occasione per la competizione, poiché ogni individuo possiede tutto ciò di cui ha bisogno per soddisfare anche i desideri più «voraci». In una tale situazione non ci sarebbe bisogno di giustizia, sostiene, poiché non vi sarebbe nessuna necessità di distribuzione dei beni fra le persone: ogni cosa potrebbe essere posseduta in comune, come noi oggi possediamo acqua ed aria.

Immaginiamo poi una situazione nella quale le scarsità sono le stesse di adesso, ma gli esseri umani sono diversi: la loro generosità è illimitata e ogni persona «non sente maggiore interesse per i propri interessi che per quelli dei suoi prossimi». Una tale «benevolenza estesa» renderebbe, nuovamente, la giustizia non necessaria, poiché tutti sarebbero deliziati dal provvedere ai bisogni di tutti.

Ora Hume esamina gli opposti estremi di queste due situazioni. Supponiamo che la condizione degli esseri umani sia così miserabile, con una tale indigenza, che nulla possa essere guadagnato per mezzo della cooperazione. In tale situazione, nuovamente, la giustizia non ha punto di appoggio: ragionevolmente ognuno agguanterà ciò che può per rimanere vivo. Se, ed è questa una quarta possibilità, immaginiamo che gli esseri umani siano totalmente malvagi e avidi e totalmente privi della capacità di conformare la propria condotta alla moralità e alla legge, anche in questo caso, ancora una volta, la giustizia non otterrà nulla.

In breve, la giustizia ha uno scopo solo dove c'è una moderata, ma non disperata, scarsità di beni e qualora gli esseri umani siano egoisti e competitivi, scarsamente generosi, ma anche capaci di controllare la propria condotta. È così che Hume descrive la nostra attuale situazione [si veda anche 1971, III.II.ii]. Egli sottolinea che l'egoismo non è onnipotente: infatti nella maggior parte delle persone «i gentili affetti, presi insieme, bilanciano tutti gli egoismi» anche se è «raro incontrare un uomo che ami una certa persona più di se stesso» [*ibidem*]³⁶. Ma la gentilezza è sbilanciata e parziale, sentita maggiormente verso la propria famiglia e solo sporadicamente verso le persone più distanti. Tutto ciò significa che la giustizia può giocare un ruolo utile negli affari umani. «Così, le regole dell'equità e della giustizia dipendono completamente dallo stato e dalla situazione particolari in cui gli uomini si trovano e debbono la loro origine ed esistenza a quell'utilità che risulta alla società dalla loro rigorosa e normale osservanza» [Hume 1974, III.I, 896].

Una volta stabilite le regole della giustizia, nuovi sentimenti iniziano a subentrare, man mano che le persone vedono l'utilità di tali regole sotto una buona luce, e man mano che «l'artificio dei politicanti» produce «una stima per la giustizia e un'avversione per l'ingiustizia» [Hume 1971].

La giustizia quindi è una convenzione la cui utilità è direttamente connessa alle circostanze, fisiche e psicologiche, nelle quali siamo collocati. E Hume sottolinea ulteriormente che fra queste circostanze vi è un'approssimativa eguaglianza di potere fra gli esseri umani. In un passaggio molto importante per la mia analisi successiva, egli osserva:

Se mescolate cogli uomini vivessero delle creature che, per quanto razionali, fossero dotate di una forza così inferiore a quella degli uomini, sia nel corpo che nella mente, da essere incapaci di qualsiasi resistenza e da non riuscire mai, nemmeno se provocate al massimo, a farci sentire gli effetti del loro risentimento, penso che ne deriverebbe per necessaria conseguenza che noi saremmo costretti dalle leggi dell'umanità a trattare cortesemente tali creature; ma noi non ci atterremmo, propriamente parlando, ad alcuna restrizione

³⁶ Nel *Trattato* Hume critica i filosofi che enfatizzano oltremodo questa caratteristica, affermando che sono «così vasti di natura come qualunque racconto di mostri che incontriamo nelle favole e nei romanzi».

di giustizia nei loro riguardi, né esse potrebbero possedere alcun diritto o proprietà, da cui escludere dei padroni così dispotici. Il nostro rapporto con esse non si potrebbe chiamare società, poiché questa suppone un grado di eguaglianza; per contro si avrebbe da un lato tutto il potere e dall'altro una servile obbedienza. Esse dovrebbero cederci all'istante qualunque cosa noi desiderassimo; il nostro permesso sarebbe l'unico diritto di possesso in forza del quale potrebbero mantenere le loro proprietà; la nostra compassione e gentilezza sarebbero l'unico freno cui potrebbero far sottostare la nostra volontà senza legge; e poiché non risulterebbe mai alcun inconveniente dall'esercizio di un potere così fermamente stabilito nella natura, i freni della giustizia e della proprietà, essendo completamente *inutili*, non troverebbero posto in un'unione così diseguale [Hume 1974, III.I, 900-901].

Hume prosegue affermando che questa è nei fatti la nostra situazione riguardo agli animali: essi possono possedere una qualche intelligenza, ma sono marcatamente inferiori a noi. Alcuni, aggiunge, hanno pensato che questa fosse la nostra situazione nei riguardi delle persone nelle regioni colonizzate, ma Hume almeno suggerisce che si tratta di una falsità dovuta alla cupidigia. Riguardo alle donne, Hume nota che la loro debolezza fisica sembra comportare che esse non siano soggetti di giustizia; ciononostante, le donne si danno da fare con inganni seduttivi per ottenere che gli uomini concedano loro «di condividere tutti i diritti ed i privilegi della società».

Poiché Hume non è un contrattualista non assume che coloro che formulano le regole di giustizia debbano essere gli stessi per i quali le regole sono formulate. La sua esclusione di persone con gravi disabilità e delle donne (le quali non ottengono mai *giustizia* sebbene possano ottenere certi vantaggi per mezzo della seduzione) deriva esclusivamente dal suo fare dell'eguaglianza approssimativa di potere una componente centrale delle circostanze di giustizia. Nonostante la sua enfasi sull'affetto e la gentilezza negli esseri umani, egli crede che il comportamento dei più forti sui più deboli sia privo di fondamentale decenza: un mero dispotismo, a meno che seduzioni sessuali non intervengano per impedire l'uso della forza (e sicuramente Hume doveva essere ben consapevole che l'attrattiva sessuale delle donne non sempre fornisce agli uomini una ragione per non usare la forza contro di esse; di fatto spesso offre loro un ulteriore incentivo).

In breve i più deboli, che lo siano nel corpo o nella mente, semplicemente non sono parte della società politica, soggetti di giustizia. Sebbene le donne ricavano alcuni vantaggi, non sono membri protetti come eguali sotto le leggi di giustizia, non più degli animali domestici, i quali possono scampare ai maltrattamenti in virtù delle loro piacevoli fattezze. La fiducia di Hume in un'eguaglianza approssimativa di potere ha gravi conseguenze per la sua teoria della giustizia. Non vi è un fondamento per un trattamento giusto e dignitoso delle persone con disabilità o delle donne: per quanto riguarda i primi la teoria sembra implicare che su di loro potremmo esercitare un potere dispotico. Come per gli animali il dispotismo che attualmente esercitiamo – il quale era stato vigorosamente combattuto al tempo della *Ricerca* da Bentham e dal nascente movimento contro la crudeltà sugli animali – è semplicemente riconosciuto come inevitabile, a meno dell'intervento di sentimenti benevoli nel caso singolo. Ma Hume ha anche sostenuto che questi sentimenti sono probabilmente parziali, sbilanciati e poco affidabili (quindi la sua teoria prevede che continueremo a trattare i nostri animali domestici ragionevolmente bene, ma non avremo riguardi per gli animali che mangiamo e nessuna convenzione nascerà mai per cambiare questa situazione). Sembrerebbe che i teorici classici del contratto sociale siano destinati a raggiungere la stessa conclusione, in quanto fanno affidamento sulla approssimativa eguaglianza come condizione necessaria per la giustizia fra gli individui.

Nonostante la versione di Rousseau del contratto sociale sia sotto molti profili una teoria non liberale, e ho detto quindi che non me ne occuperò, eccetto nella misura in cui converge con le teorie di Locke e Kant, vale la pena notare che nel *Contratto sociale* (1762), più o meno contemporaneo alla *Ricerca* di Hume, Rousseau accetta la premessa dell'eguaglianza approssimativa che figura già sia in Hume sia nella tradizione contrattualista. Nonostante egli sostenga che il contratto sociale sostituisce una «qualunque ineguaglianza fisica la natura possa essere stata in grado di imporre agli uomini» con una «eguaglianza morale e legittima» (L.IX), subito dopo, in nota, precisa che «lo stato sociale è vantaggioso per gli uomini solo fintanto che tutti hanno qualcosa e nessuno ha troppo». E nonostante egli non commenti ulteriormente tale questione, chiaramente sostiene

che le donne non devono essere cittadini, considerata la loro differenza fisica rispetto agli uomini.

La teoria di Kant del contratto sociale trova ampia discussione nel saggio *Sopra il detto comune: «questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica»* (1793) e nella *Metafisica dei costumi* (1797). La relazione fra la filosofia politica di Kant e la sua filosofia morale è complessa e controversa; quindi ogni resoconto delle sue caratteristiche rilevanti per i nostri scopi deve essere molto schematico. John Rawls evidentemente attinge in primo luogo dalla filosofia morale di Kant, a partire dall'idea fondamentale che gli esseri umani dovrebbero essere sempre trattati come fini, mai come meri mezzi. L'idea dell'inviolabilità umana è un punto di partenza intuitivo per l'intera impresa teorica di Rawls (TG 14), nonostante egli espliciti che i principi politici sono necessari per dare un contenuto determinato a quest'idea. La filosofia politica di Kant, tuttavia, non è semplicemente l'elaborazione, in ambito politico, di quell'idea morale chiave: egli si lega fermamente alla teoria classica del contratto sociale. Quindi la sua riflessione politica ha un carattere misto: il suo modo di trattare la libertà naturale crea una forte connessione fra la filosofia politica e la filosofia morale, ma vi sono altri elementi che conducono in una direzione in qualche modo differente. (I punti problematici che si potrebbero individuare con un'analisi più sistematica della filosofia politica di Kant non sono dissimili da quelli che rintraccerò nella teoria mista di Rawls, che mescola nozioni dell'etica kantiana con la dottrina classica del contratto sociale.)

Essenzialmente la teoria di Kant del contratto sociale è molto simile a quella di Locke – senza il ruolo che Dio gioca nella teoria di quest'ultimo, che in ogni caso non affronto in questo schema.

La libertà naturale, intesa come eguale libertà, è l'attributo chiave degli esseri umani nello stato di natura, e il contratto sociale viene messo in atto quando gli esseri umani decidono di uscire da questo stato di natura (che è più lockeano che hobbesiano, cioè non sempre uno stato di guerra) e passare attraverso un'inevitabile coesistenza, a uno stato giuridico, ossia allo stato di una giustizia distributiva. Ancora una volta, quindi, la teoria di Kant coinvolge i diritti naturali, e non è in senso moderno una teoria contrattualista pura o una teoria

«procedurale pura»; il contratto è necessario perché i diritti sono a rischio nello stato di natura.

Kant sembra sostenere che non solo è vantaggioso, ma che è anche morale che tutte le persone si uniscano col contratto. Da un lato la violazione delle proprietà degli altri non è moralmente sbagliata nello stato di natura [*ibidem*]; dall'altro, Kant pare sostenere che sia moralmente sbagliato volere rimanere in una condizione dove nessuno è al sicuro dalla violenza [*ibidem*, 203]. La ragione sembra essere che la scelta di rimanere nello stato di natura è una scelta di abbandonare «tutto alla violenza selvaggia [...] rovesciando così interamente il diritto degli uomini» [*ibidem*, 203, nota]. Vi è differenza fra il contratto di Kant e quello di Locke su questo punto? Ci può essere, nonostante l'atteggiamento di Locke sul contratto sia complesso. Comunque entrambi mettono in risalto il vantaggio reciproco ottenibile col contratto, che fornisce un motivo sufficiente per entrarvi.

Nel contratto di Kant il gruppo delle parti contraenti, concepite come «libere, eguali e indipendenti», è lo stesso gruppo di cittadini per i quali i principi politici sono scelti. Ciononostante, a differenza di Locke, Kant riconosce che vi saranno cittadini che non sono parti contraenti attive e che non sono indipendenti. Queste persone sono le donne, i minori e chiunque altro non possa mantenersi per mezzo della propria attività, incluse le persone alle dipendenze di altri e dipendenti da questi per la sussistenza – ad esempio i mezzadri, a differenza degli agricoltori. Tutte queste persone «difettano di personalità civile» poiché non sono indipendenti. Questa riflessione, quindi, conduce Kant a distinguere fra cittadini «attivi» e «passivi»: i cittadini attivi (presumibilmente il gruppo degli artefici del contratto sociale) hanno il diritto di voto in virtù della loro indipendenza; i membri dell'altro gruppo mantengono determinati diritti in quanto esseri umani: essi hanno libertà ed eguaglianza, ma sono solo «prestatori d'opera del corpo comune» [*ibidem*, 215]. Non hanno diritto di voto, di ricoprire incarichi politici e neppure di «organizzarlo o di concorrere alla introduzione di certe leggi» [*ibidem*]. Quindi Kant sostiene chiaramente che la dipendenza continua è una condizione che non appartiene alla maggior parte dei maschi adulti in una società e che giustamente può escludere una persona dalla maggior parte

dei diritti politici: solo la sua teoria dei diritti prepolitici concede loro qualche diritto.

