

Focus tematico su: **Potere senza giustizia?**  
(D'Alessandro, Perni)

**Dottoranda: Michela D'Alessandro (ciclo XXIV)**

## **1. Potere** (max 20 righe)

Il concetto di potere, come pure quello di giustizia, fuoriesce dalla pretesa di una definizione univoca in quanto si tratta di un concetto sostanzialmente relativo a un preciso contesto di riferimento. In linea di massima, il potere può essere descritto come un fenomeno relazionale per cui un attore sociale esercita un certo *potere* nei confronti di un altro al quale è legato, in una particolare situazione, da una relazione che si dà entro ambiti di comportamento più o meno estesi.

Il concetto di potere qui delineato richiama chiaramente all'*influenza* che un'azione esercita sul comportamento e, se vogliamo, sulle capacità di fare e di essere di un individuo.

Nella sua analisi del concetto di potere, Dahl distingue cinque elementi costitutivi del potere, considerato come capacità effettiva o potenziale di causare un cambiamento nell'agire umano:

- 1) la *base* del potere, ovvero le risorse che un individuo può usare per influenzare il comportamento di un altro (assetti economici, prestigio, forza militare ecc.);
- 2) i *mezzi* del potere, cioè le azioni specifiche come promesse, appelli pubblici ecc.;
- 3) lo scopo del potere, vale a dire il cambiamento che un individuo può causare, grazie ai suoi mezzi, su un altro;
- 4) la *quantità* di potere, stimabile in termini di probabilità e, in ultimo,
- 5) l'*estensione* del potere, l'insieme degli individui sui quali un individuo ha potere<sup>1</sup>.

Come vedremo, Harsanyi si allinea su questo modello, che riprende e sviluppa in termini di processi decisionali, trattando il potere come fenomeno meramente quantitativo e misurabile, non senza suscitare perplessità teoretiche e morali.

## **2. Giustizia** (max 20 righe)

Il concetto di giustizia sociale si fonda sul riconoscimento del valore morale di *ogni* essere umano, inteso come fine in sé, avente una dignità propria che, in quanto tale, impone di

---

<sup>1</sup> R. A. Dahl, *The Concept of Power*, «Behavioural Sciences», n. 2 (1957), pp. 201-215.

trattare in maniera eguale *tutti* gli esseri umani<sup>2</sup>. In particolare, la giustizia sociale è la *virtù* propria sia delle istituzioni giuste di una società, sia delle relazioni di convivenza poiché si tratta di una disposizione che il singolo sviluppa proprio attraverso l'interazione sociale (dal nucleo familiare sino alla partecipazione alla sfera pubblica). Avendo come duplice fine la salvaguardia del vivere insieme e lo sviluppo dell'individualità, la giustizia sociale richiede la cooperazione dei membri di una società e implica il concetto di *eguaglianza distributiva*. Già Aristotele specifica la sostanziale natura distributiva della giustizia sociale laddove, nel V libro dell'*Etica Nicomachea*, argomenta che questa presiede alla distribuzione *proporzionale* dei beni tra i cittadini secondo cui, per ragioni di merito, vengono attribuiti beni uguali a persone uguali e beni diseguali a persone diseguali<sup>3</sup>.

Ma quali sono i beni che interessano la giustizia sociale e quali possono essere razionalmente esclusi o inclusi in una lista? Cosa può essere o meno distribuito in una società? E ancora, quale concetto di società stiamo considerando?<sup>4</sup>. Verso una risposta eterogenea a tali interrogativi, il dibattito etico-politico contemporaneo ha delineato un ideale di società giusta tale da poter garantire a ciascun individuo *uguaglianza e libertà*. In particolare, l'esigenza di eguaglianza distributiva deve misurarsi con la pluridimensionalità della diseguaglianza, la quale non si riduce alla sola dimensione economica perché si estende anche alla percezione che ciascun individuo ha di sé rispetto al contesto sociale. In tal senso la praticabilità di una teoria della giustizia, volta a garantire a tutti gli esseri umani un minimo sociale adeguato, si gioca sul piano della conciliabilità tra criteri di efficienza e di equità, e chiama in causa la responsabilità individuale.

