

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Giustizia sociale, giustizia globale e obbligo del dono

- Supplément du MAUSS - Articles -

Date de mise en ligne : venerdì 10 agosto 2007

Description :

Justice, don, reconnaissance... : des éléments théoriques pour inventer une solidarité internationale nourrie de l'esprit du don. *Une traduction en français viendra pour ceux qui comme nous ne sont pas très à l'aise avec l'italien.*

Revue du Mauss permanente

& la libertà è l'essenza dell'individuo umano e la giustizia è l'essenza della convivenza umana (Hannah Arendt)

L'accettazione del precetto di amare il proprio prossimo segna l'atto di nascita dell'umanità. Tutte le altre abitudini della convivenza umana, così come le loro norme e le regole delineate in precedenza o scoperte successivamente, non sono che una (mai completa) lista di postille a quel precetto (Zygmunt Bauman)

Il paradosso dell'eguaglianza moderna: eguali e diversi

Nella tradizione della cultura occidentale possiamo distinguere due immagini archetipiche della giustizia: la prima si perde nell'immemorabile e si confonde con il mito, come ci attestano le tragedie di Eschilo e di Sofocle; la seconda è un'idea regolativa di natura riflessiva che interviene nei conflitti della vita quotidiana applicando procedure e norme canonizzate attraverso un confronto di argomenti e il pronunciamento di una sentenza. È evidente che quest'ultimo, con la rottura delle concezioni metafisiche del mondo e con l'affermarsi dei processi di secolarizzazione è diventato il paradigma dominante della razionalità occidentale. Si tratta, per adoperare il lessico di Louis Dumont, di un paradigma intrinsecamente artificialista, nel senso, cioè, che l'ordine sociale viene considerato l'esito o il prodotto della ragione e dell'agire umano. Dumont sottolinea con Tocqueville che la rivoluzione moderna dell'eguaglianza [\[1\]](#) ci consente di comprendere meglio la formula logica che regge le società tradizionali e che è alla base della loro ideologia (intesa quest'ultima come una configurazione determinata di idee e valori). L'ideologia delle società tradizionali, per definizione olistiche, è *gerarchica*, vale a dire strutturata sulla disegualianza sociale, al punto tale che si può dire che la gerarchia è la forma stessa della giustizia [\[2\]](#). Le società moderne, invece, per essenza individualistiche hanno una concezione *egualitaria* del legame sociale. In proposito, la diagnosi tocquevilliana dell'antropologia dell'*homo democraticus* resta ancora un modello insuperato. Basti pensare alle finissime analisi in *La democrazia in America* relative allo sguardo *orizzontale* e non *verticale* (dall'alto in basso) che l'uomo moderno rivolge all'altro: l'altro è il mio simile, sicché qualsiasi scarto, dislivello, distinzione in termini di ricchezza, di reddito, di stile di vita o di potere scatena direbbe R. Girard - la molla dell'imitazione mimetica e tutto un corteggio di passioni come l'invidia, il risentimento, l'avidità: in una parola le passioni dell'economia politica. L'immaginario dell'*homo democraticus*, affrancato da qualsiasi vincolo di subordinazione che lo inchiodava a status e ruoli predefiniti fin dalla nascita, è un immaginario egualitarista. La formula logica del funzionamento delle gerarchie viene caratterizzata da Dumont come *inglobamento del contrario* [\[3\]](#), non nel significato, per noi ordinario, secondo cui l'elemento superiore domina sugli elementi inferiori, ma più precisamente nel senso che il tutto ingloba le parti in modo che una parte viene ad assumere un posto di comando o una preminenza nel processo di costituzione della totalità sociale. La struttura gerarchica, in altre parole, esprime l'ideologia olistica, vale a dire un sistema organico di idee e di valori che sottomette il singolo ad un ordine che, prima che sociale, è cosmologico e simbolico. La logica dell'inglobamento del contrario comporta un *rovesciamento della gerarchia all'interno di se stessa*, dal momento che l'elemento superiore a livello inglobante diviene inferiore a livello inglobato e viceversa, in un reciproco annodamento delle funzioni religiose e delle funzioni politiche che riproduce, come direbbe Weber, un cosmo dotato di senso ed assiologicamente preordinato. In fatto di religione afferma Dumont [\[4\]](#) il prete è inferiore al re o all'imperatore a cui è affidato l'ordine pubblico. Ma allo stesso tempo il prete obbedirà al re in materia di ordine pubblico, cioè in un dominio subordinato [\[4\]](#). Ora, per Dumont, il punto cieco delle società moderne, investite dalla rivoluzione

dell'uguaglianza, è di credere che il modello gerarchico appartenga al passato e che sia stato definitivamente sostituito dall'artificialismo e, quindi, dal primato del soggetto emancipato da ogni forma di subordinazione e libero di perseguire i suoi interessi e i suoi piani di vita. Si potrebbe dire che ciò che per Dumont è il punto cieco delle società moderne, nel lessico di Marx è una vera e propria falsa coscienza. Infatti, il problema della gerarchia si ripresenta in forma inedita nel cuore stesso della società moderne e democratiche, nel momento in cui le *differenze sociali sono delle differenze di valore*, nient'affatto paragonabili alle differenze che noi cogliamo nello studio della natura attraverso le teorie scientifiche. La *differenza nell'uguaglianza* il paradosso di una differenza egualitaria (il fatto, cioè, che siamo uguali nella diversità) è, come chiarisce Dupuy, nient'altro che una (meta)figura gerarchica, ove il livello superiore (l'uguaglianza) ingloba e contraddice il livello subordinato (la differenza) [5]. Dunque, la formula logica, attraverso cui si esprime la configurazione ideologica principale delle società moderne e democratiche, è intimamente complessa e fonte di paradossi pratico-morali, poiché l'elemento dominante il postulato dell'uguaglianza degli esseri umani stabilito non come un fatto di natura ma come un valore della ragione che non ha riscontro nella natura - è costretto a convivere con determinazioni storiche che in linea di principio lo negano come le ineguaglianze di ricchezza, di potere politico, di prestigio, oltre che con differenze concernenti i talenti naturali degli individui. Questa paradossale epistemologia morale in cui eguaglianza formale e diseguaglianza reale coabitano in reciproca tensione spiega il passaggio che con l'avvento della società moderna si produce da una concezione *teleologica* della giustizia ad una concezione *deontologica*, che coincide, potremmo dire, con la separazione tra il buono e il legale e con la conseguente supremazia del diritto (della grammatica incrementabile dei diritti) su qualsiasi idea metafisica del bene o di vita buona. La giustizia che per Aristotele è, come è noto, la virtù per antonomasia, in cui, cioè, è compresa ogni virtù - e, di conseguenza, è perfetta soprattutto perché è esercizio della virtù nella sua completezza [6] - presupponeva una nozione oggettiva del bene o un'idea di vita buona fondata su un complesso di scopi predefiniti. Ma con l'ingresso nella modernità viene a mancare l'equivalente di ciò che nel mondo antico era la *polis* come luogo in cui gli uomini perseguivano il *telos* della vita buona. La giustizia post-metafisica diventa, direbbe Dumont, parte integrante di una razionalità artificialista, in cui essa viene integralmente formalizzata in un insieme di procedure e di regole astratte alle quali volontariamente si conformano individui presuntamente autonomi e razionali.

Due tradizioni rivali della giustizia

Grazie al primato della razionalità artificialista il destino delle teorie moderne della giustizia sarà il loro carattere astrattamente procedurale, nel senso che la giustizia diviene una virtù delle istituzioni o, come afferma Rawls, la prima virtù delle istituzioni politiche di una società democratica, il cui compito precipuo è quello di distribuire ruoli, cariche, beni e risorse [7]. Sviluppando un suggerimento di Brian Barry [8], potremmo distinguere due tradizioni rivali del costruttivismo politico: 1) la prima - che va dai Sofisti a Hobbes sino ad autori contemporanei come Gauthier - argomenta una concezione della giustizia intesa come vantaggio reciproco (*mutual advantage*): una regola è giusta, se ciascuno vi si può sottomettere in nome del suo *self-interest* (anche a lungo termine); 2) la seconda - che va dagli stoici a Kant sino a Rawls, Ackerman, Habermas - concepisce la giustizia come *imparzialità*: una regola è giusta, se implica un eguale considerazione degli interessi di tutti. Ciò che va sottolineato è che in quest'ultima tradizione (la giustizia come imparzialità) l'approccio costruttivista non solo introduce vincoli di universalizzabilità (la posizione originaria di Rawls sotto il velo di ignoranza, il dialogo neutrale di Ackerman, l'agire comunicativo nella democrazia deliberativa di Habermas) [9], ma, ciò che più conta, si sforza di identificare i fondamenti di legittimazione dei rapporti giuridici e politici di un ordinamento sociale giusto. Legittimare qualcosa ha sottolineato Höffe significa attestarla, sancirla o dimostrare che è giusta, ben fondata. All'interno di un sistema sociale esistente, la legittimazione ha luogo ricorrendo alle sue leggi. Ma per la facoltà coercitiva in generale, o per la coercizione giuridica e politica in particolare, non è possibile operare una simile *legittimazione positiva* o convenzionale, perché qui si mette in discussione il dato positivo stesso, cioè la coercizione sociale. Ecco perché a una legittimazione positiva deve subentrare una *legittimazione* normativa e valutativa, cioè *critica*, che si sviluppi secondo delle ragioni metapositive [10].

Il problema sociale della giustizia in una società che ha una concezione al contempo individualistica e egualitaria del legame sociale non può, dunque, non coincidere con la giustificazione di una facoltà coattiva tale che quest'ultima risulti vantaggiosa non dal punto di vista collettivistico (cioè, del bene sociale medio e del maggior numero), come ritiene l'utilitarismo, ma dal punto di vista di «ciascuno» [11] (il criterio dell'imparzialità). Il problema cruciale della giustizia farà, pertanto, sempre tutt'uno con quello di «sapere se esiste una forma di coercizione sociale distributivamente vantaggiosa e, quindi, giusta» [12]. Poiché mettono in atto una cessione di diritti e doveri che comporta delle rinunce reciproche alla libertà, i principi di giustizia non possono essere scissi dall'istanza critico-normativa della legittimazione dell'ordine politico, che giustifichi e renda vantaggiose per tutti le mutue limitazioni della libertà in termini di diritti soggettivi. Questi ultimi non possono essere intesi alla maniera di Luhmann come mere tecniche giuridiche atte a disinnescare i rischi derivanti nelle società complesse dalla dinamica della positivizzazione del diritto, come se l'imperativo a cui essi sono incaricati di rispondere fosse solo quello dell'autoconservazione del sistema sociale mediante un'adeguata riduzione della complessità e non piuttosto, invece, il riconoscimento e la tutela dei diritti fondamentali (non solo i diritti soggettivi, ma anche i diritti sociali e culturali) [13]. Se così non fosse, non ci spiegheremmo la peculiarità delle Costituzioni del secondo dopoguerra consistente nello sforzo non solo di ridefinire gli strumenti regolativi d'intervento dello Stato nel ciclo economico in funzione anti-crisi, ma soprattutto, come ha osservato Zagrebelsky, di rendere compatibile lo sviluppo economico con un ordine sociale giusto di cui si delineano *ex ante* i connotati essenziali o «costituzionali» e non li si rimette al risultato *ex post* della competizione delle forze economiche [14]. Questa tendenza a costituzionalizzare principi di giustizia materiale, tipica dello Stato sociale di diritto, conferma quanto poco la dimensione critico-normativa sia neutralizzabile. Anzi, potremmo dire che tale dimensione ci fornisce il criterio più idoneo per valutare la fecondità euristica sul piano epistemologico e al contempo la capacità pratica di risposta-a-sfida del liberalismo politico (o della gamma molto estesa delle teorie che vi si ispirano) nei confronti delle rawlsiane circostanze di giustizia (scarsità moderata e conflitti distributivi), così come esse, oggi, drammaticamente si delineano non solo nelle società cosiddette avanzate, ma soprattutto su scala planetaria. Inoltre, un liberalismo politico che non si confrontasse tenendo ferma l'istanza critico/normativa con la società a rischio (U. Beck), emersa dalla globalizzazione dei processi economici, tecnologici e comunicativi e con gli effetti perversi che vi sono collegati (il pericolo di una guerra civile mondiale o la minaccia ecologica alla sopravvivenza stessa dell'umanità o dopo l'11 settembre 2001 il circolo vizioso tra *global terrorism* e fondamentalismo dell'Occidente [15]), sarebbe senza dubbio un liberalismo sterile o retorico.