In questo modo l'eguaglianza approssimativa delle parti nello stato di natura entra nella teoria di Kant, creando due ordini di cittadinanza. L'ineguaglianza di potere di certe persone le condanna ad uno *status* passivo, visto che non possono mantenersi per mezzo della propria attività. La categorizzazione di Kant è complessa: alcuni membri del gruppo dei cittadini passivi possono forse uscire da quello *status* in tempo e Kant lo sottolinea [*ibidem*]. È chiaro, comunque, che le donne e le persone con disabilità¹⁷ restano permanentemente nella categoria passiva: questo non significa che i loro bisogni non vengano presi in considerazione in qualche modo; ma essi non partecipano come pienamente eguali alla creazione delle istituzioni politiche – anche dopo che queste sono state create per mezzo del contratto iniziale.

Abbiamo così concluso questo rapido esame delle idee di base della tradizione storica e con esso posso solo sperare di aver messo in evidenza alcuni dei nodi problematici: l'equiparazione del gruppo degli artefici (del contratto) con il gruppo di coloro che alla fine saranno i cittadini; curiosamente il dipendere da un'idea di eguaglianza approssimativa di potere e di forza si accorda talvolta con l'idea, molto differente, di eguaglianza morale; il suo concentrarsi sul vantaggio reciproco come componente (essenziale) del contratto; la conseguente difficoltà nel trattare la cittadinanza delle donne e delle persone ineguali fisicamente e mentalmente. Queste difficoltà permangono nelle moderne teorie contrattualiste. D'altra parte possiamo anche vedere che la tradizione contiene punti di forza e di

¹⁷ Nonostante Kant non menzioni esplicitamente questa categoria, parla di «chiunque abbia la necessità di mantenere la propria esistenza (nutrimento e riparo) in base alla disposizione d'altri [...] e non in base alla propria iniziativa» [*ibidem*]. Se teniamo in considerazione le circostanze storiche al tempo di Kant, questa classe dovrà includere tutte le persone con gravi menomazioni mentali e anche molte persone con gravi menomazioni fisiche. Il requisito per cui lo stato deve consentire di «spostarsi da uno *status* passivo a uno *status* attivo» suggerisce forse che lo stato dovrebbe provvedere ampiamente per le persone con menomazioni, in modo tale che possano davvero essere economicamente produttive? Un kantiano moderno potrebbe dare questa interpretazione al testo; ma l'idea è chiaramente molto lontana dal pensiero dello stesso Kant.

luce rifiutati dai contrattualisti moderni: in particolare l'idea dei diritti e doveri morali nello stato di natura, l'idea che tutti gli esseri umani dovrebbero riconoscere e rispettare i diritti degli altri di vivere una vita commisurata con la dignità umana. Queste idee sono scartate fin dall'inizio dalla moderna riflessione contrattualista, che tenta di derivare i principi politici, in maniera procedurale, dalla stessa situazione del contratto. (Attraverso il «velo di ignoranza» Rawls reintroduce alcuni di questi elementi morali in forma procedurale.)

Una caratteristica della tradizione deve essere ancora discussa, poiché attraversa tutti questi testi: il forte razionalismo. Le parti contraenti – e quindi i cittadini, nella società che ne deriverà – sono pensati come caratterizzati da razionalità, e da una razionalità approssimativamente eguale. Ovviamente, non si può stipulare un contratto senza una qualche razionalità, e quindi per la tradizione c'è un buon motivo di concentrarsi su di essa come attributo della cittadinanza, considerando il modo in cui la cittadinanza è già stata connessa con la capacità di entrare nel contratto. Ma non vi è una corrispondente ragione per collegare la razionalità con l'essere *soggetto* di giustizia in modo non derivato: unicamente l'identificazione sulla quale mi sono concentrata conduce verso questo esito. Solo Hume, poiché non impiega il dispositivo del contratto, è in grado di considerare la possibilità che altre creature in possesso di consapevolezza o intelligenza, come gli animali non umani, possano essere beneficiari primari di giustizia – ma la sua idea del vantaggio reciproco finisce con l'escludere questa possibilità. Quando affronteremo il discorso sulla disabilità mentale vedremo che l'equiparazione dello *status* di cittadino con la razionalità (prudenziale e morale) è un ostacolo che anche le migliori teorie contemporanee non possono superare senza perdere il proprio legame intrinseco con la tradizione del contratto sociale.

6. Tre forme di contrattualismo contemporaneo

Affrontiamo ora le versioni contemporanee della dottrina del contratto sociale, o, più in generale, del contrattualismo, che sono i veri punti focali di questo studio. La tradizione filosofica recente contiene forme distinte di contrattualismo, che portano a conclusioni molto diverse rispetto ai problemi

che ci riguardano¹⁸. Ne descriverò ora tre. Una è la forma puramente egoistica, nella quale i principi politici con contenuto morale sono derivati dal solo vantaggio reciproco, senza assunti morali. La teoria politica di David Gauthier è l'esempio più rilevante di questo tipo di concezione. La teoria di John Rawls è una teoria mista, che combina elementi del contratto sociale classico con elementi della morale kantiana che impongono importanti limitazioni ai principi politici che saranno scelti. Infine, vi sono i moderni contrattualismi di tipo kantiano puro, che utilizzano solo le idee kantiane di equità e di mutua accettabilità, senza l'idea di vantaggio reciproco. Queste ultime sono sviluppate da Thomas Scanlon in etica, e da Brian Barry, che utilizza la teoria morale di Scanlon nell'ambito della teoria politica.

Tutte e tre sono teorie procedurali: immaginano cioè una situazione di scelta iniziale che è strutturata in un certo modo e concepita così per generare principi che sono per definizione adeguati. I principi non devono essere testati su qualsiasi teoria dei diritti antecedente o indipendente (in questo senso, tutte si allontanano in modo molto sorprendente dalla tradizione storica del contratto sociale).

In *Morals by Agreement* Gauthier immagina che le parti del contratto sociale siano surrogati dei reali esseri umani e che lo scopo essenziale della cooperazione sociale, sia per gli esseri umani reali sia per le parti, sia il vantaggio reciproco, da intendersi in un senso piuttosto limitato, incentrato sulla propria sicurezza e sulla proprietà. Questo tipo di dottrina del contratto ha alcuni punti di forza reali, se fosse possibile applicarla, visto che opera attraverso assunti molto limitati. Se possono emergere ragionevoli principi di giustizia da un punto di partenza che comporta solo assunti o obiettivi prudenziali, e non morali, allora si potrebbe pensare che *a fortiori* potremmo ottenere principi simili o anche più forti se incorporassimo assunzioni morali. Perciò, la scelta di una teoria degli obiettivi di cooperazione sociale puramente prudenziale, e quindi egoistica, sembra porre la teoria di giustizia in una posizione più forte rispetto alla scelta di un punto di partenza più impegnativo e

¹⁸ Per un'ottima discussione di alcune di queste importanti distinzioni, si veda Stark [2000].

moralizzante. Questo, ad ogni modo, è ciò che alcuni, fra cui indubbiamente Gauthier, credono.

Non dovremmo quindi criticare queste teorie per il fatto che suppongono, implausibilmente, che gli esseri umani siano egoisti o meramente interessati a sé stessi – o per lo meno senza aver dimostrato ulteriormente che i loro teorici credono che le persone siano fatte così. Queste teorie possono semplicemente venire esaminate per capire quanto lontano possiamo procedere sulla base di un piccolo numero di assunti incontrovertibili. Eppure vi sono alcuni pericoli in un tale procedimento: a parte l'interrogativo sul funzionamento generale di questa strategia – nutrito da Rawls e da altri critici –, essa dà sicuramente importanza, all'interno della teoria della giustizia, alla domanda: i principi politici *possono* essere giustificati appellandosi all'interesse personale razionale? Non sorprende che per Gauthier la questione della menomazione mentale e fisica sia un problema difficile da risolvere per una teoria politica; egli ha, dopo tutto, costruito il punto di partenza e l'obiettivo in un modo tale che ciò risulti davvero difficile. A questo punto potrebbe dire: «le persone reali non sono sicuramente così, e le società reali includono principi dettati da altri obiettivi». Eppure, il fatto che i suoi principi strutturali fondamentali vengano da un quadro di cooperazione sociale che si concentra sul vantaggio reciproco gli rende difficile tornare indietro: non avrebbe dovuto affermare che altri principi, molto diversi, forse egualmente fondamentali, dovrebbero essere coinvolti in quest'ambito? E questo non rovescerebbe l'affermazione di aver generato un insieme relativamente completo di dottrine politiche sulla base di materiali non controversi?

Inoltre, non si può realmente assumere che il punto di partenza di auto-interesse sia, per così dire, meno impegnativo di un qualche altro insieme di assunti più moralizzanti. Cioè, non possiamo assumere pacificamente che se possiamo ottenere i principi X e Y e Z sulla base della prudenza, allora un punto di partenza morale più ricco ci darà X e Y e Z, e anche qualcosa in più. Il punto di partenza morale più ricco potrebbe in realtà lasciare dubbi su X o Y, o suggerire un modo di pensare la società completamente differente. Quindi sembra preferibile non iniziare con una tale teoria «leggera» della cooperazione sociale a meno che non sia proprio questo quello che desideriamo fare – vale a dire a meno che non crediamo,

con Hobbes, e forse con Gauthier, che gli individui di fatto si accorderanno su certi principi politici solo se riterranno che la cooperazione restituirà loro dei vantaggi, dando al termine «vantaggio» un senso strettamente materiale.

Per tali ragioni Rawls costruisce il suo punto di partenza in modo molto diverso. Sono le parti nella posizione originaria che cercano prudenzialmente di ottenere i propri vantaggi; non perseguono la giustizia come un fine in sé; sono concepite come interessate ad avanzare la propria concezione del bene, impostata in modo tale da non richiedere alcun elemento altruistico. Ma come Rawls ripetutamente fa notare, la descrizione delle parti fornisce solo una delle due componenti della persona così come è pensata nella posizione originaria. L'altra componente è data dal velo di ignoranza, con le sue restrizioni informative: le parti non conoscono la propria razza, o classe, o nascita, o concezione del bene. Le restrizioni informative sono progettate per costruire quell'imparzialità morale che poi gli individui reali raggiungono se vogliono farlo. Rawls conclude *Una teoria della giustizia* affermando che la posizione caratteristica delle parti sotto il velo di ignoranza può essere assunta dalle persone reali in ogni momento, e ciò costituirebbe un modello di purezza morale: «La purezza di cuore se mai la si può raggiungere significherebbe vedere con chiarezza e agire con gentilezza e dominio di sé da questo punto di vista» (TG 477). I cittadini nella società ben ordinata hanno sottoscritto i principi della società da un punto di vista che comprende sia il loro interesse alla propria felicità sia il senso di equità sviluppato col velo di ignoranza. Quindi entra nel quadro del contratto sociale un impegno verso l'imparzialità come bene in sé: le parti desiderano ricercare i propri vantaggi, ma il velo assicura che possano farlo solo in termini equi per tutti.

Questa sembra essere la maniera migliore per mettere a frutto la tradizione del contratto sociale se i principi di giustizia sono ciò che si sta cercando. Mi concentro sulla teoria di Rawls lungo tutto il libro perché penso che sia la teoria più solida e convincente della tradizione, in gran parte per effetto del carattere morale più ricco della sua situazione di scelta originale (e per le intuizioni morali che questa situazione incarna). Penso non sia plausibile supporre che si possa ricavare giustizia da un punto di partenza che non la includa in qualche forma, e credo che un punto di partenza puramente prudenziale conduca

probabilmente in una direzione che è semplicemente diversa da quella che prenderemmo se ci concentrassimo fin dall'inizio su norme etiche. Ciononostante Rawls è ancora parte della tradizione del contratto sociale, e sosterrò che la sua teoria della cooperazione sociale è in molti aspetti vincolata dalla sua profonda adesione all'idea di contratto.

La teoria di Rawls ha un carattere ibrido. Da una parte i giudizi morali condivisi che essa intende cogliere, specialmente nella costruzione della situazione di scelta iniziale, sono profondamente kantiani e assegnano un ruolo preminente all'idea intuitiva che «Ogni persona possiede un'inviolabilità fondata sulla giustizia su cui neppure il benessere della società nel suo complesso può prevalere» (TG 21). Questo è un punto di partenza intuitivo molto simile a quello da cui prenderà avvio il mio approccio delle capacità. Una volta che il processo ipotetico di formazione del contratto è in corso, le considerazioni di equità impongono che al suo interno ogni persona venga rispettata come eguale e fine in sé. D'altra parte la fedeltà di Rawls alla tradizione del contratto sociale classico, con la sua enfasi sul vantaggio reciproco, inteso come l'obiettivo della cooperazione sociale, gioca un ruolo importante nella costruzione della situazione di scelta iniziale e nella determinazione di chi è compreso in essa – come costruttori di principi, ma anche, date le strutture della dottrina del contratto, come persone per le quali, in primo luogo, i principi sono costruiti. La mia trattazione di Rawls lungo tutto questo libro aspirerà a documentare le tensioni che questi elementi eterogenei della sua teoria creano riguardo ai problemi che analizzerò. Perché le persone dovrebbero stipulare un patto sociale con gli altri? L'amore per la giustizia in sé non può, per Rawls, rispondere alla domanda. Nonostante l'amore per la giustizia sia presente nelle idee intuitive alla base della teoria, entra nella situazione di scelta solo una volta che il progetto è in corso, sotto forma di limitazioni formali alla conoscenza delle parti, modellando e limitando le loro scelte³⁹. Ma riguardo al perché ci dovrebbe essere questo accordo la risposta è ancora, fondamentalmente, il vantaggio reciproco, non la benevolenza o l'amore o la giustizia⁴⁰.