### **Come si potrebbe articolare il loro rapporto?**

(max 2 cartelle)

Il potere si dà originariamente come fenomeno di relazione che implica, in maniera più o meno diretta, la capacità di influenzare le preferenze, gli obiettivi e, più in generale, l'agire umano, colto sia nella dimensione individuale che sociale. Data la sua efficacia, le

---

<sup>2</sup> A tal proposito si potrebbe osservare che una teoria della giustizia non dovrebbe restringere la sfera di eticità ai soli esseri umani. Recentemente Nussbaum ha posto l'attenzione sul diritto, da parte degli "animali non umani", di ricevere un adeguato trattamento in quanto esseri viventi. Ciò nonostante, il *capability approach* sembra ancora distante dalla possibilità di allargare la considerazione morale al mondo non vivente. Cfr. M. Nussbaum, *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, The Belknap Press of Harvard University, Cambridge-London 2006; tr. it. a cura di C. Faralli, *Le nuove frontiere della giustizia*, il Mulino, Bologna 2007.

<sup>3</sup> Aristotele distingue la giustizia universale - intesa come virtù intera e perfetta che si dà come conformità alle leggi - dalla giustizia particolare, che qualifica come distributiva e commutativa. Diversamente dalla giustizia distributiva, quella commutativa si configura come correttiva poiché mira al pareggio dei vantaggi e degli svantaggi tra i contraenti. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, V; tr. it. di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1996<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> D. Miller, *Principles of Social Justice*, Harvard University Press, Cambridge-London 1999, pp. 1-2.

conseguenze di un esercizio negativo, strumentale del potere possono gravare sulla possibilità, per l'individuo, di realizzarsi autenticamente, secondo la sua natura. Il potere, infatti, incide sulla percezione che ciascun individuo ha di sé, sulla sua capacità di vagliare criticamente le proprie priorità, sulla sua reale libertà di scegliere, nonché di formarsi e conseguire il proprio ideale di vita buona.

Poiché la distribuzione del potere è *conditio sine qua non* per l'ordine e la coesione sociale, il suo esercizio deve potersi affrancare dal difetto dell'autoreferenzialità, per il quale esso trova il proprio scopo in se stesso. In altre parole, l'autoreferenzialità del potere discende dalla sua stessa pretesa di mezzo di auto-assumersi come fine. Si può sostenere, pertanto, che l'emancipazione da questa logica strumentale e pervasiva si dà sul piano del riconoscimento del fatto che un esercizio virtuoso del potere è sempre possibile qualora, orientato da un criterio di giustizia, ha come fine il *bonum humanum*. È, infatti, compito della giustizia realizzare il bene comune, salvaguardando la convivenza civile e, al contempo, promuovendo lo sviluppo integrale dei singoli individui (dunque delle capacità) attraverso la garanzia di risorse materiali proporzionalmente distribuite, di condizioni sociali adeguate, dunque di pari opportunità di accesso alla vita pubblica e di mobilitazione sociale.

Allo stesso tempo, la domanda di giustizia richiede che l'individuazione di criteri di equità, di valori oggettivi e di capacità universalizzabili si dia su un terreno imparziale «umano e simpatetico»<sup>5</sup>, «aperto», e non piuttosto trascendentale, esclusivo, confinato entro le ristrettezze di un «parrocchialismo procedurale»<sup>6</sup>. L'esigenza di oggettività non può esimersi dalla stretta interdipendenza che esiste tra la *posizione* dell'osservatore e l'osservazione stessa, la quale non può per sua natura sottrarsi dall'influenza che certe credenze e cognizioni hanno su di essa e, di conseguenza, sulle decisioni razionali.

Il potere decisionale individuale può essere qui assunto come un elemento centrale per lo sviluppo della problematica “Potere senza giustizia?”. Nella teoria dei giochi, e in particolare nella teoria del comportamento razionale in situazioni di gioco di Harsanyi, la questione del potere viene affrontata a partire dal problema dell'«equilibrio del potere» nelle interazioni tra individui o gruppi sociali aventi interessi e/o posizioni più o meno contrastanti.