La giustizia procedurale pura

Se lasciamo da parte un autore come Croce che riteneva un pedantesco esercizio scolastico l'elaborazione di una qualche dottrina della giustizia (si ricordi il suo sarcasmo sulle alcinesche seduzioni della dea Giustizia [16], contro cui guardacaso ci avrebbe immunizzato Marx, il Machiavelli del proletariato), i teorici liberali più famosi della società giusta condividono tutti un assunto, che è al contempo il punto di forza ed il limite della loro riflessione. Essi definiscono la giustizia in termini di giustizia procedurale. Poiché nelle società moderne non è possibile scegliere uno standard indipendente e valido a priori per valutare come giusta una determinata situazione, giusto viene considerato un procedimento o una norma di condotta o un criterio generale che siano tanto astratti che la loro applicazione non possa essere determinata in anticipo relativamente ai risultati. La giustizia in questo caso non è un attributo di persone singole, ma l'effetto non previsto e non prevedibile di procedure complesse: la singola azione può essere giusta dal punto di vista morale e giuridico, ma le sue conseguenze non volute in un contesto di circostanze che non sono state prodotte intenzionalmente - non possono essere giudicate né giuste né ingiuste. Paradigmatica è, in proposito, la posizione di Hayek. La giustizia procedurale di cui egli parla non è una virtù soggettiva (la quale vale solo per i risultati voluti e per le azioni da noi deliberate e di cui siamo responsabili), ma è un procedimento impersonale, nient'affatto progettato, che gli uomini hanno scoperto e perfezionato gradualmente, ed il cui esito inevitabilmente imprevedibile dipende come nel gioco in parte dall'abilità, in parte dalla fortuna. Ciò che importa rilevare è che nella società libera hayekiana caratterizzata come un ordine spontaneo o autopoietico [17] o come gioco della catallassi - non c'è posto per la giustizia sociale, considerata un residuo atavico tribale [18] e un'interferenza indebita nel processo spontaneo del mercato. Quest'ultimo non è nemmeno un meccanismo

meritocratico, poiché ciò che assicura la migliore ricompensa non sono le buone intenzioni o le necessità, ma il fare quel che in effetti arreca maggiori benefici agli altri, indipendentemente dal motivo. Come ha notato Dupuy, l'ordine spontaneo di Hayek non appartiene né all'ordine della natura né a quello dell'artificio umano, ma ad un ordine di terzo tipo, che è quello dell'evoluzione culturale, per il semplice fatto che la cultura è una memoria, è l'integrale delle regole astratte che il gruppo umano ha selezionato in quanto esse si sono rivelate ad esso più vantaggiose, secondo un processo anonimo la cui logica è su molti punti essenziali identica a quella della selezione naturale [19]. L'unica forma di giustizia che una società libera può ammettere è quella dell'eguaglianza di fronte alla legge. La giustizia esige che le condizioni di vita determinate dall'autorità pubblica siano uguali per tutti. Ma l'uguaglianza delle condizioni comporta di necessità la disuguaglianza dei risultati [20]. Vale la pena rilevare che la critica di quello che Hayek chiama il miraggio della giustizia sociale da parte di autori ultraliberali (libertariani e anarco-capitalisti) presenta delle consonanze sorprendenti con la decostruzione marxista di questa stessa problematica. Basterà ricordare, in proposito, la celebre formula della marxiana *Critica del programma di Gotha*. Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni, ove, comunque la si voglia interpretare, si sottintende che in una società dell'abbondanza (senza più l'assillo della scarsità) non si pone più il problema della giusta distribuzione delle risorse e dei prodotti del lavoro [21].

Anche R. Nozick, nella sua replica a Rawls consegnata a *Anarchia, Stato e utopia* (1974) [22], condivide l'idea che, se le persone conoscessero in anticipo lo stato finale a cui un principio di giustizia distributiva dà luogo, non arriverebbero mai ad un accordo per adottarlo. Il criterio di imparzialità nella distribuzione Nozick lo trova nel principio genealogico del titolo valido. In altre parole, è giusta ogni distribuzione derivante da una distribuzione precedente che sia a sua volta legittima. Nozick designa come storica la sua procedura distributiva, nel senso che essa è un processo inintenzionale e tiene conto di ciò che è realmente accaduto sia sul piano dell'appropriazione originaria (il Primo Principio di giustizia: una persona che ha acquisito con il proprio lavoro oggetti che non erano di nessuno, ha diritto a quella proprietà), sia sul piano dello scambio dei beni (il Secondo Principio di giustizia: una persona che acquista una proprietà attraverso trasferimenti legittimi da parte di possessori legittimi di una proprietà ha diritto a quella proprietà). Nozick non nega che possano darsi delle violazioni di questa procedura sia nell'acquisizione che nei trasferimenti di proprietà, tanto che avverte il bisogno di introdurre un principio di rettificazione al fine, come egli dice, di ripulire la lavagna storica delle ingiustizie [23].

Anche per Nozick, come per Hayek, l'ordine sociale è l'ordine del mercato che autopoieticamente o attraverso il meccanismo smithiano della mano invisibile secerne uno Stato minimo che non lede i diritti degli individui. Ma, a parte il fatto che questi diritti più che fondati vengono postulati come assoluti ed inviolabili, è evidente che la teoria nozickiana del titolo valido è ritagliata sulla figura dell'*homo oeconomicus* e del *soggetto proprietario* (possessore del suo corpo e dei suoi beni) e che la stessa ricostruzione razionale della genesi dello Stato minimo è funzionale alla legalizzazione della società di mercato come *network* di transazioni economiche e di trasferimenti di proprietà. La clausola lockeana della compensazione dei torti commessi, adottata da Nozick, altro non è, infatti, che una mercificazione della logica dei diritti soggettivi, come dimostrano gli esempi dell'inquinamento e dello stupro [24].

Non vi è dubbio che entrambe queste versioni di Hayek e di Nozick della giustizia procedurale pura assegnano alla ragione umana un posto davvero trascurabile negli affari umani, in cui prende il sopravvento l'*arbitrarietà* delle contingenze naturali e sociali. La concezione hayekiana della società libera e la teoria nozickiana del titolo valido patiscono un grave deficit critico-normativo, poiché si ritrovano sguarnite di strumenti adeguati di legittimazione per giustificare le ineguaglianze sociali e di potere esistenti tra gli uomini, e, a maggior ragione, le forme di coercizione giuridico-politiche dei rapporti umani [25]. Ma, se con Dumont assumiamo che le società desacralizzate hanno una concezione artificialista ed egualitaria del legame sociale (il postulato della differenza nell'uguaglianza), ne deriva che l'ordine politico è il centro focale in cui i rapporti tra eguaglianza e differenza o tra eguaglianza e libertà trovano lo spazio naturale della loro argomentabilità e della loro regolamentazione. Se l'ordine politico fosse solo un effetto collaterale (*by product*) della società di mercato o l'auto-esteriorizzazione spontanea di una qualche mano invisibile, non ci sarebbe più posto per l'arendtiano agire di concerto nello spazio pubblico-politico, ove si confrontano agonisticamente le domande relative alla legittimità delle forme di governo o all'equità della ripartizione degli oneri e dei benefici della cooperazione sociale o le istanze di riconoscimento delle proprie peculiarità culturali,

morali o di genere da parte di gruppi sociali e di comunità finora discriminate ed oppresse (le donne, i gay, gli immigrati, ecc.). Avrebbero allora ragione quei contrattualisti radicali come Gauthier che, sulla base di una lettura economicistica di Hobbes, interpretano il *framework* giuridico-politico, cioè l'ordine coercitivo del Leviatano, come una restrizione necessaria del desiderio illimitato di appropriazione rivolta a scongiurare il rischio che la società di mercato in cui tutti i soggetti sono dei massimizzatori di utilità individuale collassi nel caos competitivo [26]. Tuttavia, è inevitabile che, privo di una legittimazione critico-normativa, l'ordine coercitivo dello Stato prima o poi si sfaldi. I miti del *patriottismo* e dell'*amore familiare* che per una lunga fase della modernità avevano funzionato come piloni di sostegno della società politica cadono in pezzi, dal momento che si rivelano una sorta di oppio [27] che serviva soltanto ad escludere la maggior parte delle persone dall'arena del mercato, dalle attività di scambio e di appropriazione. Nello schema interpretativo di Gauthier, prima i lavoratori organizzati nei sindacati e nei partiti operai, poi i movimenti femministi hanno segnato il trionfo dell'ideologia contrattualistica radicale, nel senso che tutte le relazioni umane (comprese quelle della riproduzione biologica e della cura dei figli affidate tradizionalmente alle donne) si sono progressivamente trasformate in rapporti contrattuali e di *bargaining* [28]. E appena il caso di osservare che l'esplosione delle domande di riconoscimento delle identità culturali ed etniche che ha avuto luogo nel dopo Ottantanove e che ha segnato la crisi dello Stato fordista-keynesiano si è incaricata di correggere in senso ironico e paradossale la tesi economicistica di Gauthier: al trionfo del neoliberismo si è accompagnato, quasi l'altra faccia della stessa medaglia, un'orgia di neotribalismi e di fondamentalismi, ma al contempo anche l'insorgere di movimenti sociali, civili e culturali che hanno rivendicato il rispetto e il riconoscimento sulla scena pubblica della loro peculiare identità.