³⁹ Sono importanti a questo riguardo non solo il velo di ignoranza, ma anche le restrizioni formali del concetto di giusto (TG 120-125).

⁴⁰ Si potrebbe supporre che il dialogo di Rawls con gli economisti

Dato che la questione è così complessa e dato che il modo di Rawls di trattare la cooperazione sociale muta leggermente nel tempo, appare necessaria, a questo punto, una maggiore attenzione al testo. In *Una teoria della giustizia* Rawls definisce la società come «un'impresa cooperativa per il mutuo vantaggio» (TG 22, 118). Ed elabora questo punto dicendo che «la cooperazione sociale rende possibile per tutti una vita migliore di quella che chiunque potrebbe avere se ciascuno dovesse vivere unicamente in base ai propri sforzi» (TG 22; quasi la stessa formulazione a 118). Caratterizzando l'idea principale della sua teoria afferma:

L'idea principale che quando un certo numero di persone si impegna in un'impresa cooperativa reciprocamente vantaggiosa nel rispetto delle regole, restringendo così la propria libertà nei modi che sono necessari per produrre un vantaggio generale, quelli che si sono sottomessi a queste restrizioni hanno il diritto di esigere un'identica acquiescenza da parte di quelli che hanno beneficiato della loro sottomissione (TG 106).

In altre parole, egli considera le parti alla ricerca di un vantaggio reciproco attraverso la propria decisione di cooperare (si veda, ad esempio, TG 119, negando il legame morale precedente fra le parti; e TG 112, notando che la loro capacità di ottenere ciò che vogliono è limitata dall'esistenza degli altri). Rawls inoltre collega strettamente le sue tesi alla familiare teoria della scelta razionale, insistendo sul fatto che è caratteristico della sua stessa teoria il non incorporare assunti morali.

In *Liberalismo politico*, tuttavia, la locuzione «un'impresa cooperativa per il mutuo vantaggio» è sostituita da «società come un equo sistema di cooperazione nel tempo» (LP 32 e altrove), e il vantaggio reciproco non viene menzionato. In

neoclassici dà forma a questo aspetto della sua teoria. Egli era molto interessato a convincere gli economisti, e anche chi subiva la loro influenza, che una teoria impegnata sul tema dell'equità potrebbe essere fondata in maniera rigorosa e convincente. Forse questo contesto argomentativo spiega la concessione che egli fa, nell'impostazione iniziale della situazione di scelta, alle rappresentazioni classiche del contratto. Successivamente il centro polemico di Rawls si spostò ed egli si dedicò in modo particolare a convincere i credenti religiosi che una società liberale pluralista potrebbe essere plausibilmente fondata; ma non rifiutò o cambiò mai in modo significativo gli elementi costitutivi di *Una teoria della giustizia*.

effetti in un brano molto strano, Rawls guarda indietro a *Una teoria della giustizia* e semplicemente nega che il vantaggio reciproco sia il modo giusto per pensare alla sua precedente teoria: «In fine, da queste osservazioni, è chiaro che l'idea di reciprocità non è un'idea di vantaggio reciproco» (LP 33), riferendosi ad una disputa fra Gibbard e Barry riguardo a *Una teoria della giustizia*. Quindi non si tratta solo della nuova opera: è il giudizio di Rawls stesso sul suo lavoro precedente. Questo passaggio è strano perché si poteva pensare che Rawls potesse sostenere di essersi espresso male nei brani di *Una teoria della giustizia* che ho appena menzionato, o volesse dire di aver cambiato la sua concezione; invece semplicemente tace riguardo all'evidente contraddizione.

Credo che in realtà non ci sia contraddizione e che pertanto non sia un punto debole di Rawls non aver notato e risolto il problema: questo perché Rawls sta parlando di due questioni differenti. Nel passaggio di *Liberalismo politico* Rawls sta esprimendo l'atteggiamento dei cittadini nella società ben ordinata: non si aspettano che ciascun individuo guadagni dall'equa cooperazione, quando mettono a confronto uno schema equo di cooperazione con uno iniquo che possono immaginarsi (non se lo aspettano perché hanno avuto l'educazione morale fornita dalla società ben ordinata). Rawls dice che se immaginiamo che una persona in una società non ben ordinata dai principi di giustizia passi ad una società ben ordinata, non potremmo dimostrargli che ci guadagnerebbe, perché potrebbe non guadagnarci; egli dovrebbe possedere un concetto di reciprocità che comprenda l'idea che ciascuna persona dovrebbe guadagnarci passando dalla propria società alla società ben ordinata.

Ciò è molto diverso rispetto a *Una teoria della giustizia*, in riferimento alla tradizione del contratto sociale classico. Qui il punto è che la cooperazione è preferibile alla non cooperazione per ragioni di vantaggio reciproco: il confronto è fra un qualche insieme di principi ragionevoli e l'assenza di principi, non fra una qualche società esistente (le parti non conoscono la loro stessa società) e qualcun'altra. Per capire che la cooperazione è preferibile alla non cooperazione le parti non devono avere una particolare educazione morale. Devono solo sapere che fra loro valgono le circostanze di giustizia.

Ciò che Rawls sta dicendo in *Liberalismo politico*, quindi, è che, *ex post*, i cittadini nella società ben ordinata devono

sviluppare e mantenere un'intesa di reciprocità che sostenga il loro continuo attaccamento a principi che non sono, dal punto di vista personale, così vantaggiosi per alcuni come per altri, come potrebbero essere dei principi meno egualitari; ma ciò non significa che la costruzione della situazione di scelta iniziale non comprenda una considerazione del vantaggio reciproco rispetto a situazioni di non cooperazione. Rawls non mostra particolare interesse per la dottrina del contratto sociale in *Liberalismo politico* come in *Una teoria della giustizia*, ma insiste sul fatto che si sta basando sulle tesi di quest'ultimo e che le sta cambiando solo dove lo dichiara esplicitamente.

Come sottolineano tutti i teorici classici, l'obiettivo del vantaggio reciproco è strettamente legato alla restrizione di un gruppo iniziale di parti contraenti, come Hume così eloquentemente ha sostenuto. Se vi è un gruppo, come dice Hume, che è esageratamente ineguale in potere e in risorse rispetto alla maggioranza, non è molto chiaro se cooperare *con quelle persone* in termini equi sia vantaggioso, piuttosto che dominarli o trattare con loro tramite la sola carità personale. Non vedo ragione per ritenere che Rawls si allontani da Hume su questo punto: egli insiste ripetutamente che il suo giudizio sulla posizione originaria e sulle sue restrizioni non cambia nel passaggio da *Una teoria della giustizia* a *Liberalismo politico*, e che quest'ultimo riafferma esplicitamente le restrizioni di Hume, insistendo sul fatto che i cittadini hanno capacità «normali». Ne concludo che il vantaggio reciproco, nel senso con il quale i teorici classici lo impiegano, non è stato escluso dalla teoria, anche se l'idea kantiana di reciprocità si dimostrerà dominante nella società ben ordinata una volta che i principi di giustizia siano stati scelti.

Ma la situazione di scelta iniziale è una finzione: le persone in realtà non si trovano mai di fatto davanti alla scelta fra la cooperazione e la non cooperazione. Quindi, cosa significa dire che vi è reciprocità fra i cittadini nella società ben ordinata e al tempo stesso riaffermare le circostanze di giustizia di Hume riflettendo sull'origine dei principi fondamentali di una società? La realtà alla quale la finzione corrisponde fu ben colta da Hume: noi non abbiamo *bisogno* di cooperare con persone che sono più deboli del normale perché possiamo semplicemente dominarle, così come oggi dominiamo gli animali non umani: la dominazione non comporta crudeltà: possiamo

trattarli gentilmente, come talvolta facciamo. Inoltre, una tale teoria può anche sostenere che la crudeltà è moralmente scorretta: a questo punto entrano in gioco altre virtù morali e i loro relativi principi. Ciononostante non è la *giustizia* il modo appropriato di relazionarsi con questi soggetti, data la loro estrema debolezza in confronto al caso «normale». Per Rawls, come per Hume, la giustizia resta legata all'idea che vi sia qualcosa che tutti ottengono attraverso la cooperazione piuttosto che attraverso la dominazione.

Rispetto ai cittadini della società ben ordinata e rispetto alla loro conoscenza vi sono dei limiti all'impegno di reciprocità che viene loro richiesto; ad essi viene richiesto di accettare, sulla base della giustizia, una situazione che può essere meno vantaggiosa per loro rispetto ad una società non egualitaria, ma i cittadini accettano questi «sforzi di impegno morale» contando sulla certezza che i loro concittadini siano tutti «membri pienamente cooperativi per tutta la vita». Non accettano l'ulteriore sforzo di estendere il loro impegno a cittadini che non sono produttivi allo stesso modo e che potrebbero quindi essere dominati (nonostante altre virtù etiche potrebbero suggerire il contrario). Nei limiti tracciati dalle condizioni di Hume, sono disposti a offrire a tutti una corretta giustizia.

Questo punto di partenza rende molto difficile a Rawls includere appieno, in fase di costruzione dei principi di giustizia, gli interessi di persone con inusuali menomazioni fisiche e mentali. Egli ne è perfettamente consapevole e lo sottolinea, come abbiamo visto, nonostante non creda che tale problema potrebbe condurci a rifiutare la sua teoria. Allo stesso modo la sua posizione sulla cooperazione sociale crea difficoltà quando si prova ad applicarla alla giustizia transnazionale e per capire ciò che dobbiamo agli animali non umani. E nonostante Rawls affermi che, sulla base del velo di ignoranza, le parti non abbiano una «base per la contrattazione, nel senso corrente del termine» (TG 127-128), non nega mai – e questo commento lo suggerisce – che essi in qualche modo, sia pure non usuale, si accordino. Ciascuno è «costretto a scegliere per tutti» (TG 128) attraverso il vincolo dell'ignoranza, che è inusuale; ma il loro scopo è ancora il vantaggio reciproco, anche se all'interno dei vincoli dell'equità.

Malgrado questi vincoli, tuttavia, le idee di reciprocità ed equità, presenti nella caratterizzazione dei cittadini di Rawls

nel brano problematico di *Liberalismo politico* sopra menzionato, svolgono un importante ruolo mostrandoci perché noi potremmo voler risolvere questi problemi, estendendo la teoria di Rawls attraverso un ulteriore sviluppo delle sue idee di inviolabilità e di reciprocità. A dire il vero, queste idee intuitive, per Rawls, non si sorreggono indipendentemente dai principi di giustizia, ed egli non offre principi di giustizia per i tre casi che ci interessano (a parte per quello internazionale in *Il diritto dei popoli*). Ma, mantenendo ancora le nostre idee intuitive strettamente collegate coi principi di giustizia, possiamo provare ad estendere sia i principi e le intuizioni, mentre mettiamo in discussione l'altra parte della teoria (che Rawls sostiene sia indipendente), sia la situazione di scelta originaria. Se partiamo dalla nuda idea che ogni persona ha «un'inviolabilità fondata sulla giustizia che anche il benessere di una società nella sua interezza non può calpestare», troviamo forti motivazioni per cercare principi di giustizia che accordino piena giustizia ed equità alle persone con disabilità, ai cittadini di tutte le nazioni e agli animali non umani (i quali possono essere considerati come persone in senso esteso, nonostante Rawls non lo faccia). I punti di partenza intuitivi di Rawls, e i principi che da essi emergono, saranno delle buone guide per questi problemi irrisolti e ci aiuteranno a vedere perché è importante risolverli malgrado il peso economico che dovrebbero sostenere i cittadini «normalmente produttivi».

Per quello che riguarda i sentimenti morali la teoria di Rawls, ancora una volta, è articolata e complessa. Da un lato il velo di ignoranza è inteso come un astratto modello di benevolenza. Rawls dice esplicitamente che, per mezzo della combinazione degli interessi personali e dell'ignoranza, spera di ottenere risultati che si avvicinino a ciò che otterremmo dalla benevolenza attraverso la piena informazione (TG 134-135, discusso più dettagliatamente nel cap. II). Perché, quindi, non includere direttamente i sentimenti di benevolenza? Per Rawls facendolo si arriverebbe a un risultato meno definito: invece attraverso l'introduzione di restrizioni dell'informazione egli spera di ottenere principi politici precisi e specifici. Quindi i sentimenti benevoli, nonostante non appartengano alle parti nella posizione originaria, caratterizzano comunque il modello nel suo insieme; e i cittadini della società ben ordinata possiedono tali sentimenti. Non a caso la parte di *Una teoria della*

giustizia che si occupa dei sentimenti morali e dell'educazione ad essi è fra le più ricche e affascinanti. Ciononostante la ragione per cui le parti si mettono assieme per formare i principi politici non è affatto la benevolenza, che vincola solo il modo in cui esse operano durante la scelta.

Quattro caratteristiche della situazione di scelta iniziale di Rawls devono essere tenute presenti nelle pagine seguenti, visto che individuerò alcuni problemi comuni a tutte, e che sono in qualche modo indipendenti l'uno dall'altro. Credo che sia necessario modificarle tutte per estendere i principi di Rawls e le sue idee intuitive che sono alla base dei nuovi casi che prenderò in considerazione. Per prima cosa dobbiamo analizzare la teoria di Rawls dei beni primari, con la sua pretesa di misurare le posizioni sociali relative (una volta fissata la priorità della libertà) in riferimento alla ricchezza e al reddito, piuttosto che per mezzo di alcuni indici più plurali ed eterogenei, come potrebbero essere le capacità. Questo impegno è importante per Rawls; è un elemento chiave del suo ragionamento sul principio di differenza (il principio secondo cui l'ineguaglianza sarà accettabile solo se accresce il benessere del meno agiato) ed egli lo difende risolutamente contro l'insistenza di Amartya Sen sulle capacità. Ma un tale compito non è essenziale per una teoria kantiana/contrattualista come quella di Rawls, quindi i problemi che isolerò in quest'ambito della teoria non pongono serie preoccupazioni al contrattualismo, benché le pongano (come mostrerò) a Rawls.