Tale equilibrio assume come già *date* le funzioni di utilità degli individui interagenti in una situazione di gioco, dunque le loro preferenze per certi beni, la loro propensione al rischio, i

---

<sup>5</sup> J. C. Harsanyi, *Morality and the Theory of Rational Behavior*, «Social Research», vol. 44, n. 4 (1977); tr. it. *Moralità e teoria del comportamento razionale*, in A. Sen – B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 2002, p. 51.

<sup>6</sup> A. Sen, *The Idea of Justice*, Penguin Books (Allen Lane), London 2009, p. 139.

loro valori e le priorità che vogliono assegnare agli interessi personali e collettivi<sup>7</sup>. È inoltre rilevante il fatto che la presupposizione delle funzioni di utilità si accompagni alla definizione e alla misurazione del potere sociale in termini di costi-opportunità. Rispetto alla formulazione di Dahl (vedi 1), il potere (qui inteso come il tentativo di A di influenzare il comportamento di B e il tentativo di B di non lasciarsi influenzare dal comportamento di A) è assunto come vettore attuariale sulla base della funzione di utilità (data) di un individuo<sup>8</sup>. Questa versione quantitativa del potere sembra alquanto inadeguata per la valutazione del potere reale di una persona, perché esclude la dimensione della libertà, nonché gli eventuali condizionamenti sociali a cui ogni essere umano è soggetto (preferenze adattive).

Un individuo, infatti, pur disponendo di un ampio set di opportunità, o se vogliamo di indici di potere molto alti, potrebbe non essere in grado di scegliere l'opzione per lui più vantaggiosa (stando al paradigma di razionalità utilitarista, secondo il quale l'individuo è tanto più razionale quanto più massimizza il proprio vantaggio).

Tornando alla nostra riflessione, l'equilibrio del potere analizzato da Harsanyi non garantisce la possibilità di una giustizia sociale (secondo la declinazione qui data) e ciò tanto più nella misura in cui il suo individualismo metodologico cade in una sorta di anti-individualismo. Per un verso egli rappresenta alcuni cambiamenti delle istituzioni sociali attraverso le interazioni cooperative di individui e gruppi diversi, muovendo dalla convinzione che siano proprio gli individui, sulla base del loro interesse, a determinare e a *modificare* le istituzioni sociali. Per un altro verso, però, egli risolve il problema dei confronti di utilità interpersonali sulla base dell'intercambiabilità delle utilità personali, escludendo la rilevanza delle differenze individuali, delle identità, delle reali libertà e della varietà di motivazioni che guidano l'agire dei singoli individui. Scegliendo un codice morale utilitarista che gli consente di attribuire «uguale peso a priori» agli interessi di ciascun individuo, l'analisi di Harsanyi trasforma l'imparzialità in impersonalità ed esclude la pluridimensionalità della disuguaglianza.

Per Harsanyi, dunque, un equilibrio del potere può anche darsi senza giustizia.

---

<sup>7</sup> Cfr. J. C. Harsanyi, *Rational Behaviour and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations*, Cambridge University Press, Cambridge 1977; tr. it. a cura di S. Morini, *Comportamento razionale e equilibrio di contrattazione*, Il Saggiatore, Milano 1985, p. 33.

<sup>8</sup> Cfr. J. Harsanyi, *Measurement of Social Power, Opportunity Costs, and the Theory of Two-Person Bargaining Games* (1962); ristampato in Id., *Essays on Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation*, Reidel Publishing Company, Dordrecht-Boston 1976, pp. 162-184.