Giustizia e legittimazione

Lo scenario catastrofico di congedo dal Leviatano, disegnato da Gauthier, a cui con la globalizzazione è subentrata da un lato la formalizzazione dei nudi rapporti di forza tra gli attori del mercato e dall'altro il ricorso alla violenza e alla guerra come fattore di regolazione dei rapporti interstatali, restituisce plausibilità al modello rawlsiano della giustizia come equità. Ciò che a prima vista sorprende è che quest'ultimo è anch'esso una versione procedurale-pura della giustizia (nel senso, come abbiamo visto, che il predicato «giusto» caratterizza una procedura e solo in un secondo tempo, per una sorta di proprietà transitiva, si estende ai suoi risultati). Ma, diversamente dagli ultraliberali Hayek e Nozick, il paradigma costruttivista di Rawls mette in campo, attraverso l'artificio espositivo [29] della posizione originaria, la questione critico-normativa della legittimazione. In altre parole, i principi di giustizia nelle società post-tradizionali sono intrinsecamente principi di giustizia politica, vale a dire la loro posta in gioco sono le principali istituzioni di base della società: non solo quelle economiche e sociali, ma soprattutto le istituzioni politiche, con l'intero sistema dei diritti e degli obblighi che vi è connesso. Solo all'interno di queste istituzioni e di questo sistema concordati e riconosciuti da rappresentanti di cittadini liberi ed uguali [30] - le disuguaglianze economiche e sociali potranno essere giustificate, valutate come giuste o, se ritenute inique, ricompensate e corrette. Nelle società democratiche e desacralizzate, investite dalla toquevilliana rivoluzione dell'uguaglianza, il concetto di giustizia è necessariamente post-metafisico, dal momento che è venuta meno ogni forma di legittimazione riferita ad un'autorità (divina o umana che sia) esterna alle persone che cooperano, o fondata su un codice morale indipendente. Ciò spiega il passaggio dall'etica della virtù, propria dell'*homo hierarchicus* (Dumont) all'etica delle regole o delle procedure, propria di soggetti liberi ed uguali. La priorità del *giusto* sul *bene* su cui insiste Rawls segna, a questo punto, l'insostenibilità di un'idea metafisica, vale a dire metastorica e transculturale, di giustizia e, più in generale, l'insostenibilità di principi di giustizia epistemologicamente veri in senso nomologico-deduttivo. I principi di giustizia possono essere solo ragionevoli e ragionevoli per noi che abbiamo sviluppato attraverso un lungo e faticoso processo di apprendimento una determinata concezione del soggetto come *personalità morale libera* e una *cultura pubblica*, di cui libertà ed uguaglianza sono elementi costitutivi [31].

Da parte sua, Nagel, preoccupato delle obiezioni che i comunitaristi hanno rivolto a questa concezione di ispirazione kantiana della *personalità morale libera* [32] secondo cui il soggetto di Rawls è un soggetto desertico (Ch. Taylor) [33], desituato e senza legami (M. Sandel) [34], ha corretto in senso humaneo il kantismo di Rawls: l'io del soggetto moderno è carico di credenze, desideri, interessi, pregiudizi e motivazioni personali, ma esso ha anche maturato un punto di vista impersonale capace di astrarre dalle contingenze concernenti il modo in cui ognuno di

noi vede e valuta le cose. Se tu conti impersonalmente, tutti contano impersonalmente : sarebbe questa per Nagel la regola aurea dell'etica e della politica [35]. Ciò che, comunque, conviene rilevare è che nell'evoluzione del pensiero di Rawls l'artificio della posizione originaria abbandona la fisionomia epistemica che aveva nella *Teoria della giustizia* (1971), cioè di un fondamento assiomatico da cui dedurre una volta per tutte i principi di giustizia, e viene reinterpretato come una tecnica ermeneutica di costruzione [36] o di identificazione di principi corrispondenti ad un patrimonio di idee, di credenze e di intuizioni che si sono depositate nel senso comune e nei giudizi ben ponderati dell'*homo democraticus* occidentale. Infatti, l'equilibrio riflessivo può essere inteso nello stesso tempo come un criterio storico-ermeneutico e come un meccanismo fallibilistico che tiene aperta in vista di un incessante riaggiustamento reciproco - la dialettica tra la posizione originaria e le situazioni storiche mutevoli, tra teoria ed esperienza, tra tradizione ed innovazione [37].

D'altronde, l'analogia che Rawls istituisce tra teoria della giustizia e teoria grammaticale intende segnalare che la *grammatica della giustizia* (vale a dire, l'insieme dei suoi principi concordati e riconosciuti) sottintende un *sensu di giustizia* che varia, si articola e si arricchisce storicamente [38]. Donde la correggibilità, l'incrementabilità e l'autotrascendenza della grammatica dei principi di giustizia. Ecco perché quella di Rawls è non solo una concezione procedurale-pura della giustizia, ma anche una concezione, per così dire, *aggiustata*, dal momento che per delineare la struttura di base della società si rendono ogni volta necessari degli *aggiustamenti* atti a preservare l'eguaglianza delle chances e a far sì che le diseguaglianze economiche e sociali si risolvano a beneficio dei meno avvantaggiati.

Lo slittamento regressivo del programma di ricerca di Rawls

Come ha rilevato Van Parijs, la teoria rawlsiana della giustizia obbedisce ad una logica consequenzialista: la scelta delle istituzioni di base è giusta, solo se conduce a delle conseguenze di un certo tipo per quanto concerne la distribuzione delle chances e dei vantaggi socio-economici della cooperazione [39]. Come è noto, Rawls stabilisce una priorità lessicografica del primo principio di giustizia (o Principio della Eguale Libertà) sul secondo (o Principio di Differenza). A sua volta, il Principio di Differenza il quale prescrive: a) che le ineguaglianze economiche e sociali siano organizzate in modo da accordare ai meno favoriti la prospettiva migliore, b) che le funzioni e le cariche di autorità e di potere risultino accessibili a tutti contiene la priorità di quest'ultima clausola (o clausola dell'equa eguaglianza delle chances) sulla prima, relativa, *stricto sensu*, alla giustizia economica e sociale. In questa doppia priorità lessicografica è evidente ancora una volta il primato dell'istanza critico-normativa della legittimazione : sia il Primo Principio dell'eguale libertà (ad ogni individuo va assicurato il diritto al più esteso sistema possibile di libertà fondamentali eguali per tutti compatibile con lo stesso sistema per gli altri), sia la clausola dell'equa eguaglianza delle chances sono dei principi di giustizia politica. Entrambi vietano da un lato ogni violazione dei diritti sull'altare utilitaristico della più grande felicità utilità o *welfare* che sia del maggior numero e dall'altro la riduzione dell'accordo sui principi di giustizia ad un puro e semplice *bargaining* economico. Nessun incremento di benessere (di reddito, di risorse, di beni primari) può essere legittimamente scambiato con una diminuzione o con la perdita delle libertà di base. All'interno di questo primato critico-normativo della giustizia politica su quella economica e sociale Rawls colloca il Principio di Differenza in senso proprio (la parte a del Principio di Differenza), incaricato di sceverare le ineguaglianze *giuste* dalle ineguaglianze *ingiuste*. Anche qui, come ha rilevato Dupuy, troviamo un criterio di priorità lessicografica: il più svantaggiato sotto il profilo degli standard economici deve lessicalmente essere considerato primo nei confronti dei suoi associati [40]. In altre parole, le vittime (in questo caso, i meno favoriti) non possono essere sacrificate sull'altare di un qualche presunto bene comune. Da questo punto di vista, quella di Rawls è davvero una *potente macchina antisacrificale* [41]. Proprio perché nelle società moderne le contingenze naturali e sociali non sono più considerate un dato ovvio (imputabile al destino, al fato, ad una Volontà divina) né rispecchiano, come si riteneva nelle società tradizionali, un ordine cosmico teleologicamente preordinato, esse sono percepite come qualcosa di arbitrario e di casuale su cui la ragione umana è chiamata ad intervenire per modificarle. Perciò, non viene giudicata ammissibile alcuna situazione in cui i meno avvantaggiati potrebbero essere sacrificati come capro espiatorio. Tuttavia, Dupuy ha sottolineato che in realtà i principi di giustizia di Rawls non si applicano,

e non sono concepiti per applicarsi alle situazioni sacrificali [42]. Dell'interessante interpretazione girardiana di Rawls proposta da Dupuy fondata sull'assunto antropologico secondo cui ad ogni forma di unanimità e di consenso di una comunità (compresa la società democratica) è consustanziale la ricerca del capro espiatorio vale la pena sottolineare che nemmeno la logica democratica del consenso (unanime o maggioritario che sia) è esente dalla ricerca del capro espiatorio: soprattutto in quelle situazioni critiche in cui l'altro lo straniero, l'immigrato, il non residente o il diverso in generale può diventare l'oggetto fantasmatico delle fobie collettive, una sorta di schermo psicologico ed ideologico che impedisce di percepire e di affrontare le sfide della realtà e che può sfociare nella violenza rituale (per lo più di gruppo). Tanto più questo rischio diviene reale quando si consideri il sistema delle relazioni internazionali così come sono state rimodellate in seguito alla fine della cosiddetta guerra fredda tra Usa e Urss e all'ingresso nell'epoca della globalizzazione che, oltre ad aggravare le disuguaglianze tra nazioni ricche e nazioni povere, ha sconvolto gli equilibri geopolitici precedenti senza crearne di nuovi, spalancando così un vuoto di *governance* riempito soltanto dalla volontà di potenza dei più forti. In questo contesto, nelle società liberaldemocratiche avanzate si fa strada la tentazione di chiudersi nello sciovinismo del benessere e, quindi, di cancellare quell'elemento di incondizionalità implicito nel Principio di Differenza che ha sorretto il *welfare State* e che fa considerare ingiusto tutto ciò che non corrisponde all'istanza di equità, vale a dire l'esigenza che le disuguaglianze non possano superare la soglia oltre la quale esse non massimizzano più il minimum sociale [43]. Per quanto riguarda Rawls, sta di fatto che nel corso della sua riflessione filosofica successiva a *Una teoria della giustizia* egli ha accantonato il paradigma redistributivo contenuto nel Principio di Differenza insieme con le implicazioni critiche ad esso connesse sia sul piano di ciò che è una politica giusta a livello di un singolo Stato, sia a livello di una teoria globale della giustizia in riferimento alle politiche verso i paesi poveri nei rapporti tra le nazioni. In altre parole, dopo il 1971 il programma di ricerca di Rawls subisce una deriva neutralizzante per quanto riguarda la problematizzazione e la giustificazione dei fondamenti filosofici del liberalismo politico, che non a caso egli distingue nettamente da ogni forma di liberalismo comprensivo [44], vale a dire inteso come una *Weltanschauung* morale totalizzante che, al pari di tutte le dottrine comprensive (*comprehensives doctrines*) sia religiose che morali persegue un proprio particolare ideale del bene e di esistenza autentica. Al contempo, il suo programma di ricerca patisce uno slittamento regressivo o, per lo meno, un blocco per quanto concerne lo sviluppo che sul piano normativo il Principio di Differenza implicava, soprattutto in riferimento a quella clausola antisacrificale (la parte a) rivolta a rettificare tutte le ineguaglianze che non contribuiscono ad accrescere la libertà reale dei meno favoriti. Dopo *Una teoria della giustizia* la preoccupazione centrale di Rawls è di rinunciare a qualsiasi concezione della giustizia intesa come dottrina comprensiva e di recuperare il valore costitutivo del pluralismo nelle società democratiche argomentando la neutralità dei principi di giustizia di un regime liberaldemocratico nei confronti di ogni concezione particolare del bene. Su questo terreno il concetto filosoficamente più impegnativo che egli elabora è quello di consenso per intersezione (*overlapping consensus*) [45]. Esso non è solo, come si esprime Rawls, un pezzo mancante [46] di *Una teoria della giustizia*, ma una correzione profonda dell'impostazione concettuale di quest'ultima, che sviluppa alcuni elementi dell'originario programma di ricerca e ne lascia in ombra o ne espunge altri. Rawls è ora interessato a dimostrare che i principi di giustizia non sono deducibili da una particolare dottrina religiosa, filosofica o morale, ma sono del tutto indipendenti. Indebolendo l'assunto della razionalità della scelta su cui si fondava *Una teoria della giustizia*, Rawls riformula il concetto di posizione originaria. Da esperimento mentale eseguito su soggetti epistemici disincarnati, esso diviene una sorta di cristallizzazione storica degli ideali impliciti nella cultura pubblica di una società democratica, i cui protagonisti sono cittadini rappresentativi, guidati da autonome capacità morali. Il consenso per intersezione tocca idee fondamentali quali quella della società come equo sistema di cooperazione, o dei cittadini come persone ragionevoli, razionali, libere e uguali [47]. Alla cultura pubblica ereditata da una pluralità di tradizioni quali la Riforma, l'*Aufklärung*, la rivoluzione scientifica galileiano-newtoniana, i regimi costituzionali seguiti alle guerre di religione, il lascito ebraico-cristiano e anche la tradizione del movimento operaio europeo di ispirazione socialista [48] - Rawls assegna ora una funzione conciliatrice: individuare i valori politici [49] di un'equa cooperazione sociale e garantire la tolleranza reciproca tra differenti concezioni del mondo o dottrine comprensive ragionevoli [50]. Non vi è dubbio che qui ci troviamo di fronte ad una strategia di *neutralizzazione del politico* (nell'accezione di C. Schmitt) e, come ha rilevato Ch. Mouffe, ad una variante dell'utopia liberale [51] nella cancellazione o sottovalutazione del ruolo giocato dal conflitto, dal potere, dai rapporti di forza [52]. Oggetto di neutralizzazione nel liberalismo politico dell'ultimo Rawls sono tutte quelle concezioni della vita buona (di razza, di genere e di cultura) che non rientrano nei valori politici considerati ragionevoli ed universali. Esse vengono confinate nel privato ed espulse dall'agenda pubblica. Ad esse viene impedito non solo di coesistere e di competere