La seconda area problematica nel pensiero di Rawls è la sua concezione politica kantiana della persona, che è la chiave, per molti aspetti, della sua teoria: le sue analisi della libertà e della reciprocità sono ad essa collegate, come lo è la valutazione del ruolo dei beni primari. Poiché in questa concezione il concetto di persona richiede un grado piuttosto alto di razionalità (morale e prudenziale), diventa impossibile concedere l'eguale cittadinanza alle persone con gravi menomazioni mentali o diritti agli animali non umani. Quest'idea pone inoltre problemi, lo mostrerò, riguardo alla corretta valutazione delle persone «normali» attraverso la crescita, la maturità e il declino.

Nonostante questi elementi kantiani della teoria di Rawls siano predominanti specialmente in *Liberalismo politico*, l'idea che certe capacità naturali siano la base per l'eguale cittadinan-

za è presente già in *Una teoria della giustizia*. Nell'importante sezione intitolata *Le basi dell'eguaglianza* (TG 412-418), Rawls scrive che molte teorie riguardanti le basi dell'eguaglianza umana nella filosofia politica hanno fallito sostenendo che i differenti gradi di intelligenza o capacità portino a diritti politici differenziati. Invece, senza abbandonare il progetto di utilizzare le capacità naturali per fornire una teoria delle basi dell'eguaglianza, si può sostenere che la caratteristica rilevante sia «suscettibile di gradazioni», che cioè si dà per gradi, e della quale sia sufficiente il possesso di un grado minimo essenziale per l'eguaglianza. «Noi non siamo rivolti a una ricerca delle differenze nelle caratteristiche naturali che incidono su ciò che si deve massimizzare e che perciò servono come possibili motivi per stabilire gradi diversi di cittadinanza» (TG 415). Siamo tuttavia alla ricerca dei gradi minimi di capacità, intesi come la capacità di un senso di giustizia o la capacità «di partecipare e di agire secondo la comprensione pubblica della situazione iniziale» (TG 413). Questa condizione non è rigida.

Presumo che la capacità di un senso di giustizia sia posseduta dalla stragrande maggioranza dell'umanità, e per tale motivo questo interrogativo non fa nascere un serio problema pratico [...] non c'è nessuna razza o gruppo riconosciuto di esseri umani, che siano privi di questo attributo. Soltanto individui isolati mancano di questa capacità, o della sua realizzazione in misura minima (TG 413).

Le persone con gravi menomazioni mentali, comunque, sono esattamente quegli «individui sporadici» che Rawls ha in mente. Non è chiaro perché il fatto che siano una minoranza relativamente piccola significhi che non vi siano grossi problemi su questo punto. Rawls dice solo che il possesso di un grado minimo di capacità è sufficiente per l'eguaglianza, non che è necessario. Ma successivamente, parlando di animali, dice: «Anche se io non ho sostenuto che la capacità per un senso di giustizia è necessaria affinché ci sia dovuta giustizia, sembra in effetti che non siamo obbligati a rendere giustizia in modo rigoroso alle creature che mancano di queste capacità» (TG 418). Durante questa importante discussione (ricapitolata in LP 34) Rawls esplicita il fatto di aver collegato l'idea di giustizia politica molto strettamente con la capacità di stipulare e rispettare un accordo. Ci possono certamente essere doveri

morali se questa capacità di base è assente, ma non doveri di giustizia.

Una simile concezione della persona, come l'enfasi sul reddito e la ricchezza, è importante per Rawls, ma non è necessaria alle teorie contrattualiste in genere. Tutte le teorie contrattualiste devono fare affidamento su una qualche concezione di razionalità nel processo contrattuale e tutte assumono che i contraenti siano lo stesso gruppo sociale dei cittadini per i quali i principi sono stati redatti. Quindi nessuna teoria di questo tipo può includere completamente persone con gravi menomazioni mentali come persone per le quali, in prima istanza, i principi sono stati progettati. Ciononostante un contrattualista potrebbe aver adottato una teoria della persona che considera la razionalità più profondamente incorporata nei bisogni e nella natura animale rispetto a ciò che pensa Kant. Tale concezione non risolverebbe tutti i problemi che solleva; non senza una totale riconfigurazione dell'approccio del contratto sociale. Tuttavia, dovrebbe condurre almeno in direzione di una soluzione.

Infine, vi sono due concetti che si collocano al centro dell'intera tradizione del contratto sociale: l'idea che le parti del contratto sociale siano approssimativamente eguali in potere e abilità e quella ad essa collegata di vantaggio reciproco come obiettivo che viene perseguito meglio attraverso la cooperazione piuttosto che con la non cooperazione. Sebbene Rawls aggiunga altri elementi alla sua teoria rendendola più ricca e appropriata, non abbandona mai il punto di partenza contrattualista e per questo, come egli stesso afferma, incontra delle difficoltà riguardo ai problemi che stiamo affrontando. Si tratta di quegli elementi di cui, in primo luogo, penso dobbiamo disfarcì al fine di estendere ai tre nuovi casi le idee intuitive della sua teoria e i principi che essa genera.

Vi è un'altra forma di contrattualismo contemporaneo⁴¹ che non possiede queste due caratteristiche problematiche. Partendo dall'idea kantiana che i principi, per essere equi, devono essere razionalmente accettabili da tutti coloro che ne sono influenzati, l'approccio sviluppa una teoria kantiana sistematica dell'accettabilità dei principi morali. *What We Owe*

⁴¹ Scanlon usa il termine «contrattualismo».

to Each Other di Thomas Scanlon [1999] è il più importante caso recente di un tale approccio⁴²: il libro di Scanlon si occupa di principi etici e non discute questioni di teoria politica, non ha quindi la necessità di elaborare una teoria dei buoni frutti che la politica rende disponibili o di affrontare questioni di pluralismo e di differenza religiosa o culturale. Se trattasse simili questioni tale teoria avrebbe bisogno di adottare delle concezioni relativamente determinate dei beni fondamentali, più di quanto abbia fatto Rawls; solo a quel punto potrebbe realmente essere confrontata con la teoria che prenderò in considerazione.

La tesi che sviluppo in questo volume non è critica verso la teoria di Scanlon – nonostante il fatto che le questioni che sollevo, riguardo alla concezione kantiana della persona, possano applicarsi a lui, e specialmente alla sua critica del desiderio⁴³. Scanlon non fa assunzioni riguardo alle circostanze (eguaglianza approssimativa, ad esempio) che portano gli individui alla ricerca comune di principi politici, visto che non discute la formazione di tali principi e nemmeno assume che le persone che ratificano tali principi lo stiano facendo per sé stesse; piuttosto, pone buone domande riguardo al ruolo che la custodia (*guardianship*) gioca nel caso di persone con gravi menomazioni mentali, i cui interessi non devono essere differiti in nessun caso. Infine, non assume che il vantaggio reciproco sia l'obiettivo di una contrattazione etica, e certamente sarebbe ancor meno plausibile offrire una simile teoria dello scopo delle scelte etiche. Quindi la sua impresa, illuminante di per sé, non è sensibile alle critiche che solleva contro la tradizione del contratto sociale e contro gli aspetti della teoria di Rawls che si mostrano fedeli ad essa.

L'approccio di Scanlon in etica è stato sviluppato come base per la creazione di principi politici da Brian Barry in *Justice as Impartiality*⁴⁴. Barry critica esplicitamente sia nella dottrina del contratto sociale classico sia in Rawls l'affidarsi al movente del vantaggio reciproco: egli indica il modo di trattare le persone con disabilità come uno dei problemi che rende

⁴² È stato detto che Fichte abbia anticipato l'approccio, benché io non sia in grado di confermarlo.

⁴³ Si veda anche Nussbaum [2001a, cap. 2].

⁴⁴ Barry [1995].

particolarmente evidenti le lacune di tali approcci, nonostante non sviluppi dettagliatamente questo punto. Analizzerò Barry e Scanlon alla fine del capitolo II, suggerendo che, in linea di principio, tali forme di contrattualismo sono allettanti come fonti di principi politici e che hanno molto in comune con l'approccio che difendo – il quale, comunque, si concentra in prima istanza sull'articolazione della teoria del bene (in quanto diritto fondamentale) e colloca l'accettabilità razionale in un punto della teoria diverso e successivo. In ogni caso ci siamo allontanati molto dalla dottrina del contratto sociale classico e dai suoi moderni esponenti. Nonostante la forma di contrattualismo di Scanlon e Barry condivida l'impegno verso l'eguaglianza *morale* delle persone che anima le dottrine classiche, respinge l'enfasi sull'eguaglianza di capacità e di potere nello stato di natura, e quindi non è toccata dagli stessi problemi.

I modelli di giustizia del contratto sociale hanno una grande forza: la loro concezione dei principi politici concepiti come risultato di un contratto fra adulti razionali indipendenti sottolinea giustamente il valore di ogni essere umano e l'irrilevanza, per gli scopi politici (normativi), dei vantaggi artificiali derivanti dalla classe, dalla ricchezza, dallo *status* e dalle gerarchie di potere esistenti. Il punto di partenza «moralizzato» di Rawls evita alcuni dei trabocchetti delle teorie meno impegnative, utilizzando l'imparzialità e il reciproco rispetto come basi per la generazione dei principi politici. Le mie tesi partono dall'idea che le teorie della giustizia nella tradizione del contratto sociale sono fra le più forti teorie della giustizia di cui attualmente disponiamo; ciononostante mostrerò che non provvedono adeguatamente a risolvere i nostri tre gravi problemi. Al fine di estendere le varie teorie a questi casi abbiamo bisogno di mettere in discussione alcuni dei loro assunti centrali.

7. L'approccio basato sulle capacità

Sicuramente non è molto produttivo criticare una tradizione, specialmente se fertile e profondamente radicata, senza offrire un'alternativa. Il secondo scopo del mio progetto è costruttivo, ed è sostenere che c'è un approccio ai temi della giustizia di base che ci conduce più lontano di quanto facciano

le dottrine del contratto sociale, in particolare nei tre casi che ci interessano. Poiché questo approccio alternativo condivide alcune idee intuitive con la versione rawlsiana del contrattualismo e poiché i principi che genera hanno una stretta somiglianza con i principi di giustizia, possiamo concepirlo come un'estensione o un completamento della teoria di Rawls, focalizzato su questi nuovi problemi. Credo che dovremmo riconoscere che tale approccio alternativo è molto solido; dovremmo seguirlo e svilupparlo ulteriormente, richiamando quindi le più vecchie teorie politiche della tradizione giusnaturalista di Grozio – continuando anche a seguire e sviluppare le teorie contrattualiste ortodosse. Niente potrebbe essere più lontano nello spirito di questo progetto del rifiuto totale delle teorie che hanno chiarito tante cose riguardo ai problemi centrali della giustizia sociale. Continuando a lavorare su entrambi i tipi di teoria e sui risultati da essi generati applicati a un'ampia gamma di ambiti, la speranza sarebbe quella di raggiungere un'armonia che ci dia la sicurezza di essere sul giusto binario. Per quanto riguarda i tre ambiti che ci interessano diventerà chiaro che l'approccio delle capacità fornisce una guida più solida per il diritto e le politiche pubbliche.

L'alternativa, quindi, è l'approccio delle capacità, sviluppato in modi diversi da me in filosofia e da Amartya Sen in economia. L'uso di Sen dell'approccio si concentra sulla misurazione comparativa della qualità della vita, nonostante egli sia anche interessato ai temi della giustizia sociale. Io, invece, l'ho utilizzato per fornire una base filosofica necessaria a dare conto dei diritti umani che dovrebbero essere rispettati ed applicati dai governi di tutte le nazioni, e una base minima per il rispetto della dignità umana. In *Diventare persone*, e altrove, sostengo che il miglior modo di presentare questa idea di un minimo sociale di base è attraverso un approccio che si concentra sulle *capacità umane*, cioè su ciò che le persone sono realmente in grado di fare e di essere, per mezzo dell'idea intuitiva di ciò che significa una vita umanamente dignitosa. Redigo una lista di *capacità umane centrali* e sostengo che tutte sono implicate nell'idea di una vita umanamente dignitosa.

Le capacità sono quindi presentate come fonti di principi politici per una società liberale pluralista; vengono stabilite all'interno di un contesto di liberalismo politico che le pone come obiettivi politici e vengono presentate autonomamente

rispetto ad ogni fondamento metafisico specifico. Presentate e approvate in questo modo attraverso la mia argomentazione, le capacità possono divenire oggetto di un consenso per intersezione fra persone che hanno concezioni comprensive del bene molto differenti⁴².

Sostengo, inoltre, contando sempre sull'idea intuitiva di dignità umana, che le capacità dovrebbero essere perseguite per ciascun individuo, trattando ognuno come un fine e nessuno come un mero strumento per fini altrui (questo aspetto dell'approccio si applica ovviamente al tema dell'eguaglianza dei sessi, visto che le donne sono state spesso trattate come mezzi per finalità altrui, piuttosto che come fini in sé). Infine, il mio approccio utilizza l'idea di un *livello di soglia delle capacità*, al di sotto del quale si ritiene che il funzionamento umano non sia realmente accessibile ai cittadini; l'obiettivo dovrebbe essere quello di portare i cittadini al di sopra di questa soglia delle capacità (ma non dovrebbe essere l'unico importante obiettivo sociale: il mio scopo è quello di fornire solo una teoria parziale e minimale della giustizia sociale).