## 2. Opere che offrono un contributo rilevante al tema :

*The Idea of Justice* di Amartya Sen e *L'utilitarismo* di John Harsanyi, nel loro essere testimoni di due approcci alla giustizia tra loro profondamente differenti, contribuiscono allo scandaglio della tematica soprattutto attraverso una trattazione dei presupposti e dei fini della giustizia. Il recente volume di Sen si presenta come un'opera sistematica rispetto ai precedenti contributi dell'autore sull'argomento, che riprende e sviluppa con singolarità. Dall'altra parte l'opera di Harsanyi è frutto di una raccolta di articoli, ristampati a cura di Morini, che ricostruiscono in maniera puntuale le tappe significative della sua versione neo-utilitaristica della giustizia.

### 2.1: A. Sen, *The Idea of Justice*, Penguin Books (Allen Lane), London 2009.

«Una teoria della giustizia che deve servire come base del ragionamento pratico – scrive Sen - deve includere i modi per valutare come ridurre l'ingiustizia e far progredire la giustizia, piuttosto che mirare soltanto alla caratterizzazione di società perfettamente giuste» (p. ix). Ciò sarebbe possibile grazie ad un esercizio comparativo in grado di individuare quali assetti potrebbero dirsi propriamente giusti e, al contempo, di stabilire se un particolare cambiamento sociale possa condurre ad un miglioramento della giustizia. Il problema, per Sen, non consiste nell'interrogarsi sulla natura della giustizia perfetta, ma di focalizzarsi sulla capacità umana di valutare e decidere in merito al modo di vivere delle persone, alle istituzioni e agli altri elementi determinanti della giustizia, al fine di indirizzare il ragionamento pratico verso il «che cosa potrebbe esser fatto» al riguardo (cfr. pp. x-xii).

Nella prima parte, dal titolo *The Demands of Justice*, Sen discute il rapporto tra ragionamento, oggettività e imparzialità attraverso un proficuo confronto con Rawls, che si conclude con una critica della presunta oggettività della “giustizia come equità”. Da una parte l'autore riconosce almeno sei «lezioni positive» dell'approccio rawlsiano: il valore dell'oggettività nella ragion pratica; il presupposto dell'imparzialità; la centralità dei «poteri morali» che le persone hanno relativamente alla capacità di maturare un senso di giustizia e una propria concezione del bene; l'importanza della libertà personale e la sua rilevanza nella valutazione sociale, oltre che nella vita reale e, infine, l'estensione della considerazione della disuguaglianza oltre le disparità socio-economiche (cfr. pp. 62-64). Dall'altra parte, però, Sen mette in luce alcune problematicità sollevate da tali requisiti: l'assoluta priorità della libertà rispetto a ulteriori agevolazioni per la realizzazione della fioritura umana; l'insistenza sul possesso dei beni

primari piuttosto che la capacità di convertirli in capacità e libertà; l'inadeguatezza della "posizione originaria". Tale espediente normativo, diversamente dallo "spettatore imparziale" di Smith, si caratterizza come una sorta di «imparzialità chiusa» che poggia su un esclusivismo negligente e su una incoerenza interna del gruppo focale, perché non solo esclude la «voce» di coloro che non sono parte di esso e che sono comunque condizionati dalle sue decisioni, ma non dà conto anche dell'influenza che le decisioni prese hanno sulle dimensioni e sulla composizione del gruppo stesso. La "posizione originaria", inoltre, pecca di un «proceduralismo parrocchiale» che non dà conto dei pregiudizi e delle avversioni che si formano all'interno del gruppo stesso (cfr. pp. 65-66; 138-139). A detta di Sen, il problema fondamentale di questa procedura risiede proprio nell'assunzione di un'astratta «società chiusa», che impedisce tanto la comprensione delle reali esigenze delle persone che vivono nel mondo, quanto una riflessione normativa svincolata da confini geografici, politici o culturali (cfr. pp. 149-152).