nello spazio pubblico venendo riconosciute come tutte degne di egual rispetto, ma anche di essere considerate come fondamento morale di uno Stato liberaldemocratico. Alla base di questa strategia di neutralizzazione vi è la rigida separazione tra ragione pubblica e ragioni non pubbliche. La prima, tipica dei popoli democratici, è la ragione dei cittadini, di coloro che hanno in comune lo stato di eguale cittadinanza, il cui oggetto è il bene pubblico, vale a dire ciò che la concezione politica della giustizia richiede riguardo alla struttura istituzionale di base. Le ragioni non pubbliche sono le ragioni delle chiese, dei gruppi minoritari (etnici, religiosi o di altro tipo), delle università e delle molteplici associazioni della società civile, e che costituiscono la cultura di fondo della società [53]. Qui, oltre all'offuscamento del paradigma distributivo, siamo di fronte al confinamento delle differenze culturali in particolare delle culture minoritarie - nel dominio del privato e alla negazione della loro legittimità nello spazio pubblico [54].

La giustizia globale

Questo esito armonicistico e neutralizzante non era scontato e discende, in gran parte, dall'evacuazione del Principio di Differenza negli sviluppi che Rawls imprime al suo liberalismo politico sia in rapporto alle società democratiche, sia soprattutto quando ha tentato di estendere la teoria della giustizia come equità alle relazioni internazionali [55]. Di fronte alla crisi del contratto sociale su cui si fondava il *welfare State* e al moltiplicarsi sul pianeta di vere e proprie situazioni sacrificali (povertà, fame, malattie, distruzioni ambientali e terrorismo globale) che richiederebbero dei principi di giustizia politica per così dire sconfinati -, Rawls non esita a rinchiudere i principi di giustizia nel perimetro del sistema westfaliano degli Stati nazionali bloccando ogni possibile estensione del Principio di Differenza, con la conseguente causola antisacrificale in esso implicita, al piano dei rapporti internazionali tra paesi ricchi e paesi poveri. Con una buona dose di ipocrisia (o di involontario cinismo) Rawls spiega che per la costruzione di una ragionevole legge dei popoli - ciò che è valido per le nostre società liberaldemocratiche non lo è, invece, per le altre società. Per queste ultime non risultano necessari i tre elementi egualitari dell'equo valore delle libertà politiche, dell'eguaglianza di equa opportunità e del principio di differenza [56]. Con una formula che un antropologo giudicherebbe sospetta egli aggiunge che i popoli bene ordinati hanno il dovere di assistere le società svantaggiate, con l'avvertenza che il solo modo, o il modo migliore, di tener fede a questo dovere di assistenza non consiste nell'aderire a un principio di giustizia distributiva volto a regolare le disuguaglianze economiche e sociali interne alla società dei popoli [57]. La tesi di Rawls non lascia adito a dubbi: Personalmente ritengo che il Principio di Differenza sia un principio ragionevole per quanto concerne la giustizia all'interno di una società democratica, ma non credo sia utilizzabile come strumento per risolvere il problema generale delle condizioni sfavorevoli entro un gruppo di società [58]. Ma, se escludiamo ogni criterio di redistribuzione, che cosa resta del principio di equità a cui Rawls ricorre? L'aver ristretto il concetto di equità nei limiti di una concezione politica della giustizia preoccupata esclusivamente di costruire una teoria della legge dei popoli amputata del Principio di Differenza è il segno dello slittamento regressivo del programma di ricerca di Rawls verso un liberalismo politico il cui unico dovere di assistenza consiste genericamente nel far sì che a tempo debito, tutte le società pervengano, o siano aiutate a pervenire, alle condizioni che rendono possibile l'esistenza di una società bene ordinata [59]. Il che implica, aggiunge Rawls, che i diritti umani vengano rispettati ovunque e i bisogni umani primari soddisfatti [60]. Ma questo resta un encomiabile auspicio fino a quando l'invocata legge dei popoli non includa la consapevolezza di una nuova dimensione politica transnazionale rivolta a ridefinire il concetto di cittadinanza e di rispetto dei diritti umani alla luce di istituzioni che in qualche modo si facciano carico di sconfiggere fame, povertà e svantaggi tra le nazioni attraverso politiche *ad hoc* e non affidandosi al funzionamento spontaneo del mercato. Una delle lezioni da trarre da ciò che è avvenuto l'11 settembre 2001 riguarda la consapevolezza che le masse miserabili del Terzo e Quarto Mondo nutrono un risentimento ed un odio crescenti verso l'Occidente opulento e tecnologicamente avanzato, da cui, come ha acutamente sottolineato Dupuy, esse sono attratte e verso cui provano proprio per questo un'ambivalenza gelosa nel tentativo disperato di trovare una risposta alla domanda: Perché gli Europei progrediscono mentre noi accumuliamo ritardi? [61] Agli occhi di queste masse miserabili o, meglio, delle loro élites politiche l'Occidente appare nello stesso tempo un modello ed un rivale, anzi appare un rivale in quanto è un modello secondo la logica del desiderio mimetico [62]. Pertanto, elaborare una teoria della giustizia sociale che oltrepassi il quadro delle comunità nazionali è un compito prioritario dell'Occidente uscito con il collasso dell'Urss e dei regimi comunisti dell'Est europeo dall'assetto geopolitico della guerra fredda ed entrato con l'11 settembre 2001 nel tunnel di una guerra civile all'interno di una stessa civiltà

mondiale. Ecco perché in quest ultimo decennio, contrariamente alla posizione rawlsiana che con Habermas potremmo definire di sciovinismo del benessere , alcuni autori - come Beitz, Pogge e O'Neill - hanno avvertito la necessità di applicare un principio di redistribuzione globale al sistema economico mondiale, trasferendo il principio della posizione originaria dall ambito nazionale a quello internazionale. Infatti, perché il Principio di Differenza secondo cui la distribuzione dei beni primari è giusta se va a beneficio dei meno avvantaggiati non dovrebbe valere per la posizione originaria globale? [63]. Tanto più che, come ha osservato la O'Neill, è il nuovo contesto storico della globalizzazione che ha rivelato i limiti oggettivi di *Una teoria della giustizia*, il cui scenario sociale e politico era quello delle democrazie costituzionali all interno della sovranità dei rispettivi Stati nazionali. La realtà storica che ci separa da *Una teoria della giustizia* è, invece, un mondo globale in cui gli svantaggiati i dannati della terra di cui parlava F. Fanon sono la maggioranza del pianeta e in cui la crisi del sistema westfaliano degli Stati sovrani ha accentuato la distribuzione ineguale dei vantaggi economici e sociali [64] e ha rinfocolato l ambivalenza gelosa delle masse miserabili del pianeta, quella perversa commistione di attrazione e odio (di imitazione e competizione) su cui poneva l accento Dupuy. Con Nancy Fraser bisogna aggiungere che - quasi una sorta di ironia della storia - la globalizzazione, proprio nel mentre ha esacerbato le disuguaglianze economiche e sociali ed ingigantito le distanze tra paesi ricchi e paesi poveri del pianeta, contemporaneamente ha portato in primo piano i conflitti di identità che hanno messo a nudo la fragilità della teoria rawlsiana della legge dei popoli. In questo contesto, le lotte per il riconoscimento delle identità collettive e delle culture fino ad ora represses o emarginate hanno rischiato di eclissare l importanza delle lotte per la redistribuzione che erano state centrali nella fase precedente. Una teoria aggiornata della giustizia, a questo punto, non può non essere bidimensionale o bifocale , nel senso cioè che deve tener conto delle istanze culturali del riconoscimento ma senza dimenticare le istanze redistributive, che, lungi dall essersi affievolite, sono diventate ancora più pressanti nell era della globalizzazione [65].

Tra i meriti di A. Sen c'è quello di aver denunciato da tempo le restrizioni che il liberalismo politico dell ultimo Rawls ha imposto al concetto di giustizia come equità. Molte clamorose ingiustizie egli scrive avvengono in circostanze sociali in cui invocare il «liberalismo politico» o il «principio di tolleranza» può non essere né facile né particolarmente utile! E tuttavia lasciare tali questioni al di fuori di «una concezione politica della giustizia» implicherebbe una restrizione molto forte della portata di quest ultima. Vi sono molti significativi problemi di giustizia e di ingiustizia che hanno a che fare con la scelta politica di istituzioni sociali nei più disparati angoli della Terra, e non è facile accettare la definizione di una concezione politica della giustizia che impone di ignorarne la maggior parte sulla base di una *lontananza ideologica dalle democrazie costituzionali*. Non è necessario interpretare così angustamente i limiti di «ciò che è politico». I vasti problemi di disuguaglianza e ingiustizia nel mondo richiedono un approccio meno restrittivo [66]. Senza ricostruire in questa sede il confronto di Sen con Rawls, conviene soltanto rilevare che l impostazione di Sen è rivolta ad approfondire la complessità del tema relativo all eguaglianza delle chances ed alla distribuzione dei beni primari contenuto nel Principio della Differenza. Quest approccio più comprensivo lo porta a privilegiare la libertà complessiva effettivamente goduta dalle persone anziché i risultati acquisiti [67], riformulando i principi di giustizia politica attorno alla focalizzazione sul *grado* di libertà che un individuo possiede più che sugli *strumenti* per la libertà [68] che per Rawls sono i beni primari . Poiché la conversione di questi beni primari e risorse in libertà di scelta su combinazioni alternative di funzionamenti ed altre acquisizioni può variare da persona a persona, - prosegue Sen - l eguaglianza nel possesso di beni primari o di risorse può coesistere con grandi disuguaglianze nella libertà effettivamente goduta dagli individui. La questione centrale, in questo contesto, è se tali disuguaglianze nella libertà siano compatibili con l idea di fondo della concezione politica della giustizia [69].