Metterò in contrapposizione l'approccio basato sulle capacità con i moderni approcci contrattualisti, specialmente con quello di Rawls, ma in realtà queste teorie sono parenti strette e alleate dell'approccio delle capacità. Quest'ultimo fu originariamente concepito come un'alternativa agli approcci economico-utilitaristi che dominavano, e in qualche misura ancora dominano, le discussioni sulla qualità della vita nell'ambito politico e dello sviluppo internazionale, specialmente qualora si concepisca l'obiettivo dello sviluppo in termini strettamente economici. Dobbiamo fermarci brevemente per completare questa parte del *background*.

Il principale approccio per la valutazione della qualità della vita riguardo allo sviluppo economico e riguardo alle politiche internazionali classificava semplicemente le nazioni in conformità con il prodotto interno lordo pro capite. È ora divenuto ovvio che questo approccio non è molto illuminante poiché non si interroga mai riguardo alla distribuzione della

⁴² Rawls fa uso delle espressioni «liberalismo politico», «consenso per intersezione» e «concezione comprensiva» in *Liberalismo politico*.

ricchezza e del reddito e paesi con Pil simili possono mostrare grandi variazioni di distribuzione. Il Sudafrica era normalmente collocato in cima alla lista delle nazioni sviluppate secondo questa misurazione, nonostante le sue enormi ineguaglianze. A differenza sia dell'approccio delle capacità sia delle forme kantiane di contrattualismo, queste teorie non considerano ogni persona come un fine, ma intendono promuovere un bene sociale complessivo con modalità che permetterebbero di usare alcune persone come mezzi per l'arricchimento di altre.

Come rivela l'esempio del Sudafrica, l'approccio basato sul Pil sbaglia ancora una volta: fallisce nella ricerca degli elementi fondamentali della vita umana – compresi i diritti chiave, secondo l'approccio delle capacità – che non sono sempre direttamente collegati con la ricchezza e il reddito, anche se redistribuiti: elementi come l'aspettativa di vita, la mortalità infantile, le opportunità di istruzione, le opportunità di lavoro, le libertà politiche e la qualità delle relazioni fra le razze e i generi. I paesi che hanno un buon Pil pro capite hanno spesso operato molto male rispetto ad uno di questi beni, come lo *Human Development Report* del programma di sviluppo delle Nazioni Unite chiarisce, quando indicizza le nazioni sulla base di un'ampia varietà di parametri.

Talvolta gli economisti della tradizione utilitarista si concentrano sull'utilità totale o media della popolazione, misurata attraverso dichiarazioni di soddisfazione. Qui ci imbattiamo di nuovo nel problema del rispetto per ogni singola persona – visto che una cifra totale non ci dice dove siano il primo e l'ultimo. In questo senso, l'utilitarismo non mostra un maggiore rispetto per ogni singolo individuo più di quanto non faccia il rozzo approccio basato sul Pil. L'utilità media è un numero impreciso che non ci dice abbastanza riguardo ai diversi tipi di persone e alla loro relativa collocazione sociale. Tale imprecisione rende questo approccio particolarmente inadatto alla selezione dei principi politici di base con l'impegno a trattare ogni persona come un fine.

E quel che è più grave, gli economisti utilitaristi non solo normalmente raggruppano vite distinte, ma anche elementi eterogenei dell'esistenza. Quindi dall'utilità totale o media traggono informazioni riguardo alla libertà, al benessere economico, alla salute, all'istruzione, ma questi sono tutti beni distinti, che variano in una certa misura indipendentemente

l'uno dall'altro⁴⁶. Inoltre, vi sono ragioni per ritenere che siano tutti importanti e che non dovremmo rinunciare ad uno semplicemente al fine di ottenere una grande quantità di un altro. Un argomento centrale usato da John Rawls contro l'utilitarismo è stato quello che, a causa del suo affidarsi alle compensazioni (*trade-off*) fra diversi beni, esso offre una protezione insufficiente della libertà politica e religiosa e incoraggia le compensazioni tra quei beni e altri al fine di produrre un più alto totale sociale (o media sociale)⁴⁷. Ma una simile strategia sembra applicarsi più in generale: analogamente, non dovremmo rinunciare alla salute emotiva per ottenere una grande quantità di opportunità di lavoro o al rispetto di sé per ottenere più salute. Ancora una volta, il modo di raggruppare proprio dell'utilitarismo crea delle difficoltà sulla possibilità di rendere adeguatamente conto delle persone marginalizzate o oppresse, per le quali alcune delle opportunità che l'utilitarismo mette a rischio potrebbero avere un'importanza particolarmente pressante.

Vi è un ulteriore problema riguardo alla fiducia nell'utilità, la quale non include sempre tutte le informazioni rilevanti. Vogliamo conoscere cosa sentono gli individui riguardo a ciò che accade loro, se siano soddisfatti o insoddisfatti, ma vogliamo anche sapere cosa sono veramente capaci di fare e di essere. Le persone adattano le loro preferenze in base a ciò che pensano di poter realizzare e anche in base a ciò che la loro società pensa siano in grado di realizzare. Le donne e gli altri individui oppressi mostrano frequentemente queste «preferenze adattive», costruite sotto ingiuste condizioni di sfondo. Queste preferenze normalmente confermeranno lo *status quo*⁴⁸. La soddisfazione è una cosa importante, ma sicuramente non è l'unica.

Infine, concentrandosi sulla soddisfazione, l'utilitarismo mostra una insufficiente attenzione per la capacità di agire (*agency*). L'appagamento non è l'unico elemento significativo della vita; importa anche lo sforzo attivo. Robert Nozick

⁴⁶ Per un argomento convincente riguardo a ciò, si vedano i paragoni regionali in Drèze e Sen [1995; 1997].

⁴⁷ Rawls fa queste osservazioni in TG (140-153), discutendo l'utilità media e le sue difficoltà.

⁴⁸ Si veda Nussbaum [2001a, cap. 2].

introduce a questo punto il famoso esempio della «macchina dell'esperienza»: una persona è agganciata ad una macchina che produce esperienze piacevoli, mentre egli o ella non fa nulla⁴⁹. La maggior parte delle persone concorderebbe sul fatto che l'essere agganciati alla macchina non è sufficiente per stare bene; sarebbe meglio essere attivi, anche se si incontrano alcune frustrazioni. Questo ha un'importanza politica, perché vi sono scelte da compiere riguardo a come, in uno stato, le persone potranno essere attive. Alcune forme di governo promuovono la soddisfazione senza garantire alle persone opportunità di scelta e di attività; altre promuovono la scelta e l'attività, anche se è probabile che le persone lasciate libere di scegliere faranno errori e incorreranno in frustrazioni. Pare che l'utilitarismo non tenga conto dell'importanza della scelta democratica e della libertà personale.

La riflessione sui difetti delle teorie utilitariste dello sviluppo ci spinge, quindi, nella direzione di una teoria sostantiva di alcune capacità e opportunità centrali, che comprendono soprattutto l'opportunità di scelta e di attività, concepite come lo spazio rilevante all'interno del quale fare confronti sulla qualità di vita nelle società e che funzioni come parametro decisivo per chiedersi se una data società ha redistribuito un livello minimale di giustizia fra i suoi cittadini. La nostra critica suggerisce che una tale lista conterrà una pluralità di elementi distinti e non tratterà tali voci come se offrissero semplicemente differenti quantità di un singolo bene. Né la valutazione si concentrerà solamente su come le persone si sentono in relazione a questi beni; si chiederà, cioè, cosa le persone sono veramente capaci di fare e di essere.

L'idea intuitiva di base della mia versione dell'approccio delle capacità è che noi partiamo con una concezione della dignità dell'essere umano e di una vita che si possa definire dignitosa – una vita cui è disponibile un «funzionamento realmente umano», nel senso descritto da Marx nei suoi *Manoscritti economico-filosofici del 1844* (io mi servo dell'idea marxiana solamente per scopi politici, non come fonte di una dottrina comprensiva della vita umana, mentre Marx non compie tale distinzione). Marx parla dell'essere umano come

⁴⁹ Nozick [1981, 45-48].

un essere «bisogno della totalità delle attività umane», e il mio approccio si confronta con questa idea, insistendo sul fatto che le capacità alle quali tutti i cittadini hanno diritto sono molte, e non una sola, e sono possibilità di attività, non semplicemente quantità di risorse⁵⁰. Le risorse sono inadeguate come indice del benessere, poiché gli esseri umani hanno bisogni differenziati e anche capacità diverse di convertire le risorse in funzionamenti. Quindi due persone con quantità simili di risorse possono effettivamente differire notevolmente rispetto a ciò che è più importante per la giustizia sociale: tale questione diventerà determinante specialmente quando confronteremo la teoria in relazione ai problemi di menomazione e di disabilità.

Con tale idea di base come punto di partenza, quindi, mi sforzerò di giustificare una lista di dieci capacità come requisiti centrali di una vita dignitosa. Come con i principi di Rawls, anche in questo caso i principi politici danno forma e contenuto all'idea astratta di dignità (cfr. TG 476). Queste dieci capacità sono concepite come scopi generali che possono essere ulteriormente specificati dalla società quando esplicita i diritti fondamentali che ha intenzione di garantire, ma in qualche forma tutte sono parte di una teoria minima della giustizia sociale: una società che non le garantisce a tutti i cittadini, fino a un livello di soglia appropriato, non riesce ad essere una società pienamente giusta, qualunque sia il suo livello di ricchezza. E nonostante in termini pratici le priorità possano essere fissate temporalmente, le capacità sono pensate sia come mutuamente rafforzantesi, sia come tutte centralmente rilevanti per la giustizia sociale. Quindi una società che ne trascuri una per promuovere le altre inganna i suoi cittadini e con questo imbroglio la giustizia frana.

L'approccio delle capacità non è pensato per fornire una teoria completa della giustizia sociale; esso non dice nulla, per esempio, riguardo a come la giustizia tratterebbe le ineguaglianze al di sopra della soglia (in questo senso non risponde a tutte le questioni poste dalla teoria di Rawls). È una teoria del nucleo minimo di diritti sociali ed è compatibile con differenti punti di vista riguardo a come trattare i temi della giustizia

⁵⁰ Marx [1976, 332, 334; trad. modif.].

e della distribuzione che emergerebbero una volta che tutti i cittadini fossero al di sopra del livello di soglia. Nemmeno sostiene che questa lista di diritti costituisca un'esauritiva teoria di giustizia politica; vi possono essere altri valori politici importanti, strettamente connessi con la giustizia, che essa non include⁵¹.

La lista in sé è espandibile e ha subito modificazioni nel tempo; senza dubbio subirà ulteriori modificazioni alla luce della critica, ma ecco la versione attuale.

LE CAPACITÀ UMANE CENTRALI

1) *Vita*. Avere la possibilità di vivere fino alla fine una vita umana di normale durata; di non morire prematuramente o prima che la propria vita sia stata limitata in modo tale da essere indegna di essere vissuta.

2) *Salute fisica*. Poter godere di buona salute, compresa una sana riproduzione; poter essere adeguatamente nutriti; avere un'abitazione adeguata.

3) *Integrità fisica*. Essere in grado di muoversi liberamente da un luogo all'altro; di considerare inviolabili i confini del proprio corpo, cioè poter essere protetti contro le aggressioni, compresi l'aggressione sessuale, l'abuso sessuale infantile e la violenza domestica; avere la possibilità di godere del piacere sessuale e di scelta in campo riproduttivo.

4) *Sensi, immaginazione e pensiero*. Poter usare i propri sensi, poter immaginare, pensare e ragionare, avendo la possibilità di farlo in modo «veramente umano», ossia in un modo informato e coltivato da un'istruzione adeguata, comprendente alfabetizzazione, matematica elementare e formazione scientifica, ma nient'affatto limitata a questo. Essere in grado di usare l'immaginazione e il pensiero in collegamento con l'esperienza e la produzione di opere autoespressive, di eventi, scelti autonomamente, di natura religiosa, letteraria, musicale,

⁵¹ La stabilità è chiaramente uno di tali valori, ma essa è già incorporata nella giustificazione della stessa lista delle capacità, poiché sostengo che una spiegazione degli impegni politici centrali si possa giustificare soltanto mostrando che essa può rimanere stabile: si veda Nussbaum [2001a, cap. 2].

e così via. Poter usare la propria mente tutelati dalla garanzia della libertà di espressione rispetto sia al discorso politico sia artistico, nonché della libertà di culto. Poter andare in cerca del significato ultimo dell'esistenza a modo proprio. Poter fare esperienze piacevoli ed evitare dolori inutili.

5) *Sentimenti*. Poter provare attaccamento per cose e persone oltre che per noi stessi, amare coloro che ci amano e che si curano di noi, soffrire per la loro assenza; in generale amare, soffrire, provare desiderio, gratitudine e ira giustificata. Non vedere il proprio sviluppo emotivo distrutto da ansie e paure eccessive o da eventi traumatici di abuso e di abbandono. Sostenere questa capacità significa sostenere forme di associazione umana che si possono rilevare cruciali nello sviluppo.

6) *Ragion pratica*. Essere in grado di sviluppare una concezione di ciò che è bene e impegnarsi in una riflessione critica su come programmare la propria vita (ciò comporta la tutela della libertà di coscienza).