La seconda parte dell'opera, dedicata alle *forme di ragionamento*, si presenta come un'ampia e puntuale trattazione della razionalità. L'economista indiano mostra come la «pluralità della ragione imparziale» garantisca contemporaneamente l'esercizio della libertà e la possibilità ultima della realizzazione personale. Egli analizza, poi, il rapporto tra posizione, rilevanza e illusione e, confutando la versione classica dell'invarianza necessaria dell'oggettività, chiarisce la sua concezione di «oggettività posizionale», per la quale viene rispettata la dipendenza parametrica delle credenze, delle decisioni e delle osservazioni individuali, senza che l'esercizio si riduca all'essere un fenomeno totalmente soggettivo (cfr. pp. 156 e ss.). Nella formulazione di una teoria della giustizia, dunque, questa visione dell'oggettività svolge un compito decisivo sia per la comprensione di vari fenomeni sociali, – come le discriminazioni di genere o le disuguaglianze nel sistema di assistenza sanitaria di molti Paesi poveri - sia per la comprensione dei processi di formazione delle credenze personali all'interno di un determinato contesto di riferimento (cfr. pp. 164-168). Inoltre, un simile approccio dimostra l'importanza del ragionamento consequenzialista nella valutazione etica, specialmente delle scelte e dei comportamenti individuali. Contro la visione ristretta della teoria economica *mainstream* - che circoscrive la razionalità entro la rigida formula della massimizzazione dell'interesse personale, secondo il paradigma standard di *homo oeconomicus* orientato al solo perseguimento del proprio vantaggio - Sen argomenta che le motivazioni dell'agire possono anche essere di natura altruistica, senza per questo violare le norme della razionalità (cfr. pp. 101-103; 178-183).

Nella terza parte vengono ripresi e specificati i *materiali della giustizia*: le capacità di fare e di essere piuttosto che le risorse; lo star-bene individuale piuttosto che il benessere *welfaristicamente* inteso; la felicità come *human flourishing* piuttosto che come *happiness*; l'eguaglianza di capacità e la reale libertà (cfr. pp. 227 e ss.).

Il volume si chiude con una sezione dal titolo *Public Reasoning and Democracy*, dove viene argomenta la coincidenza tra democrazia e discussione pubblica, estendendo l'idea di «*government by discussion*» avanzata da Mill alla capacità, per l'individuo, di arricchirsi progressivamente grazie alla flessibilità della discussione interattiva. In questa direzione, le istituzioni svolgono un ruolo essenzialmente strumentale rispetto al perseguimento della giustizia, in quanto possono contribuire direttamente alla vita che gli esseri umani effettivamente conducono, nonché alla loro capacità di una discussione informata. È compito delle istituzioni, infatti, garantire e facilitare quanto più possibile le capacità di scrutinio dei valori e delle priorità che ciascun individuo ha ragione di perseguire affinché la «voce dei cittadini» abbia risonanza su scala globale. «Il lavoro delle istituzioni democratiche, come quello delle altre istituzioni, dipende da come le attività degli agenti umani utilizzano le opportunità per una realizzazione ragionevole» (cfr. p. 354).

## **2.2: J. C. Harsanyi, *L'utilitarismo*, a cura di S. Morini, Il Saggiatore, Milano 1988.**

Nei primi quattro articoli del volume, Harsanyi spiega gli assunti generali della sua teoria del comportamento razionale, illustrando come la concezione bayesiana implichi logicamente una logica utilitaristica. L'autore distingue due modelli di razionalità per cui un'azione è razionale se soddisfa criteri formali prefissati: il modello mezzi-fini, che consiste nella scelta tra mezzi alternativi in vista di dato fine da perseguire, e il modello preferenze-opportunità, che comprende come suoi casi particolari sia il modello mezzi-fini sia il soddisfacimento di entrambe i criteri (cfr. pp. 7-8). Egli distingue tre branche fondamentali della sua teoria del comportamento razionale: a) la teoria dell'utilità, definita come «teoria del comportamento razionale di un singolo individuo in condizioni di certezza, rischio e incertezza»; b) la teoria dei giochi, che si distinguono in cooperativi e non cooperativi; c) l'etica, ovvero «la teoria dei giudizi razionali di preferenza basati su criteri impersonali e imparziali» degli interessi comuni o del benessere generale della società (cfr. pp. 11-15). L'autore distingue due diversi tipi di preferenze alla base del comportamento: preferenze personali, di tipo particolaristico, e

preferenze morali, che egli considera come universalistiche, dal momento che interessi individuali e interessi sociali hanno lo stesso peso.