Se prendiamo sul serio l approccio di Sen qui sommariamente richiamato, ci rendiamo conto che l estensione del Principio di Differenza al piano dei rapporti internazionali fuoriesce dal dominio della concezione politica della giustizia in cui Rawls la iscrive, ristretto cioè alle società liberaldemocratiche dove tra le istituzioni politiche e il paradigma distributivo antisacrificale egli instaura un rapporto di interdipendenza reciproca. Ma ecco il punto di maggiore problematicità teorica e pratica: sul piano internazionale, non esistendo l analogo delle istituzioni liberaldemocratiche degli Stati nazionali, la situazione originaria immaginata da Rawls diviene un esperimento mentale di difficile attuazione per quanto riguarda il ricorso al Principio di Differenza. Chi ne sarebbero i soggetti? E come sarebbe possibile mettere gli Stati e i popoli in una situazione ideale di simmetria e di parità reciproca a fronte di disuguaglianze e di svantaggi enormi? Non è un caso che Sen adotti il Principio di Differenza come prospettiva di

analisi della politica internazionale spostando il fuoco dell'attenzione dal concetto rawlsiano di beni primari a quello di capacità, dal momento che il Principio di Differenza, facendo riferimento alla disponibilità dei beni primari come indicatore di una posizione di vantaggio, trascura le differenze derivanti da altri fattori, quali ad esempio le differenze dei bisogni [70]. A ragion veduta Sen proporrà di distinguere tra equità internazionale ed equità globale al fine di pensare il tema della giustizia senza confini. Ci sono idee e azioni di giustizia che attraversano i confini le quali vanno al di là dei rapporti tra le nazioni e delle quali sono protagonisti associazioni non governative, organizzazioni solidaristiche, gruppi religiosi, e perfino imprese e persone singole [71]. Ne deriva che, a suo avviso, nemmeno le Nazioni Unite possono essere l'organismo preposto ad affrontare la giustizia globale, poiché esse non hanno l'adeguato potere o le risorse (&) [72]. Sen ci suggerisce, quindi, che una teoria della giustizia globale che guardi alla libertà effettiva delle persone in ogni angolo della terra di realizzare le proprie capacità non può essere intesa in analogia con il patto che sotto il velo di ignoranza Rawls immagina abbia luogo in un singolo Stato liberaldemocratico. Sen compie, per così dire, un percorso inverso rispetto a Rawls: egli salva il Principio di Differenza lasciando cadere la proposta rawlsiana di estendere sul piano internazionale la concezione politica della giustizia nei termini di una legge delle nazioni la cui preoccupazione fondamentale è di costruire un quadro di convivenza tra i popoli fondato su un minimo comune denominatore di valori politici di base tra società democratiche e società gerarchiche (come le chiama Rawls) [73]. Ma anche in questo modo in Sen il grande tema della giustizia globale resta nel vago, anche se egli ne lascia intuire chiaramente la dimensione etica prima che politica, così come per lui primariamente etica, e non meramente giuridica, è la problematica dei diritti umani. Tra giustizia globale e diritti umani, infatti, Sen instaura un nesso strettissimo fin quasi ad identificare i due concetti con i relativi campi teorici, argomentando così il suo disaccordo con le restrizioni in chiave angustamente nazionale che Rawls impone al godimento dei diritti umani. Come ha sostenuto John Rawls, - egli nota al riguardo - l'oggettività di un'etica sociale o politica può essere considerata nei termini della sua capacità di essere sostenuta da un impianto di base pubblico [che possa] rendere conto dell'accordo fra agenti ragionevoli nel giudicare. Questo è un buon punto di partenza per i diritti umani, ma il mio disaccordo con Rawls riguarda la sua insistenza nell'applicare il suo test dialettico esclusivamente all'interno di ogni società o nazione (ciò che egli chiama un popolo) presa separatamente dalle altre, e non globalmente [74]. Ora, applicare quello che Sen definisce il test dialettico di Rawls vale a dire la sua concezione politica della giustizia alla società mondiale (e non solo ai singoli popoli) non implica soltanto il rispetto dei diritti umani, ma comporta in un certo senso una universalizzazione del Principio di Differenza pur in assenza delle condizioni di una situazione originaria. Solo che ciò che Sen e con lui i teorici della giustizia globale non riescono a cogliere è che la traslazione del Principio di Differenza sul piano internazionale implica una trasformazione epistemologica radicale commisurata al cambiamento di terreno richiesto. In altre parole, il Principio di Differenza, nella sua applicazione ai rapporti interstatali, per creare giustizia economica tra i popoli, non può obbedire alla logica della reciprocità sottesa alla situazione originaria delle società liberaldemocratiche descritta in *Una teoria della giustizia*. A rigore, se fosse la logica della reciprocità a regolare il Principio di Differenza nelle relazioni internazionali, allora, come ha rilevato ancora una volta Dupuy, la risposta terroristica degli artefici dell'11 settembre sarebbe giustificata. Se la legge umana che è alla base dei rapporti sociali fosse la reciprocità dello scambio, allora il risentimento, la violenza e l'assassinio sarebbero la replica ineluttabile alle violazioni dei diritti umani perpetrati dall'Occidente [75], il primo dei quali è il diritto ad uno standard di vita decente. Nel concetto di reciprocità della situazione originaria agisce l'assunto che nella scelta dei principi di giustizia occorre adottare la prospettiva simmetrica dell'altro: un assunto che nei rapporti internazionali tra le parti (le nazioni o i popoli) risulta inapplicabile per le disparità incolmabili di partenza tra le rispettive posizioni economiche e di potere. Qui la logica della reciprocità, per scongiurare il pericolo dell'imitazione mimetica da parte dei più svantaggiati, deve rovesciarsi in un'auto-obbligazione unilaterale da parte dei popoli più favoriti. Pertanto, il Principio di Differenza come cardine di una teoria della giustizia globale che miri ad una redistribuzione delle risorse non può essere enunciato secondo i canoni della logica della reciprocità in tutte le sue declinazioni, comprese le varianti dell'etica habermasiana del discorso: da quella che N. Fraser chiama la clausola della parità di partecipazione [76], ai principi del rispetto universale e della reciprocità egualitaria dei partecipanti all'interazione umana, su cui insiste S. Benhabib [77]. Nel contesto dei rapporti internazionali esso, per avere efficacia, non può che configurarsi come un Principio asimmetrico, vale a dire come un'istanza di giustizia incondizionata, come un dovere verso l'umanità o verso quella parte dell'umanità svantaggiata, vulnerabile ed oppressa che non potrebbe mai trovarsi nelle condizioni di stipulare un accordo attorno a dei principi di giustizia su scala globale.

Il Principio di Differenza come articolazione della teoria del dono

Così risemantizzato, il Principio di Differenza diviene un'obbligazione unilaterale da parte dei popoli più avvantaggiati nei confronti dei dannati della terra e delle vittime del pianeta: un principio che si iscrive in un'etica sconfinata o planetaria, di cui sono parte integrante i diritti umani. Si tratta di una clausola antisacrificale, che rinvia alla rielaborazione di un'antropologia del dono all'altezza di una teoria critica del presente [78]. Certamente si tratterebbe di individuare in concreto gli obblighi a cui gli Stati donatori e gli attori economici dovrebbero attenersi, come pure si tratterebbe di progettare un network di istituzioni preposto a mettere a punto politiche di giustizia redistributiva. Non senza, tuttavia, stabilire condizioni di verifica e di controllo dell'implementazione delle politiche di solidarietà per evitare che le risorse vadano a vantaggio dei tiranni o del ceto burocratico-politico corrotto invece che delle popolazioni svantaggiate. Ma ciò che conta è la consapevolezza che una clausola antisacrificale di questo tipo non è l'omologo sul piano dei rapporti internazionali del Principio di Differenza così come quest'ultimo si struttura all'interno delle società democratiche, dove non può sottrarsi alla logica simmetrica - che si rivela pur sempre in ultima analisi una logica mimetica e, perciò, autodistruttiva - della reciprocità e del consenso. È un gesto la cui generosità meno che mai si può inscrivere nel paradigma della scelta razionale, ma discende da una concezione che ha a che fare con una giustizia infinita nel senso in cui ne ha parlato Lévinas [79], o da quell'atto preliminare del donare che, secondo Marcel Mauss, ogni volta è stato necessario nella storia dell'umanità per imporre la volontà di pace e sostituire alla guerra, all'isolamento e alla stasi, l'alleanza, il dono e il commercio [80]. Quest'assunto epistemologico di Mauss si rivela sorprendentemente valido nella situazione epocale dell'oggi, in cui, come ha sottolineato Monique Chemillier-Gendreau, il mercato e i media hanno creato sì una società internazionale, ma priva di fondamenti politici legittimi e senza un Diritto in grado di contrastare o di temperare la potenza della *lex mercatoria* [81]. Se è vero che non esiste dono assolutamente gratuito, come ha notato Mary Douglas [82], e se, come ha mostrato Caillé, il dono non è definibile senza l'interesse, ma *contro* di esso [83], allora anche la giustizia globale va intesa come intreccio di incondizionalità e di condizionalità, di disinteresse e di interesse, di fiducia e di calcolo. La clausola antisacrificabile a vantaggio dei meno favoriti sul piano dei rapporti tra le nazioni è una proposizione o un imperativo che precede qualsiasi scambio tra interlocutori che si considerano e si riconoscono eguali in termini morali. Se ci fosse solo simmetria e parità nell'interazione, non ci sarebbe dono o solidarietà. La solidarietà, nonostante tutte le condizioni che i donatori più ricchi devono introdurre per rendere efficaci i programmi degli aiuti, è un'obbligazione asimmetrica. E non può non essere tale, pena la sua autonegazione performativa.

Il passaggio ad un'istanza di incondizionalità condizionale nella teoria globale della giustizia, tale da coniugare da un lato un'obbligazione *senza reciprocità* da parte dei popoli più avvantaggiati verso i dannati della terra e verso le vittime del pianeta, e dall'altro un complesso di condizioni relative all'implementazione degli aiuti e delle politiche redistributive, risulta, dunque, del tutto precluso al liberalismo politico di Rawls. Ma, come abbiamo visto, risulta precluso anche ad autori che hanno elaborato, sia pure declinandola in termini tra loro diversi, una visione cosmopolitica della giustizia come Beitz, Pogge, O'Neill e Sen.