7) *Appartenenza*. a) Poter vivere con gli altri e per gli altri; riconoscere l'umanità altrui e mostrarne preoccupazione; impegnarsi in varie forme di interazione sociale; essere in grado di capire la condizione altrui e provarne compassione; essere capaci di giustizia e di amicizia. (Proteggere questa capacità significa proteggere istituzioni che fondano e alimentano queste forme di appartenenza e anche tutelare la libertà di parola e di associazione politica.) b) Avere le basi sociali per il rispetto di sé e per non essere umiliati; poter essere trattati come persone dignitose il cui valore eguaglia quello altrui. Questo implica, al livello minimo, tutela contro la discriminazione in base a razza, sesso, tendenza sessuale, religione, casta, etnia, origine nazionale.

8) *Altre specie*. Essere in grado di vivere in relazione con gli animali, le piante e con il mondo della natura provando interesse per essi e avendone cura.

9) *Gioco*. Poter ridere, giocare e godere di attività ricreative.

10) *Controllo del proprio ambiente*. a) Politico. Poter partecipare in modo efficace alle scelte politiche che governano la propria vita; godere del diritto di partecipazione politica, delle garanzie di libertà di parola e di associazione. b) Materiale. Avere diritto al possesso (di terra e beni mobili) non solo formalmente, ma in termini di concrete opportunità; godere di

diritti di proprietà in modo eguale agli altri; avere il diritto di cercare lavoro sulla stessa base degli altri; essere garantiti da perquisizioni o arresti non autorizzati.

L'idea di base è che una vita priva di una di queste capacità non è una vita umanamente dignitosa⁹². La tesi in ogni caso è basata sull'idea di una forma di vita; è intuitiva e discorsiva. Ciononostante, credo che le procedure, e la lista, possano generare un ampio accordo trasversale alle culture, simile agli accordi internazionali che sono stati raggiunti riguardo ai diritti umani fondamentali. Invero, l'approccio delle capacità è, dal mio punto di vista, una specie di approccio dei diritti umani, e i diritti umani sono stati spesso collegati in modo analogo all'idea di dignità umana.

L'approccio basato sulle capacità è universale: le capacità in questione sono ritenute importanti per ciascun cittadino in ciascuna nazione: ogni persona deve essere trattata come un fine. In questo senso è simile all'approccio internazionale dei diritti umani; infatti, come detto, lo intendo come una specie di approccio dei diritti umani⁹³. L'argomento in favore di un insieme di norme trasversali alle culture e contro le posizioni dei relativisti culturali è stato un importante elemento della teoria⁹⁴, ma è anche fondamentale sottolineare che quest'ultima lascia uno spazio rilevante al rispetto del pluralismo, e lo fa in sei modi⁹⁵.

Primo, considero la lista come espandibile e soggetta a una revisione continua e al ripensamento, nello stesso modo in cui una qualunque teoria dei diritti fondamentali della società è sempre soggetta a integrazione (o cancellazione).

Secondo, le voci della lista dovrebbero essere redatte in modo astratto e generale, al fine di lasciare spazio alla specificazione e alla deliberazione dei cittadini, delle loro legislazioni e delle corti di giustizia. Entro certi parametri è perfettamente lecito che le diverse nazioni lo facciano in modo differente, prendendo in considerazione le loro storie e le loro circostan-

⁹² Questa tesi viene argomentata a fondo in Nussbaum [1995b].

⁹³ Si vedano il cap. III e Nussbaum [2003b].

⁹⁴ Si veda, ad esempio, Nussbaum [2001a, cap. 1].

⁹⁵ Si veda anche Nussbaum [2003b].

ze specifiche. Quindi, per esempio, l'interpretazione tedesca del diritto alla libertà di parola, in accordo con la maggior parte della regolamentazione giuridica delle manifestazioni antisemite e dell'organizzazione politica, è piuttosto differente dall'interpretazione americana, che garantisce quelle stesse manifestazioni a meno che non vi sia un imminente pericolo di ordine pubblico. Entrambe le interpretazioni paiono corrette, date le differenti storie delle due nazioni.

Terzo, considero la lista come un'autonoma «parziale concezione morale», per usare un'espressione di John Rawls: cioè, essa è introdotta esplicitamente solo per scopi politici e senza alcun fondamento nelle idee metafisiche del tipo che divide le persone per cultura e religione. Come sostiene Rawls, noi possiamo vedere questa lista come un «modulo» (LP 30, 132) che può essere sottoscritto da individui che altrimenti avrebbero concezioni molto differenti del significato e dello scopo ultimo della vita; loro la collegheranno alle proprie dottrine comprensive, religiose o secolari, in modi differenti.

Quarto, se insistiamo sul fatto che lo scopo politico appropriato è la capacità e non il funzionamento, ancora una volta proteggiamo il pluralismo⁵⁶. Molte persone che desiderano sostenere una data capacità come diritto fondamentale si sentirebbero tradite se fossero resi obbligatori i relativi funzionamenti. Quindi, il diritto di voto può essere sottoscritto dai cittadini religiosi che si sentirebbero profondamente offesi dall'obbligo di voto se questo va contro la loro concezione religiosa. (Gli amish americani ricadono in questa categoria: essi credono che sia sbagliato partecipare alla vita politica, ma sembrano essere felici del fatto che i cittadini godano del diritto di voto.) La libertà di espressione religiosa può essere sostenuta da persone che contesterebbero qualsiasi religione positiva che forzasse tutti i cittadini ad un qualche tipo di attività religiosa. Dove è implicata la salute, i sostenitori dell'approccio delle capacità divergono riguardo a quale sia lo scopo appropriato da perseguire, se la capacità o il funzionamento. Il mio personale punto di vista è che alle persone dovrebbero essere date ampie opportunità di condurre uno stile di vita salutare,

⁵⁶ Si veda la mia discussione su questo tema in Nussbaum [2001a, cap. 1].

ma la scelta dovrebbe essere lasciata a loro; non dovrebbero essere penalizzate per scelte non salutari⁵⁷.

Quinto, le più importanti libertà che garantiscono il pluralismo sono temi centrali della lista: la libertà di parola, la libertà di associazione, la libertà di coscienza. Mettendole nella lista noi diamo loro un posto fondamentale e non negoziabile.

Sesto e ultimo, insisto sulla forte separazione tra questioni di giustificazione e questioni di applicazione: credo che sia possibile giustificare questa lista come una buona base per i principi politici in tutto il mondo, ma in tal modo non autorizziamo l'intervento negli affari di uno stato che non li riconosce. È una base per la persuasione; io sostengo che le sanzioni militari ed economiche sono giustificate solo in alcune circostanze veramente gravi che comportino crimini generalmente riconosciuti come crimini contro l'umanità. Risulta quindi più accettabile raccomandare qualcosa a tutti se si fa notare che la sovranità dello stato, fondata sul consenso delle persone, è una parte molto importante dell'intero sistema proposto.

Questo è il cuore dell'approccio. Esso ha stretti legami con le teorie contrattualiste, specialmente con la teoria di Rawls, e la sua critica dell'utilitarismo è la medesima per alcuni aspetti fondamentali. In particolare le idee di dignità umana e di inviolabilità della persona sono idee intuitive centrali in entrambe le teorie e fondano gli argomenti di entrambe contro certi tipi di aggregazione sociale che dimenticano l'individualità di ogni vita. Entrambi gli approcci sono contrari alla ricerca di parametri quantitativi di valutazione del benessere, tali da subordinare certi gruppi o individui; non è possibile permettere che l'eccedenza di benessere di una persona compensi la miseria di altre. In entrambi gli approcci, inoltre, le idee del mutuo rispetto, della reciprocità e le basi sociali del rispetto di sé giocano un ruolo centrale.

L'approccio basato sulle capacità e il contrattualismo rawlsiano sono alleati nella vasta area della giustizia, ed è un bene che teorie con differenti assunzioni e procedure generino risultati strettamente connessi. In *Diventare persone* sostengo che la convergenza fra gli approcci dei desideri ben informati e

⁵⁷ Si veda Nussbaum [2000e], nella risposta a una difesa del funzionamento di Richard Arneson.

l'approccio delle capacità dovrebbero garantirci che siamo sulla strada giusta. E' così anche in questo caso: se due approcci che condividono un buon punto di partenza intuitivo, ma differiscono molto nella procedura e nella struttura, convergono su un'ampia gamma di indicazioni, quella convergenza dovrebbe garantirci una certa sicurezza. In altre parole l'approccio delle capacità ci può aiutare ad estendere il contrattualismo rawlsiano alle tre aree che Rawls non era sicuro che la sua teoria potesse coprire. Con questo spirito, andiamo ora ad esaminare più accuratamente alcune delle differenze fra l'approccio delle capacità e il contrattualismo moderno.

8. *Capacità e contrattualismo*

La differenza più profonda fra l'approccio delle capacità e il contrattualismo rawlsiano risiede nella struttura teorica di base. L'approccio di Rawls, come la maggior parte delle dottrine del contratto sociale, è procedurale alla giustizia; in altre parole non va direttamente ai risultati per esaminarli rispetto ad un'adeguatezza morale, ma progetta una procedura che modella certe caratteristiche chiave di equità e imparzialità e fa affidamento su queste procedure per generare un risultato adeguatamente giusto⁵⁸. Con una adeguata progettazione della situazione originaria, qualsiasi principio che emerge sarà per definizione giusto. Per illustrare questa caratteristica della sua concezione Rawls usa l'esempio della torta da suddividere (TG 85). In una concezione della giustizia orientata verso il risultato, noi identifichiamo prima il risultato (supponendo che l'equa divisione delle parti sia ciò che vogliamo ottenere) e quindi progettiamo una procedura che lo ottenga⁵⁹. La

⁵⁸ Mi riferisco alla procedura di Rawls stesso in *Una teoria della giustizia*. Egli offre anche un'elaborazione piuttosto diversa della procedura attraverso cui esamina, socraticamente, tutte le teorie e i relativi giudizi ponderati, tentando di raggiungere un «equilibrio riflessivo» (TG 50-52). Questa non è una pura teoria procedurale ed è molto più vicina nel metodo al mio approccio; si veda Nussbaum [2001a, 2] per l'uso del metodo rawlsiano di giustificazione nell'ambito dell'approccio delle capacità.

⁵⁹ Non uso qui la terminologia rawlsiana perché penso che possa essere fonte di confusione. Rawls pone in contrapposizione la sua «giustizia procedurale pura» con la «giustizia procedurale perfetta» (la divisione di una

nostra attitudine alla costruzione di un processo penale è simile. Cominciamo con il corretto risultato (i colpevoli, e solo i colpevoli, sono da condannare) e creiamo delle procedure che producano quel risultato il più frequentemente possibile. Nella concezione di Rawls, di contro, non c'è alcun criterio indipendente di un giusto risultato: «esiste invece una procedura equa o corretta tale da dare un risultato similmente equo o corretto, qualunque esso sia, a condizione di seguire appropriatamente la procedura» (TG 86). Tutto il controverso lavoro morale è all'interno dell'idea della procedura stessa. (Come il nostro *excursus* storico ha mostrato, le dottrine del contratto sociale classico sono solo parzialmente procedurali: la teoria di Locke, in particolare, contiene una solida concezione della dignità umana e dei diritti naturali in base ai quali sarà commisurato il risultato ottenuto.)

L'approccio basato sulle capacità è come il processo penale: parte, cioè, dal risultato con una concezione intuitiva particolare, necessariamente collegata con l'idea di una vita umanamente dignitosa. Esso quindi ricerca procedure politiche (una costituzione, varie allocazioni dei poteri, un certo tipo di sistema economico) che otterranno quel risultato avvicinandovisi il più possibile, benché sia probabile che tali procedure cambino nel tempo e che possano anche variare a seconda delle circostanze e della storia di nazioni differenti⁶⁰. La giustizia sta nel risultato e la procedura è valida se sostiene un tale esito.

I difensori delle teorie procedurali della giustizia spesso si rendono conto che gli approcci orientati verso il risultato non sono sufficientemente complessi, non hanno sufficienti

torta) e con la «giustizia procedurale imperfetta» (il processo criminale). Ma in realtà sembra fuorviante chiamare procedurali le varianti perfette e imperfette di questa teoria. Quindi preferisco chiamarle teorie orientate al risultato, come è chiaramente l'intento di Rawls.

⁶⁰ Nella discussione di Rawls, come già detto, vi è un'ulteriore distinzione fra teorie orientate al risultato «perfette» e «imperfette»: la prima è illustrata dalla divisione della torta, poiché la corretta divisione si può ottenere in modo affidabile; la seconda è illustrata dal processo criminale. L'approccio delle capacità sembra offrire solo una giustizia imperfetta, semplicemente perché nessuna istituzione che possiamo immaginare garantirebbe a tutti i cittadini tutti i loro diritti in ogni momento – anche se presumibilmente possiamo avviare verso coloro i cui diritti sono stati ridotti.

elementi modificabili. I sostenitori della visione orientata verso il risultato devono probabilmente ritenere che la visione procedurale metta il carro davanti ai buoi: certamente ciò che è importante per la giustizia è la qualità della vita delle persone, e noi in ultima analisi stiamo per rigettare qualsiasi procedura, per quanto elegante, che non ci dia un risultato che quadri bene con le nostre intuizioni riguardo alla dignità e all'equità. (La teoria di Rawls è così impegnativa (*thick*), per così dire, ha un tale contenuto morale compreso nella procedura, che evita in qualche misura questa critica, ma risulta comunque strano dover avere più fiducia nella procedura piuttosto che nel risultato.)⁶¹ Nonostante la seguente analogia possa sembrare a qualche sostenitore della giustizia procedurale un po' iniqua, per i teorici orientati al risultato è come se un cuoco avesse una fantastica, sofisticata impastatrice e assicurasse ai suoi ospiti che la pasta fatta con questa macchina sarà per definizione buona, dal momento che è la migliore macchina sul mercato. Ma, ovviamente, sostengono i teorici del risultato, gli ospiti vorranno assaggiare la pasta e valutare da sé: essi saranno inclini a decidere pro o contro la macchina sulla base della pasta che essa produce⁶². Anche quando analizzerò il contrattualismo etico di Scanlon alla fine del capitolo II, esprimendo una certa simpatia per esso, mi chiederò ancora se la nuda idea procedurale dell'accettabilità razionale può fare tutto quel lavoro che Scanlon le affida, senza una precedente ed indipendente teoria del bene umano. Certamente nella teoria politica tenerne conto è necessario.