Gli individui sono guidati nelle loro decisioni e nei loro giudizi di valore tanto da preferenze personali egoistiche ed altruistiche, quanto da preferenze morali che si hanno solo nel caso in cui l'individuo impone a se stesso atteggiamenti imparziali e impersonali. Le preferenze morali di un individuo sono espresse dalla funzione di benessere sociale, mentre quelle personali dalla funzione di utilità, la quale può essere sia ordinale che cardinale (cfr. pp. 35-39). L'«*empatia immaginativa*, (sul)la nostra capacità di immaginare di essere nei panni degli altri», permette confronti interpersonali di utilità che poggiano sul *postulato di similarità* della natura umana per cui, pur tenendo conto di tutte le differenze biologiche, sociali, educative e culturali, le reazioni psicologiche e il comportamento delle persone saranno simili in situazioni simili (cfr. pp. 43-44).

Discostandosi dall'interpretazione edonistica dell'utilità individuale in termini di piaceri o stati mentali, l'autore assume come criterio di utilità le «preferenze informate» e scarta quelle antisociali (invidia, risentimento, sadismo) per la funzione di utilità sociale, data dalla media aritmetica di tutte le utilità individuali. La trattazione dell'utilitarismo prosegue con confronto tra l'utilitarismo degli atti e quello delle regole; quest'ultimo è preferito dall'autore perché, richiedendo «un alto grado di rispetto per i diritti e gli obblighi speciali, dà un più alto livello di utilità sociale» (p. 108).

Nei capitoli successivi Harsanyi prende in esame i concetti di uguaglianza e di giustizia, mettendone in evidenza la loro portata all'interno dell'utilitarismo. Sostenendo l'inaccettabilità della legge kantiana per cui la moralità è il valore più alto della vita umana, l'autore insiste nel mostrare come la moralità sia uno strumento per realizzare scopi non morali, come la salute, il benessere economico, una buona posizione sociale ecc.

Da questo punto di vista, uguaglianza e giustizia «non sempre possono essere il criterio decisivo per prendere decisioni politiche», perché se per un verso l'utilitarismo riconosce un'eguale considerazione per gli interessi di individui differenti, dall'altra non vede nell'eguaglianza economica e sociale un valore intrinseco (cfr. pp. 104-107). Per Harsanyi il principio *maximin*, così come il principio di differenza rawlsiano conducono a decisioni pratiche spesso inaccettabili e a conseguenze paradossali, perché impongono, in ogni caso, la priorità degli interessi dell'individuo più svantaggiato, anche in circostanze estreme (cfr. 114-115). Ma, conclude Harsanyi, se si assume il principio morale dell'*equiprobabilità*, per cui si assegna pari peso agli interessi di ciascun individuo, allora si può notare come «l'uso del

*maximin* nella posizione originaria equivale ad assegnare una probabilità unitaria (o quasi) all'eventualità di occupare il posto dell'individuo che sta peggio nella società» (p. 121).

Tuttavia «una società giusta con ragionevoli prospettive di stabilità sociale – replica Harsanyi a Rawls – *non sarebbe* una società dove i comuni cittadini e i legislatori sono in primo luogo motivati dal loro senso di giustizia. Sarebbe invece una società in cui la maggior parte della gente è motivata da una normale mescolanza di interessi altruistici ed egoistici [...] in cui la gente ha un rispetto per la giustizia tale da contenere i propri obbiettivi, sia altruistici che egoistici, *entro i limiti* oltre i quali vi sarebbe violazione dei giusti diritti morali e legali degli altri [...]» (pp. 131-132; corsivi nostri).

Se per un verso Harsanyi riconosce la mescolanza delle varie motivazioni che orientano l'agire umano, in realtà esclude che la giustizia possa essere la preoccupazione principale di una società stabile.

Il volume si conclude con una critica alla teoria di Rawls che apre ulteriori riflessioni sulla possibilità di individuare, nell'etica utilitaristica qui presa in esame, un'adeguata etica pubblica.