Giustizia globale ed egoismo

In conclusione, vorrei prendere brevemente in considerazione la posizione di Seyla Benhabib, contraria in linea pregiudiziale ad ogni principio redistributivo globale, perché fa valere la priorità dell'autogoverno democratico sulla redistribuzione internazionale delle risorse riconducendo quest'ultima istanza all'interno della teoria della democrazia deliberativa. Per creare giustizia economica tra i popoli, argomenta la Benhabib, occorrerebbe prima esaminare la compatibilità di un tale principio con l'autogoverno democratico [84]. Ma postulare una correlazione reciproca tra i criteri di giustizia globale e le forme di una democrazia deliberativa, come fa la Benhabib, significa, in ultima analisi, ricadere nel generico dovere di assistenza invocato da Rawls in *La legge dei popoli*. Inoltre, le tre obiezioni che la Benhabib rivolge al redistribuzionismo globale - l'obiezione epistemica, l'obiezione ermeneutica e l'obiezione democratica - , per quanto non implausibili nel merito, condividono tutte il presupposto fallace secondo cui sul piano

dei rapporti internazionali tra paesi ricchi e paesi poveri debba valere lo stesso *criterio del consenso dei partecipanti* che è il criterio normativo di base su cui si regge una democrazia deliberativa, fondata a sua volta sull'etica del discorso [85]. Estendere il Principio di Differenza all'economia mondiale sarebbe, a suo avviso, un errore di concretezza malposta, poiché a fronte di un oggetto epistemico e morale complesso come l'economia mondiale è preferibile fissare obiettivi globali generali sui quali sia possibile raccogliere un consenso democratico [86]. Come se obiettivi quali la riduzione della fame nel mondo, della mortalità infantile, dell'analfabetismo e delle morti per malnutrizione e per mancanza di cure sanitarie adeguate non comportino una *redistribuzione delle risorse su scala globale*, e perfino una riforma politica democratica del governo di alcuni organismi sovranazionali come la Banca mondiale e il Fondo monetario internazionale [87]. Che il Principio di Differenza sia un *criterio* di giudizio e non un manuale per la politica che difficilmente può essere considerato una mappa per la riforma delle istituzioni, si può essere d'accordo con Benhabib, ma si tratta pur sempre di un criterio etico normativo, che non può essere derubricato a un semplice strumento teorico rivolto a migliorare la Pareto-ottimalità nel valutare la giustizia delle istituzioni economiche [88]. All'interno della finzione epistemologica del velo di ignoranza che pone gli attori sociali sullo stesso piano costringendoli all'interazione discorsiva in una logica di eguaglianza simmetrica, il Principio di Differenza contiene un elemento antiutilitaristico di incondizionalità che prescrive la non-sacrificabilità dei meno avvantaggiati. Che si dia una difficoltà oggettiva nell'applicazione di questo principio al di là dei confini nazionali, poiché non esiste un criterio univoco ed universalmente condiviso su chi debba essere considerato il meno avvantaggiato, non c'è alcun dubbio. Ma contro la plausibilità di una teoria della giustizia globale non può essere addotta l'obiezione che sul piano internazionale manca l'equivalente di una sfera pubblica di opinione e di scambio dialogico tipica delle società democratiche nella quale poter definire consensualmente chi sono i meno avvantaggiati [89]. È sorprendente che proprio la Benhabib dimentichi che uno degli effetti non programmati della globalizzazione è il consolidamento di una società civile mondiale e la nascita di movimenti sociali e di opinione transnazionali. Sicché, se è più facile per le società democratiche adottare una modalità comune di *governance* attraverso cui determinare forme di responsabilità pubblica nel valutare i cambiamenti nella politica redistributiva, lo stesso sforzo potrebbe essere proiettato sul piano internazionale. Qui si tratterebbe, come la stessa Benhabib non manca di osservare, di sottoporre a vincoli democratici organismi come il Fondo monetario internazionale, la Banca mondiale, l'Organizzazione mondiale del commercio e l'Agenzia per lo sviluppo internazionale, tentando così di riconciliare il processo di decisione democratica con le politiche redistributive [90]. Tuttavia, ciò che la Benhabib sembra dimenticare è che la democratizzazione di questi organismi e la creazione di altre analoghe istituzioni di tipo sovranazionale sotto l'egida dell'Onu è difficile che vengano intraprese dai paesi più ricchi e tanto meno dalle potenze egemoniche del pianeta: si intuisce facilmente che a questo livello siano destinati a prevalere i rapporti di forza e di potere che sono sfavorevoli ai popoli meno avvantaggiati. L'egoismo democratico [91] è il piano inclinato delle democrazie liberali dell'Occidente ed esso non verrà mai scalfito fino a quando non interverrà una decisione incondizionale sottratta cioè al gioco del consenso democratico da parte delle società liberaldemocratiche e degli organismi sovranazionali sopra richiamati rivolta a progettare ed implementare politiche di solidarietà redistributiva. La proposta della Benhabib di inventare forme di *iterazione democratica*, vale a dire processi complessi di interazione e cooperazione reciproca tra contesti diversi e stratificati di *governance*, all'insegna di un cosmopolitismo federale [92], sposta la questione della giustizia redistributiva sul terreno dell'integrazione politica e dell'autogoverno democratico sottolineando l'interdipendenza tra istituzioni politiche e comunità culturali, tra diritti civili/politici e diritti umani. Ma in questo spostamento la questione della giustizia globale evapora, almeno fino a quando essa rimane una variabile interna delle società democratiche e non diviene, invece, il *framework* teorico di una nuova etica della cittadinanza, la cui premessa maggiore è l'obbligo morale di una redistribuzione delle risorse a favore dei popoli meno avvantaggiati del pianeta. La Benhabib sostituisce al compito epistemologico e critico-ermeneutico di elaborare una teoria della giustizia globale una dottrina della democrazia in grado di ripensare la cittadinanza nell'epoca della globalizzazione [93]. Forse senza rendersi pienamente conto che si tratta di due facce della stessa medaglia o, meglio, di due aspetti diversi ma complementari, dove però il Principio di Differenza è una clausola morale asimmetrica che sola può contrastare l'egoismo democratico e la tendenza connaturata delle democrazie liberali alla ricerca del capro espiatorio.

La giustizia globale tra paradigma del dono e teoria

del riconoscimento

Discutendo due recenti ed importanti contributi rispettivamente di Alain Caillé e Marcel Hénaff [94], vorrei provare ad argomentare la tesi che nell'orizzonte storico odierno, caratterizzato da una società-mondo e da una civiltà planetaria assolutamente inedite, solo il paradigma del dono può elaborare strumenti di analisi all'altezza della complessità dei problemi e delle domande introdotta dalla nuova situazione epocale. Una tale esigenza epistemologica (oltre che etico-pratica) non è per nulla peregrina, se è vero, come osserva Caillé, che l'egemonia del discorso economicista nelle scienze sociali e nella cultura occidentale che ha avuto luogo attorno agli anni Settanta/Ottanta del secolo scorso ha anticipato nel cielo della teoria le trasformazioni del mondo reale innescatesi successivamente e che abbiamo convenuto di chiamare col termine di globalizzazione. Se, come afferma efficacemente Caillé, la verità fondamentale della globalizzazione è che con l'assoggettamento di tutte le sfere dell'azione sociale (scienza, tecnica, sport, cultura, ecc.) alla legge del mercato tutto diviene tendenzialmente merce, allora per contrastare questo processo di mercatizzazione generalizzata occorre sì mettere a frutto le risorse teoriche che provengono da Marcel Mauss e dalla scoperta da lui esposta nel suo *Saggio sul dono*, ma assumendo il contesto della società-mondo e della civiltà planetaria con le sue fratture e contraddizioni come l'orizzonte imprescindibile dell'attuale lavoro teorico. E dentro questo nuovo orizzonte di senso che va riformulata la scoperta maussiana secondo cui in un certo numero di società, sottinteso non tutte, (&) la regola sociale fondamentale non è quella che presiede alla costruzione della nostra società moderna, non è quella dello scambio mercantile o del contratto, ma quella del dono, della triplice obbligazione del donare, ricevere e restituire. Tra le numerose conseguenze che Caillé ricava da questo postulato di Mauss vorrei soffermarmi per un momento sul carattere agonistico del dono, sulla dimensione ad esso inerente di lotta in termini di generosità (il voler schiacciare il donatario con la potenza ostentatoria della generosità), ma anche di rivalità e di ostilità. Si dà un'ambivalenza costitutiva del dono, che Caillé formula così: Anche se sussiste in ciò un'enorme ambivalenza e ostilità, anche se c'è una dimensione di guerra per la ricchezza che è una delle traduzioni del termine *potlatch* -, resta nondimeno il fatto che questa guerra di generosità si sostituisce alla guerra reale e che essa compie in modo quasi omeopatico il suo lavoro fondamentale che è di trasformare i nemici in amici. E questo lavoro che consente, per dirla in maniera più generale, di passare dalla sterilità, dalla morte, dal fatto che non c'è niente al fatto che c'è qualcosa, c'è una relazione sociale e non il nulla. *Ecco ciò che realizza il dono primario*. Ora, nel contesto della società-mondo in cui trionfa la *lex mercatoria* possono gli Stati, le cui frontiere sono state di fatto cancellate dalla logica transnazionale e nomadica del capitale finanziario, comportarsi come gli individui razionali della teoria economica posti di fronte al dilemma del prigioniero? Credo che a questo livello abbiamo bisogno di ripensare la teoria della giustizia globale nella direzione di una scommessa di fiducia (*pari de confiance*) in cui consiste il dono, quella scommessa che, come precisa Caillé, sfida la razionalità immediata e che dice: noi potremmo essere alleati anziché nemici. O, come potremmo anche dire rovesciando la medaglia, il paradigma del dono dovrebbe essere messo alla prova sul terreno della teoria della giustizia globale. Che cosa implica per la teoria della giustizia globale questa scommessa che non è razionale, ma ragionevole se non quella che io chiamo un'auto-obbligazione da parte dei paesi e degli Stati più avvantaggiati a favore dei paesi e degli Stati meno avvantaggiati al fine di redistribuire le risorse secondo criteri di equità? Mi rendo conto che le questioni connesse ad un simile mutamento di prospettiva nelle relazioni internazionali sono enormemente difficili e complicate. Anzitutto, come classificare le politiche degli aiuti attualmente esistenti nei rapporti tra Nord e Sud del mondo e che vengono gestite da organismi sovranazionali come l'Onu, l'Ue, la Banca Mondiale o da associazioni internazionali privato-sociali di beneficenza come la Caritas e così via? E in quale forma di dono queste pratiche di aiuto rientrano tra quelle individuate da Hénaff: 1) il dono *cerimoniale*, spesso detto arcaico, perché lo troviamo nelle società tradizionali, connotato dai caratteri della pubblicità e della reciprocità; 2) il dono *grazioso*, che può essere pubblico o privato, ma sempre unilaterale; 3) il dono di aiuto reciproco (*entraide*), che rinvia sia all'azione filantropica sia alla solidarietà sociale? E difficile inscrivere in uno di questi tre generi di dono l'insieme variegato della politica degli aiuti da parte dei paesi cosiddetti ricchi. Saremmo allora legittimati a sostenere che il paradigma del dono manca l'obiettivo della giustizia globale? Una conclusione di questo tenore sarebbe non solo affrettata, ma erronea, perché forse solo il paradigma del dono possiede le risorse teoriche per elaborare una teoria della giustizia globale all'altezza del presente. Con probabilmente degli effetti di retroazione benefica, nel senso che l'elaborazione di una teoria della giustizia globale imporrebbe al paradigma del dono di allargare il raggio della sue categorie analitiche e la sua portata euristica. Hénaff fa corrispondere sulla scia di Axel Honneth - alla differenziazione del paradigma del dono tre distinte sfere di riconoscimento: la *Iª sfera di riconoscimento* trasforma la