Questa risposta al contrattualista, comunque, rivela una caratteristica dell'approccio delle capacità che può apparire problematico: esso sembra fare affidamento sull'intuizione molto più degli approcci procedurali. Assaggiamo solo la pasta e vediamo se ci piace. È realmente sufficiente questo, senza un potente meccanismo su cui contare, specialmente

⁶¹ Rawls discute questa preoccupazione con la sua complessiva teoria della giustificazione, mirando a un equilibrio riflessivo: perciò il risultato (e la procedura) sarà controllato a confronto con i nostri giudizi ponderati, così come avverrà anche nel caso delle altre teorie che prenderemo in considerazione.

⁶² Ovviamente questo non è del tutto corretto, poiché il cuoco potrebbe averla cucinata troppo a lungo, ecc.

dato che le intuizioni sono formate in condizioni di sfondo non ottimali e possono contenere serie distorsioni? Possiamo essere d'accordo sul fatto che l'approccio delle capacità faccia affidamento sulle intuizioni – benché non su preferenze acritiche, come la critica all'utilitarismo chiarisce –; vale a dire, alcune profonde intuizioni morali e giudizi ponderati riguardo la dignità umana giocano un ruolo fondamentale nella teoria, benché non siano mai immuni dalla critica alla luce degli altri elementi della teoria⁶³. Ma è chiaro che anche i contrattualisti fanno affidamento sulle intuizioni e sui giudizi ponderati nel progettare la procedura stessa. In tal modo non emerge una differenza significativa. (Dovremmo tener presente che Rawls utilizza un metodo altamente intuitivo, anche se non per mezzo di preferenze ordinate, quando ragiona sul modo in cui ognuno di noi valuta una teoria per quanto contraria ai propri giudizi ponderati.)

Rawls si oppone all'intuizionismo a causa del suo affidarsi all'intuizione per *bilanciare i fini in competizione*. I principi politici non saranno mai definitivi, bensì ammetteranno sempre delle modifiche alla luce del bilanciamento intuitivo. Rawls crede che una teoria che preveda un ruolo così ampio del bilanciamento non possa offrire principi sufficientemente stabili, precisi, o definitivi. (Questa è una delle ragioni per cui è determinato a misurare le posizioni sociali relative in modo preciso, appellandosi solo al reddito e alla ricchezza – una parte della sua teoria che crea grandi difficoltà.) Noi possiamo certamente ammettere che l'approccio delle capacità contiene, e a dire il vero sottolinea, una pluralità di fini, tutti qualitativamente distinti, e che la pianificazione sociale debba promuoverli tutti, ma questo rende la teoria intuizionistica confusa e indeterminata? Qui c'è una questione di principio. L'approccio basato sulle capacità dichiara sin dall'inizio che gli elementi di una vita umanamente dignitosa sono plurali e non singoli e che quindi i diritti sociali centrali sono anch'essi plurali. Sarebbe un grave errore selezionare uno qualunque dei dieci diritti per dargli la responsabilità di misurare le posizioni sociali relative: tutti sono requisiti minimali di una vita dignitosa, e tutti sono distinti qualitativamente. Infatti, riconoscere la loro differenza

⁶³ Si veda Nussbaum [2001a, cap. 2].

qualitativa è un modo per essere più precisi e più definiti, e non meno, riguardo a ciò che una società decente deve fornire ai suoi cittadini. Una concezione complessa dell'obiettivo sociale sarà più indefinita di una concezione semplice solo se i suoi obiettivi saranno specificati in modo indeterminato o se sono gli obiettivi sbagliati. Se la vita contiene realmente una pluralità di elementi che sono necessariamente connessi con una vita umanamente dignitosa, sarà la precisione, e non il suo contrario, che lo può evidenziare.

Quindi, l'approccio impedisce ai principi politici di essere sufficientemente stabili, definiti e definitivi? Dovremo ritornare su questa questione. Ma una prima risposta è suggerita dall'interpretazione stessa della lista delle capacità, che insiste sul fatto che *tutti* i diritti dovrebbero essere garantiti alle persone in quanto requisiti centrali di giustizia: è l'intero insieme di questi diritti, adeguatamente definiti, che viene richiesto dalla giustizia, e nessun diritto può essere sostituito da un altro. L'approccio non propone, e in positivo proibisce, compromessi e bilanciamenti quando ci si occupa del livello di soglia di ciascuno di questi requisiti (per esempio, sarebbe un disastroso fraintendimento dell'approccio provare ad avere più libertà di parola limitando le possibilità di impiego o la libertà di associazione. Tutti sono necessari per la giustizia).

Analizzato l'approccio basato sulle capacità nelle sue linee generali, possiamo fare qualche osservazione preliminare riguardo alla sua relazione con le principali caratteristiche degli approcci contrattualisti come li abbiamo delineati nel paragrafo 4.

- *Le circostanze di giustizia.* Le teorie del contratto sociale normalmente assumono che la giustizia abbia senso solo quando le persone sono collocate in modo che convenga loro uscire dallo stato di natura e stipulare un accordo per il vantaggio reciproco. Le varie condizioni specifiche delineate da Rawls (usando Hume) e dai teorici classici – moderata scarsità, approssimativa eguaglianza, e così via – emergono tutte da quell'idea generale. Per contro, l'approccio delle capacità prende il via dalla concezione aristotelico-marxiana dell'essere umano come essere sociale e politico che si realizza nei rapporti con gli altri. Mentre i contrattualisti normalmente pensano alla famiglia in quanto «naturale» e alla politica come significati-

vamente artificiale⁶⁴, l'approccio delle capacità non fa questa distinzione. Nonostante che, come tipo di liberalismo politico, eviti di appoggiarsi ad una qualunque metafisica profonda della natura umana, esso opera attraverso una concezione della persona sviluppata per scopi politici, una concezione che può, si spera, essere oggetto di un consenso per intersezione. La concezione politica della persona che esso utilizza include l'idea dell'essere umano come politico «per natura», che, cioè, trova piena soddisfazione nelle relazioni politiche, incluse, in quanto centrali, le relazioni caratterizzate dalla virtù della giustizia. Come dice Aristotele nel passaggio che è in exergo a questo libro, sarebbe strano immaginare che la natura umana fiorisca al di fuori di una rete di relazioni; anzi, ciò sarebbe una contraddizione in termini, poiché queste relazioni sembrano parte della fioritura umana stessa. Quindi, mentre i contrattualisti normalmente pensano ad un essere umano il cui bene è in effetti apolitico e che, nonostante questo, rispetterà i limiti del diritto, l'approccio aristotelico insiste sul fatto che il bene di un essere umano è sia sociale sia politico. Questa idea è presente nella dottrina della reciprocità di Rawls, nonostante, parlando dell'intelaiatura del contratto sociale, egli non la estenda ai tre difficili casi che sono il punto focale della mia analisi.

Ma se è così, la giustizia ha senso ovunque vi siano esseri umani. Gli esseri umani vogliono vivere insieme, e vogliono vivere insieme bene, il che significa per loro vivere in accordo con la giustizia. E non devono trovarsi per forza in una situazione tale da far emergere queste problematiche, e neppure in condizioni di moderata scarsità: può essere vero che non c'è giustizia in condizioni disperate, ciò non significa, tuttavia, che non ci si possa riflettere e chiedersi in che modo le condizioni emerse impediscono la realizzazione della giustizia. Analogamente, in una situazione di grande prosperità, come nella classica età dell'oro, la giustizia sembrerà probabilmente meno urgente, ma lo stesso si deve riflettere, poiché la natura di questi beni «centrali» è tale che la loro distribuzione è importante: cibo, beni e diritti politici, per esempio, non sono semplicemente

⁶⁴ Nonostante solo Hume utilizzi la parola «artificiale», tutti i teorici classici del contratto sociale sembrano ritenere che sia possibile immaginare gli esseri umani che vivono una vita umana piena e riconoscibile senza una società politica.

proprietà comuni come possono esserlo in alcune circostanze l'acqua e l'aria. (Perfino gli dei greci hanno bisogno di giustizia, poiché si battono per i diritti di matrimonio, per i possedimenti e per vari privilegi di potere.) In breve, i problemi sono sempre in gioco. Un'ampia asimmetria di potere, come quella, ad esempio, tra gli umani e gli altri animali, potrebbe rendere le questioni di giustizia più urgenti di quanto non lo siano, ad esempio da un punto di vista contrattualista, che non le considera all'ordine del giorno.

Si osservi che questo rapporto più flessibile con le questioni della giustizia è presente nell'approccio delle capacità anche perché si tratta di una teoria orientata al risultato e non di una teoria procedurale. I teorici proceduralisti hanno bisogno di strutturare la situazione del contratto in maniera rigida e relativamente determinata, in modo che generi uno specifico insieme di risultati – da qui il bisogno di definire le parti in un modo molto preciso. L'approccio delle capacità va diretto al risultato, lo considera e si chiede se appaia compatibile con una vita in accordo con la dignità umana (o, in seguito, animale). Questa struttura ci permette di guardare ad un'ampia gamma di problemi e situazioni nelle quali possono celarsi dei problemi di giustizia.

- *«Libere, eguali e indipendenti»*. Poiché l'approccio delle capacità non utilizza una teoria humane delle circostanze di giustizia, non è costretto a ipotizzare che le parti dell'accordo sociale siano «libere, eguali e indipendenti». Questo significa che è in grado di usare una concezione politica della persona che riflette più da vicino la vita reale – una caratteristica che può essere vantaggiosa occupandosi dei nostri tre problemi irrisolti. La concezione aristotelica vede l'essere umano come un «animale politico», cioè non solo un essere politico e morale, ma un essere che ha un corpo animale e la cui dignità umana, piuttosto che essere opposta a questa natura animale, le inerte nel corso della sua esistenza temporale. Gli esseri umani nascono come bambini bisognosi, crescono lentamente e richiedono molta cura durante la crescita. Nel pieno sviluppo della loro vita hanno i «normali» bisogni che il modello del contratto sociale normalmente incorpora, ma possono avere anche altri bisogni in conseguenza di incidenti o malattie che li pongono in una posizione di dipendenza asimmetrica per un periodo di tempo breve o lungo. Se vivono fino alla vecchiaia

verosimilmente necessitano ancora di una gran quantità di cura e devono probabilmente affrontare disabilità fisiche, mentali o entrambe. Inoltre molti esseri umani soffrono di particolari disabilità per tutta la vita. Benché per alcune specie menomazioni come la cecità, la sordità, la paralisi e le menomazioni cognitive gravi condannino probabilmente le creature a una vita breve e miserabile, per gli esseri umani le cose non stanno così o per lo meno non necessariamente così. Uno dei vantaggi del grande controllo sull'ambiente della nostra specie è l'abilità di strutturare ambienti che rendano capaci i membri della propria specie di partecipare alla vita sociale.

La concezione dell'individuo come animale politico comprende un'idea collegata a quella contrattualista di «libertà»: la persona è pensata come se avesse un profondo interesse alla scelta, inclusa la scelta di un modo di vita e dei principi politici che la governano. Questa è una delle modalità con cui l'approccio delle capacità rientra nella tradizione liberale. Ciononostante esso offre una concezione di libertà che è leggermente diversa da quella della tradizione del contratto: sottolinea i fondamenti animali e materiali della libertà umana e tiene conto di un'ampia gamma di esseri viventi che possono essere liberi.

A causa della sua concezione differenziata e complessa della persona, l'approccio basato sulle capacità non include un analogo della concezione contrattuale della persona come «eguale» per potere e capacità. Le persone differiscono profondamente riguardo ai loro bisogni di risorse e di cura, e la stessa persona può avere bisogni profondamente variabili a seconda dei momenti della sua vita. La prerogativa dell'approccio delle capacità di riconoscere questa diversità è uno dei punti di forza che inizialmente lo hanno elevato al di sopra degli altri approcci. Le persone non sono neppure concepite come «indipendenti»: poiché sono animali *politici* i loro interessi sono inescindibilmente legati agli interessi degli altri lungo tutto il corso della loro vita, e i loro obiettivi sono condivisi. Poiché essi sono *animali* politici, dipendono asimmetricamente dagli altri durante certe fasi della vita, e alcuni rimangono in una situazione di dipendenza asimmetrica per tutta la vita.