reciprocità dei partners del dono cerimoniale nella relazione del cittadino con il potere sovrano, una relazione regolata dal primato della legge e del diritto e che nell'età moderna ha dato luogo al modello del contratto sociale; la *2ª sfera di riconoscimento* è quella che abbraccia la vita in comune, i rapporti di vicinato, tutti quei modi dell'esistenza che rafforzano l'appartenenza di gruppo; la *3ª sfera di riconoscimento* include tutte le forme di amore e di amicizia nella vita personale. Giustamente Hénaff rileva che si tratta di intendere il riconoscimento in tutte e tre le sfere in primo luogo non in termini di domanda o di autorealizzazione, ma in termini di reciprocità. Vale a dire, non bisogna solo richiedere riconoscimento, ma offrirlo, dal momento che il riconoscimento è reciproco o non è. Hénaff aggiunge: occorre cominciare con il donare ciò che si vuole per sé, cioè il riconoscimento. Ma ecco il cuore della questione del dono: se assumiamo come punto di partenza l'offerta del riconoscimento o, come afferma Caillé, la scommessa della fiducia, allora ci collochiamo al di fuori della logica della reciprocità o, quanto meno, la reciprocità diventa secondaria viene dopo rispetto al gesto unilaterale del donare riconoscimento o dello scommettere sulla fiducia. Il gesto del donare riconoscimento è paragonabile ad un'operazione a somma-zero dal punto di vista della razionalità economica, ma possiede un enorme valore etico-pratico, dal momento che fa prevalere sulle gerarchie di potere e sulle asimmetrie di reddito e ricchezza la priorità delle relazioni reciproche e, di conseguenza, la dignità dell'altro che partecipa all'interazione e l'importanza di ciò di cui è portatore. Sotto questo profilo, sarebbe del tutto razionale e non un puro atto di oblatività caritatevole - che i paesi ricchi offrissero per primi riconoscimento ai paesi poveri dirottando verso di loro risorse sufficienti non solo a debellare la fame e le malattie, ma anche ad elevare il livello della libertà reale di quei popoli in termini di capacità di agire (le *capabilities* di Sen) e nel contempo a far sì che le loro culture - spesso nella storia aggredite dal colonialismo e dall'imperialismo delle potenze occidentali - venissero riconosciute come altrettanto degne di rispetto. In altre parole, la regola della reciprocità viene *dopo* un riconoscimento preliminare, che comporta l'adozione di una qualche clausola antisacrificale, paragonabile al Principio di Differenza di Rawls esteso al piano dei rapporti internazionali. La dimensione normativa della teoria del dono sta sì nel fatto, come spiega Caillé, che nelle diverse culture è necessario che entrino nello stesso tempo obbligo e libertà, l'interesse per sé e l'interesse per altri, in modo che questi quattro poli si contemperino a vicenda. Ma perché si realizzi l'alleanza invece dell'ostilità, l'ad-sociazione invece della guerra, occorre che l'apertura all'altro sia una decisione libera tale che preceda l'interesse per sé. L'altro non può stare sullo stesso piano in cui sono io: l'altro direbbe Lévinas sta sull'altra riva. Anche (e forse tanto più) quando l'altro sono i paesi poveri del Sud del mondo, verso i quali è inevitabile che si instauri quella che Simone Weil chiama la giustizia del più forte, vale a dire quel tipo di giustizia che i greci rivendicavano nei confronti dei meli nel celebre dialogo raccontato da Tucidide in *La guerra del Peloponneso* [95]. Il diritto, compreso il diritto internazionale, celebra sempre la giustizia del più forte. Ecco perché occorre un gesto preliminare di gratuità, di sospensione della forza (come direbbe S. Weil): una battuta d'arresto tale da rompere la claustrazione del soggetto - nel nostro caso, la vichiana boria delle nazioni che presumono che la loro civiltà o la loro cultura sia superiore a tutte le altre - e *donare riconoscimento*. Ciò significa, spiega Caillé, riconoscere gli altri popoli e le altre culture come a loro volta capaci di entrare nel registro del dono e della donazione, del *dare* e del *donare*.

Clausola antisacrificale e amore del prossimo

Se prendiamo sul serio quest'approccio teorico, allora nella società-mondo e nella civiltà planetaria, in cui la globalizzazione ci ha gettato, il paradigma del dono deve saper ereditare il lascito dell'agape cristiana e dell'amore del prossimo ritraducendolo in responsabilità verso gli altri, nel compito di prendere in custodia l'altro, nel far sì che la riuscita della vita buona del singolo non vada a discapito della felicità e del bene degli altri [96]. Questa prospettiva impone anche di elaborare una problematica concernente le relazioni tra i popoli e tra le culture che corrisponda ad una umanità il cui centro di riferimento giuridico-politico non è più e non può più essere lo Stato nazionale. Ma qual è oggi lo statuto di un'umanità comune? Che cosa vuol dire avere un mondo in comune? Le domande potrebbero moltiplicarsi, ma tutte convergerebbero sulla questione di quale legame politico potrebbe farci entrare nel circuito del dono e della donazione, del *dare* e del *donare* (tra parentesi è appena il caso di notare che una tale impostazione induce ad andare oltre Schmitt e la sua teoria della sovranità esemplata sul rapporto amico/nemico, e oltre Kojève e la sua rilettura della dialettica servo/padrone incentrata sul riconoscimento come volontà di potenza). La teoria della giustizia globale rientra, a mio avviso, in questa problematica più ampia le cui basi poggiano sulla teoria maussiana

del dono e sui suoi sviluppi recenti. Di questa problematica, che ricomprende in sé paradigma del dono e teoria del riconoscimento, cominciamo appena ad intravedere i contorni e a mettere a punto le categorie analitiche. Ad esempio, la tesi di Mauss secondo cui il perseguimento brutale degli interessi dell'individuo alla lunga nuoce all'individuo stesso, oltre che alla pace e ai fini dell'insieme [97], può essere estesa al piano dei rapporti internazionali tra i popoli e gli Stati, poiché contiene in nuce gli elementi fondamentali di una teoria della giustizia globale. Ma nello stesso tempo consente di focalizzare in modo nuovo la presenza del sacro e, quindi, il ruolo della religione nei rapporti tra i popoli e tra le culture: una questione ineludibile, se è vero che lo statuto di tutte le culture, come ha sottolineato R. Panikkar, è definito dal *mythos*, dal pensiero simbolico, sicché il dialogo interculturale è necessariamente un dialogo interreligioso [98]. L'idea di un mondo comune (o in comune), corrispondente alla società planetaria in cui viviamo, può essere attinta solo se rovesciamo il presupposto su cui essa si è costruita nel corso della sua storia: la modernità fino ai giorni nostri, vale a dire la formula hobbesiana dell'*homo homini lupus*, che è stata la chiave di volta della nascita e dell'edificazione di quello Stato nazionale moderno la cui sovranità viene sempre più erosa dai processi di globalizzazione. Rispetto a questa logica dei rapporti sociali, in base a cui la politica è stata intesa come lo spazio neutrale incaricato di instaurare la pace e la sicurezza della vita, oggi si può attingere un concetto di mondo comune a partire dal presupposto spinoziano dell'*homo homini deus*, tale da non cancellare, ma se mai di valorizzare le differenze. Non si tratta solo, come ha indicato Honneth, di sostituire alla tradizione hobbesiana della forza brutta e dello Stato come mero artificio della convivenza la intuizione del giovane Hegel sulla rilevanza del reciproco riconoscimento nel determinare i processi di soggettivazione riuscita e la grammatica dei rapporti sociali come rapporti morali [99]. Si tratta, come suggerisce Natoli, di *vivere religiosamente i rapporti umani*, compresi io aggiungerei i rapporti tra i popoli e tra le culture, nel senso di attribuire una valenza sacrale alle relazioni tra gli esseri umani, al di là delle fedi religiose che si professano [100]. Questa direzione di ricerca salda insieme in modo fecondo teoria del riconoscimento e paradigma del dono, dal momento che incorpora una versione positiva della regola aurea dei Vangeli: Fai agli altri quello che vorresti fosse fatto a te, che, come ricorda ancora Natoli, invita gli uomini a soccorrersi, a prestarsi aiuto nel bisogno e nella miseria, e non semplicemente a non danneggiarsi l'un l'altro [101]. La clausola antisacrificale non è che l'amore del prossimo in una prospettiva laica, una tonalità religiosa nei rapporti sociali ed interpersonali che va al di là del civismo, poiché assume la cura dell'altro come un auto-obbligazione. D'altronde, Mauss non soltanto aveva compreso che l'*homo oeconomicus* è un'invenzione recente e che solo da poco l'uomo è diventato una macchina che calcola [102], ma anche che lo stesso scambio di beni in qualsiasi epoca non è mai un gesto meramente economico: come insegnano i maori, la cosa donata (*hau*) non è una cosa inerte, ma è dotata di un valore spirituale intrinseco, nel senso che contiene qualcosa del donatore [103]. Analogamente, nel mercato capitalistico moderno il produttore è consapevole, in cambio del salario che riceve, di donare le sue competenze, le sue attitudini, i suoi talenti e per questi reclama un riconoscimento che non è solo materiale, ma anche morale. Il produttore scrive Mauss sente di nuovo, ha sempre sentito, ma questa volta in modo più acuto, di dare in cambio qualcosa che è più di un prodotto o di un tempo di lavoro; egli sente di dare qualcosa di se stesso, il proprio tempo, la propria vita, e vuole essere ricompensato, sia pure moderatamente, per questo dono [104]. Allo stesso modo, il perseguimento dei puri interessi utilitari o di potenza da parte dei paesi egemoni è destinato ad alimentare gli aspetti negativi della globalizzazione fino a ritorcersi contro quegli stessi paesi: la logica del mercato senza regole sfocia prima o poi nella violenza, nella guerra e nella barbarie. La lezione di Mauss, in proposito, è di temperare l'interesse particolare con quello generale: garantire la pace accedendo all'idea di una ricchezza comune [105] e soprattutto di un mondo comune [106]. Potremmo anche dire che ogni popolo/cultura/nazione sente di dare qualcosa di specificamente suo alla grande famiglia dei popoli e delle nazioni e per questo contributo vuole essere riconosciuto e ricompensato: vuole essere immesso nel ciclo del dare/ricevere/restituire, inteso nella sua accezione più larga (non solo economica, ma simbolico-culturale). Come il produttore delle società economicamente avanzate sente di dare qualcosa che non è semplicemente riducibile al tempo di lavoro erogato, ma ha a che fare con il dono del suo sé e della propria esistenza, così pure nelle relazioni internazionali le nazioni e i popoli meno avvantaggiati o che patiscono l'indigenza e la povertà non possono essere considerati come semplici operatori di uno scambio presuntamente paritario secondo il modello dell'*homo oeconomicus*, ove peraltro lo scambio è già in origine diseguale, data la disuguaglianza materiale dei soggetti in campo. Essi vanno compresi nella loro alterità come degni di rispetto, accettati nella loro differenza come una differenza non-indifferente, tale cioè che arricchisce la nostra visione dell'umanità e del mondo, e riconosciuti come capaci di donare qualcosa che noi non abbiamo. Riconoscere una cultura equivale, infatti, ad attribuirle un valore insostituibile e, starei per dire, unico nell'ambito delle civiltà e delle culture. In questa prospettiva,