- *Lo scopo della cooperazione sociale*. Come abbiamo osservato, le teorie del contratto sociale insistono sul fatto che lo scopo del mettersi assieme per formare principi politici è

il vantaggio reciproco, dove quel bene è concepito in modo analiticamente distinto dalle restrizioni di giustizia e di reciprocità che le parti sono d'accordo di rispettare. Anche per Rawls, per il quale i cittadini nella società ben ordinata hanno un loro senso di giustizia e vedono la giustizia come parte del loro bene, quel senso di giustizia è concepito come decisamente separato dalla ricerca del bene personale di ognuno e dai mezzi per assicurarselo. Infatti la lista dei beni primari è pensata come una lista di mezzi per fini personali. Nonostante quella lista sia eterogenea, la decisione di Rawls di misurare le relative posizioni sociali solo sulla basa del guadagno e della ricchezza non è sorprendente.

Questo è un ambito nel quale l'approccio delle capacità criticherà duramente le prospettive del contratto sociale classico e spingerà la teoria di Rawls in direzione di un rifiuto di alcuni loro aspetti chiave. L'approccio nega che i principi di giustizia debbano assicurare un vantaggio reciproco: anche dove è possibile, e consueta, la non cooperazione (poiché è più semplice la dominazione), la giustizia è un bene per ognuno. La giustizia riguarda la giustizia, e la giustizia è un valore che gli esseri umani amano e perseguono. È sempre molto gratificante mostrare che la giustizia è compatibile con il vantaggio reciproco, ma l'argomento sui principi politici non dovrebbe basarsi su questa speranza. Molto probabilmente gli accordi che dobbiamo prendere, per garantire giustizia alle nazioni in via di sviluppo e alle persone con gravi menomazioni all'interno della nostra stessa nazione, saranno molto onerosi e non saranno giustificabili in quanto reciprocamente vantaggiosi, a partire da un senso strettamente economico di vantaggio. Ciò è un vero peccato. La giustizia è anche uno dei nostri fini, e limitiamo eccessivamente la sua ricerca se la concepiamo solo come il risultato di un contratto sociale per il mutuo vantaggio, per quanto progettato e vincolato moralmente. E ci limitiamo anche quando concepiamo la reciprocità solo fra approssimativamente eguali, capaci di offrirsi reciprocamente un beneficio.

La teoria di Rawls sembra non avere questo problema, per il modo in cui le caratteristiche morali sono collocate all'interno della descrizione della situazione di partenza; in realtà, ritrova questo problema nella valutazione di chi è dentro e di chi è fuori, di chi può essere parte del contratto e i cui interessi

sono difesi dal contratto. Rawls è ben consapevole di questo limite. Dimostrerò che i problemi possono essere affrontati, ma non senza modificare la descrizione della situazione di scelta iniziale.

• *Le motivazioni delle parti.* I teorici classici del contratto sociale offrono interpretazioni molto diversificate dei sentimenti morali alla base della società politica. Locke, in particolare, come abbiamo visto, assegna un ruolo molto importante alla benevolenza. D'altra parte, tutti contano in qualche misura sull'idea di vantaggio reciproco per generare principi politici, e tutti sembrano sostenere che i sentimenti di benevolenza per sé stessi non sono sufficienti a rendere stabile la società politica. Hume sviluppa questa idea molto più pienamente ed esplicitamente di qualunque altro contrattualista. La posizione di Rawls su questo tema è complessa, e qui la differenza fra il contrattualismo di Rawls e l'approccio delle capacità è sottile e specifica. Stipulare un contratto, come abbiamo detto, è normalmente concepito come un procedimento per perseguire i propri interessi e i sentimenti delle parti contraenti sono ad esso connessi. Le parti di Rawls difettano di benevolenza e di un intrinseco amore per la giustizia; questi sentimenti, tuttavia, sono rappresentati dal velo dell'ignoranza. Nella società ben ordinata, al contrario, le persone apprendono i sentimenti e le ragioni dipendenti dai principi.

L'approccio basato sulle capacità è in grado di includere fin dall'inizio sentimenti benevoli rendendo conto della relazione fra le persone e il proprio bene; e questo perché la sua concezione politica della persona include l'idea di una fondamentale socievolezza e concepisce i fini condivisi come parte degli obiettivi dei singoli⁶⁵ (questa concezione dei fini è coerente con il rifiuto dell'«indipendenza» come qualità delle parti per la formazione dei principi sociali). Predominante fra i sentimenti morali delle persone così concepite sarà la compassione che per me include il valutare il bene degli altri come parte importante del proprio schema di obiettivi e di fini⁶⁶. Quindi, quando le altre persone subiranno una perdita

⁶⁵ Sulla concezione di Aristotele relativa all'amicizia e ai fini condivisi, si veda Sherman [1989].

⁶⁶ Si veda Nussbaum [2004a, capp. 6 e 8]. Nel cap. 8 si discute il rapporto tra compassione e approccio delle capacità.

nell'ambito delle capacità, il cittadino, come io lo immagino, non si renderà conto semplicemente dei sentimenti collegati all'imparzialità morale, pure restrizioni della ricerca del proprio interesse, ma avvertirà compassione per loro *come parte del proprio bene*. Questa è una differenza molto sottile, ma che credo esista, visto il modo in cui Rawls concepisce la benevolenza. Tali sentimenti benevoli sono onnipresenti nelle vite delle persone reali; il problema è che noi semplicemente non li estendiamo coerentemente e con saggezza, ma un efficace progetto di educazione morale pubblica potrebbe appoggiare una loro appropriata estensione⁶⁷.

Ora, questa strategia solleva certamente il problema che Rawls ricorda: la benevolenza può dare risultati indeterminati. Ecco perché i principi politici dell'approccio delle capacità sono sostenuti da argomenti indipendenti riguardo alla dignità umana: noi non tentiamo di derivare principi solo dalla compassione, ma di sostenerli e di renderli stabili attraverso lo sviluppo della compassione in accordo con i principi politici che abbiamo asseccato. Ciononostante, sembra essere un merito dell'approccio delle capacità l'attingere a ciò che è buono negli esseri umani reali – proprio come l'approccio di Rawls attinge alla capacità di reciprocità e al desiderio umano di equi termini di cooperazione.

9. Alla ricerca di una giustizia globale

I tre problemi irrisolti di giustizia che sono il principale argomento di questo libro sono tutti, in modo differente, problemi che globalizzano la teoria della giustizia, cioè che estendono la giustizia a tutti coloro che nel mondo dovrebbero essere trattati giustamente. Le teorie della giustizia del contratto sociale si adeguano ottimamente ai temi tradizionali della discriminazione e dell'esclusione, sono perfettamente adatte ad occuparsi dell'ineguaglianza di ricchezza, di classe e di *status*, e possono essere utilizzate abbastanza facilmente per affrontare le disuguaglianze di razza e, in qualche caso, di sesso – nonostante il nostro *excursus* storico abbia mostrato

⁶⁷ Si vedano il cap. VII e Nussbaum [2003c].

quanto sia difficile arrivare all'eguaglianza sociale da un punto di partenza che insiste sull'eguaglianza di potere⁶⁸.

I nostri tre problemi irrisolti, comunque, si dimostrano robusti, poiché coinvolgono, in modo diverso, grandi asimmetrie di potere, capacità e, in qualche caso, della stessa razionalità morale. Una soddisfacente teoria della giustizia umana deve estendere la reciprocità e il rispetto alle persone con menomazioni, comprese gravi menomazioni mentali. Una buona analisi deve avere una certa consapevolezza delle varie tipologie di menomazioni, dei bisogni e della dipendenza che i «normali» esseri umani sperimentano, e quindi della reale continuità fra vite «normali» e vite di persone con disabilità mentali che durano per tutta la vita. Partendo dalla concezione della persona come animale sociale, la cui dignità non deriva interamente da un'idealizzata razionalità, l'approccio basato sulle capacità può aiutarci a costruire un'adeguata concezione di una cittadinanza piena ed eguale per le persone con disabilità mentali.

Le teorie del contratto sociale considerano lo stato-nazione come loro unità di base e, per ragioni interne alla loro struttura, ne sono vincolate. Tali teorie non possono fornire approcci adeguati ai problemi di giustizia globale, e cioè alla giustizia che affronta le ineguaglianze fra nazioni più ricche e più povere e fra esseri umani, qualunque sia la loro nazionalità. Al fine di risolvere questi problemi dobbiamo renderci conto delle complesse interdipendenze fra i cittadini nelle diverse nazioni, degli obblighi morali sia degli individui sia delle nazioni stesse verso le altre nazioni e del ruolo degli enti transnazionali (aziende, mercati, organizzazioni non governative, accordi internazionali)

⁶⁸ L'eguaglianza sessuale, tuttavia, non può essere adeguatamente discussa senza una critica a tutto campo della famiglia, che nessun teorico, all'interno di questa tradizione, è stato disposto sino ad oggi a intraprendere, per ragioni che probabilmente non sono legate, solo accidentalmente, al fatto che essi aderiscono alla dottrina del contratto. Si rimanda al cap. II e, per un approfondimento, si veda Nussbaum [2001a, cap. 4]. Le ineguaglianze risultanti dall'orientamento sessuale dimostrano una certa resistenza verso le teorie del contratto per due diverse ragioni: perché occuparsi di tali ineguaglianze richiede una critica radicale della famiglia nella sua forma attuale, e perché omosessuali e lesbiche nella società non hanno grandi problemi riguardo a reddito e ricchezza, ma la loro condizione sociale in quanto a rispetto è la peggiore possibile e mette a dura prova la teoria di Rawls dei beni primari e del suo utilizzo di reddito e ricchezza per indicare le relative posizioni sociali: si veda il cap. II.

Martha C. Nussbaum

in memoria di John Rawls

Le nuove frontiere della giustizia

Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie

Società editrice il Mulino

Indice

Prefazione	p. 9
Introduzione	21
I. Il contratto sociale e tre problemi irrisolti della giustizia	29
1. Lo stato di natura	29
2. Tre problemi irrisolti	34
3. Rawls e i problemi irrisolti	43
4. «Liberi, eguali e indipendenti»	45
5. Grozio, Hobbes, Locke, Hume, Kant	55
6. Tre forme di contrattualismo contemporaneo	72
7. L'approccio basato sulle capacità	86
8. Capacità e contrattualismo	98
9. Alla ricerca di una giustizia globale	108
II. Disabilità e contratto sociale	113
1. Bisogno di cura, problemi di giustizia	113
2. Versioni prudenziali e morali del contratto: pubblico e privato	121
3. Il contrattualismo kantiano di Rawls: beni primari, concetto kantiano di persona, eguaglianza approssimativa, vantaggio reciproco	126
4. Posticipare la questione della disabilità	127
5. Il concetto kantiano di persona e la menomazione mentale	147
6. Cura e disabilità: Kittay e Sen	159
7. Ricostruire il contrattualismo?	164

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 12042-7

Edizione originale: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London, 2006. Copyright © 2006 by the President and Fellows of Harvard College. Copyright © 2007 by Società editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Giovanni Costa e Renata Abicca (capp. I-III), Fabio Telli (prefazione, capp. IV-V), Silvia Zullo (introduzione, capp. VI-VII). Edizione italiana a cura di Carla Faralli.

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

III. Capacità e disabilità	p. 173
1. L'approccio delle capacità: una concezione non contrattualista della cura	173
2. Le basi della cooperazione sociale	174
3. Dignità aristotelica, non kantiana	177
4. La priorità del bene, il ruolo dell'accordo	178
5. Perché le capacità?	181
6. Cura e lista delle capacità	185
7. Capacità o funzionamento?	188
8. La critica dell'intuizionismo	190
9. L'approccio delle capacità e i principi di giustizia di Rawls	194
10. Tipi e livelli di dignità: la norma specista	197
11. Politica pubblica: la questione della custodia	212
12. Politica pubblica: istruzione e inclusione	217
13. Politica pubblica: il lavoro di cura	230
14. Liberalismo e capacità umane	235
IV. Vantaggio reciproco e disuguaglianza globale: il contratto sociale transnazionale	243
1. Un mondo di disuguaglianze	243
2. «Una teoria della giustizia»: l'introduzione del contratto a due livelli	249
3. «Il diritto dei popoli»: la conferma e la modifica del contratto a due livelli	256
4. Giustificazione e applicazione	274
5. La valutazione del contratto a due livelli	282
6. Il contratto globale: Beitz e Pogge	283
7. Prospettive per un contrattualismo internazionale	289
V. Le capacità oltre i confini nazionali	293
1. Cooperazione sociale: la priorità dei diritti	293
2. Perché le capacità?	300
3. Capacità e diritti	303
4. Eguaglianza e adeguatezza	310
5. Pluralismo e tolleranza	314
6. Un «consenso per intersezione» internazionale?	316
7. Globalizzare l'approccio delle capacità: il ruolo delle istituzioni	323
8. Globalizzare l'approccio delle capacità: quali istituzioni?	328
9. Dieci principi per la struttura globale	332

VI. Al di là di «compassione e umanità»: la giustizia verso gli animali non umani	p. 341
1. «Esseri che hanno diritto a un'esistenza dignitosa»	341
2. Teorie kantiane del contratto sociale: doveri indiretti, doveri di compassione	344
3. L'utilitarismo e la fioritura degli animali	354
4. Tipi di dignità, tipi di fioritura: estendere l'approccio delle capacità	363
5. Metodologia: teoria e immaginazione	369
6. La specie e il singolo	374
7. Valutare le capacità degli animali: nessuna celebrazione della natura	384
8. Positivo e negativo, capacità e funzionamento	389
9. Eguaglianza e adeguatezza	398
10. La morte e il danno	401
11. Un consenso per intersezione?	405
12. Verso i principi politici fondamentali: la lista delle capacità	409
13. L'ineliminabilità del conflitto	419
14. Verso una giustizia davvero globale	423
VII. I sentimenti morali e l'approccio basato sulle capacità	425
Riferimenti bibliografici	435
Indice dei nomi	447