potremmo estendere alle culture la tesi formulata da Caillé relativamente al valore sociale dei soggetti [107] ed affermare che il valore di una cultura si misura sulla sua capacità di donare, intendendo con questa espressione sia l'insieme dei doni che essa ha realmente accordato all'umanità, sia le sue potenzialità di dono. Ma una volta stabilito che il criterio di valutazione del valore dei soggetti (individuali e collettivi) c'est l'ensemble de dons qu'ils ont effectivement faits ou bien leur capacité à donner, leurs potentialités de don, Caillé si chiede se il criterio di valutazione concerne più la potenzialità o l'atto del dono (La puissance ou l'acte du don?). E' evidente che, per quanto riguarda le culture, la risposta a questa domanda non può reintrodurre una gerarchia assiologica tra culture superiori e culture inferiori, tra culture degne di essere riconosciute come significative e culture dotate di scarso o nessun valore. Per tutte vale la dimensione fenomenologica della donazione (*das Ergebnis*) o, come direbbe la Arendt, la dimensione della gratuità e della spontaneità umana. Ogni cultura contiene il dono di qualcosa che ha a che fare con la pluralità e la diversità umane: si tratti di manufatti, opere d'arte, simboli, codici di comportamento, ecc. E' verso questa pluralità e diversità costitutive che Hannah Arendt suggeriva di avere non solo un atteggiamento di stupore, di ammirazione e di lode, come le aveva insegnato il suo amico poeta Auden, ma anche di gratitudine per il fatto che sulla Terra, che è la nostra comune dimora, c'è un popolo o un gruppo umano o una nazione che ha una posizione nel mondo che nessuno può immediatamente duplicare e una visione del mondo che esso solo può realizzare [108]. Anzi, più grande è la pluralità e la diversità che caratterizzano un popolo o una cultura, più grande è il valore che va loro attribuito (Più punti di vista esistono in un popolo, dai quali esaminare il mondo che tutti ospita in uguale misura e a tutti si presenta in uguale misura, più la nazione sarà grande e aperta [109]). E non a caso la Arendt ha insistito sul fatto che il *dono dell'alleanza* è il centro focale del politico inteso come lo spazio delle relazioni tra i popoli e tra le culture: ella ci ricorda che il trattato di pace e l'alleanza così come si sono sviluppati nella civiltà occidentale - sono concetti di origine romana che hanno reso possibile la trasformazione dell'ostilità in amicizia e la creazione di un mondo comune, in cui i nemici di ieri diventavano gli alleati di domani [110]. A maggior ragione, allora, affinché il *dono dell'alleanza* continui oggi ad essere l'asse centrale del politico nelle relazioni tra i popoli, è necessario recuperare la dimensione globale della giustizia redistributiva. Riconoscere il valore di una cultura, di un popolo, di un gruppo umano specialmente quando non hanno il minimo vitale per la sopravvivenza - implica un'obbligazione unilaterale ad un'equa redistribuzione della ricchezza del pianeta. Pertanto, una conclusione provvisoria potrebbe essere la seguente: non c'è redistribuzione senza riconoscimento, e non c'è riconoscimento senza redistribuzione.

[1] L. Dumont, *Homo aequalis*, II. *L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Gallimard, Paris 1991, p. 195. Si veda anche Id., *Homo aequalis*, I, trad. it. Adelphi, Milano 1984.

[2] J.-P. Dupuy, *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*, Calmann-Lévy, Paris 1992, p. 194

[3] Dumont, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, trad. it. Adelphi, Milano 1993, p. 252.

[4] Dumont, *Homo aequalis* II, cit., p. 197.

[5] Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, cit., p. 198

[6] Aristotele, *Etica nicomachea*, 1129 d 30, testo greco a fronte, ed. it. a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993, p. 191. Sul rapporto tra etica e politica in Aristotele e nel mondo greco classico cfr. S. Natoli, *Vita buona, vita felice. Scritti di etica e politica*, Feltrinelli, Milano 1990, in particolare il cap. II.

[7] Sotto questo profilo il costruttivismo di Rawls è una variante dell'artificialismo moderno ed è un costruttivismo politico conseguente, poiché la giustizia distributiva non lascia fuori di sé nessun vantaggio e nessun bene suscettibile di essere ripartito: diritti e doveri o il sistema delle libertà da un lato (il Primo Principio) e redditi, ricchezza, accesso alle cariche politiche e ai ruoli di autorità e di influenza dall'altro (il Secondo Principio). *Primo principio* Ogni persona ha un eguale diritto al più ampio sistema totale di eguali libertà fondamentali compatibilmente con un simile sistema di libertà per tutti. *Secondo principio* Le ineguaglianze economiche e sociali devono essere: a) per il più grande beneficio dei meno avvantaggiati, compatibilmente con il principio di giusto risparmio e b) collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza di opportunità. *Prima regola di priorità* (la priorità della libertà) I principi di giustizia devono essere ordinati lessicalmente, e quindi la libertà può venire limitata solo in nome della libertà stessa (&). *Seconda regola di priorità* (la priorità della giustizia rispetto all'efficienza e al benessere) Il secondo principio precede lessicalmente il principio di efficienza e quello della massimizzazione della somma dei vantaggi; l'equa opportunità

precede il principio di differenza (&). *Concezione generale* Tutti i beni sociali principali libertà, opportunità, reddito e ricchezza, e le basi per il rispetto di sé devono essere distribuiti in modo eguale, a meno che una distribuzione ineguale non vada a vantaggio dei meno avvantaggiati (Rawls, *Una teoria della giustizia*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1982, pp. 255-256). Sul costruttivismo politico rawlsiano si rinvia alla omonima Lezione III contenuta in Rawls, *Liberalismo politico*, trad. it. Comunità, Milano 1994, pp.89-154.

[8] B. Barry , *Theories of Justice*, University of California Press, Berkeley 1989.

[9] B. A. Ackerman, *La giustizia sociale nello Stato liberale*, trad. it. il Mulino, Bologna 1984; J. Habermas, *Fatti e norme. Contributi a una teoria discorsiva del diritto e della democrazia*, ed. it. a cura di L. Ceppa, Guerini e Associati, Milano 1992. Per una discussione critica del concetto di neutralità in Ackerman si veda S. Benhabib, *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press, Cambridge 2004 (ristampa), pp. 95-98. Non manca chi come A. Gutmann e D. Thompson ritiene che tra la democrazia deliberativa di Habermas e il proceduralismo di Rawls non si dà alcun contrasto, ma un integrazione reciproca. Si è detto essi scrivono - che Habermas favorisca la deliberazione democratica a scapito dei diritti individuali, e Rawls i diritti a scapito della deliberazione. Ma, ad un'interpretazione più accurata delle loro teorie, né Habermas né Rawls difendono una concezione meramente procedurale o meramente sostanziale della democrazia (A. Gutmann and D. Thompson, *Wy Deliberative Democracy?*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2004, p. 26).

[10] O. Höffe, *Giustizia politica. Fondamenti di una filosofia critica del diritto e dello Stato*, trad. it. il Mulino, Bologna 1995, p.60. Sulla complessa posizione teorica di Höffe si veda A. Pirri, *Filosofia pratica e sfera pubblica. Percorsi a confronto: Höffe, Geertz, O'Neill, Gadamer, Taylor*, Diabasis, Reggio Emilia 2005, cap. I.

[11] Höffe, *Giustizia politica*, cit., pp. 64-75.

[12] *Ivi*, p. 295.

[13] N. Luhmann, *I diritti fondamentali come istituzione*, a cura di G. Palombella e L. Pannarale, De Donato, Bari 2002.

[14] G. Zagrebelsky , *Il diritto mite*, Einaudi, Torino 1992, p. 136.

[15] Su quest ultimo aspetto si veda G. Preterossi, *L Occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2004.

[16] Croce riteneva che la dea Giustizia nel corso della storia intellettuale europea dall antica Grecia ai nostri giorni avesse assunto diversi sembianzi spesso ingannevoli, culminati nell equiparazione istituita da alcune correnti della cultura moderna tra giustizia ed eguaglianza, quando quest ultimo concetto viene inteso non come il riconoscimento della dignità spirituale di ogni essere umano, coincidente con la sua intangibile libertà, si invece di una stravagante eguaglianza utilitaria e materiale (B. Croce, *Libertà e Giustizia* (1943), in B. Croce L. Einaudi, *Liberalismo e liberalismo*, a cura di P. Solari, Ricciardi, Milano-Napoli 1972, p. 92). Per Croce ogni teoria della giustizia è uno sterile esercizio scolastico o una vana utopia etica, dal momento che la giustizia, che è tutt uno con la libertà stessa , non è la giustizia astratta e assurda, ma quella concreta e particolare del singolo momento storico, commisurata e confacente al momento storico, da modificare o ampliare in nuovi momenti storici, nel progresso incessante che è il fine della libertà (Croce, *Ancora di liberalismo, liberismo e statalismo* , in B. Croce L. Einaudi, *op. cit.*, p. 105). Di Marx come Machiavelli del proletariato Croce parla sovente: cfr., ad esempio, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1918, p. 118. Dalla prospettiva di Rawls quello di Croce è un liberalismo metafisico e non un liberalismo politico , poiché la concezione metapolitica del liberalismo crociano è una dottrina filosofica comprensiva (*comprehensive*), nell accezione rawlsiana di totalizzante, tale cioè da inglobare tutti gli aspetti della vita umana.

[17] F. A. Hayek, *Nuovi studi di filosofia politica, economia e storia delle idee*, trad. it. Armando, Roma 1988, p. 75.

[18] *Ivi*, p. 68.

[19] J.-P. Dupuy, *L individu liberal, cet inconnu: d Adam Smith à Friedrich Hayek* , in AA.VV., *Individu et justice sociale. Autour de Rawls*, ditions du Seuil, Paris 1988, 119.

[20] Hayek, *La società libera*, trad. it. Vallecchi, Firenze 1969, p. 124.

[21] Sul parallelismo tra Hayek e Marx, cfr. A. Renaut, *Qu est-ce qu une politique juste? Essai sur la question du meilleur régime*, Grasset, Paris 2004, pp. 118-124. Comune ad entrambi, nota Renaut, è una destituzione del politico, il sogno di una società senza Stato, tale da far perdere significato alla prospettiva di una giusta redistribuzione delle risorse e di una correzione delle disuguaglianze indotte dal funzionamento della società (p. 124). Inoltre, sulla problematica della giustizia, soprattutto in riferimento alla *Critica del programma di Gotha*, non va dimenticato lo studio pionieristico di J. Elster, *Making sense of Marx*, Cambridge University Press/Editions de la Maison de Sciences de l Homme, Cambridge-Paris 1985, pp.216-233. Elster attraverso una rigorosa analisi testuale dimostra che Marx, avendo scelto l autorealizzazione dell individuo come criterio supremo, non può proporre criteri di giustizia, ma che al contempo, proprio mentre critica tutte le teorie astratte della

giustizia, è costretto a ricorrere implicitamente ad un principio superiore di giustizia.

[22] Trad. it. Le Monnier, Firenze 1981.

[23] *Ivi*, p.162.

[24] Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, cit., p. 298-304.

[25] Si tollera più facilmente la disuguaglianza, essa colpisce meno la dignità, scrive Hayek se risulta dall'influenza di forze impersonali anziché se sappiamo che è stata provocata da interventi intenzionali (in Dupuy, p. 286). O ancora: La disoccupazione o la perdita del reddito [&] sono meno degradanti se le si può considerare come la conseguenza della sfortuna e non come voluti da un autorità (*ibidem*).

[26] D. Gauthier, *Moral Dealing. Contract, Ethics and Reason*, Cornell University Press, Ithaca and London 1990, p. 353.

[27] *Ivi*, p.352.

[28] *Ivi*, p. 353.

[29] Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 35, e Rawls, *Idee fondamentali*, in Id., *Liberalismo politico*, ed. it. a cura di S. Veca, Edizioni di Comunità, Milano 1994, p. 16 e pp. 37-42.

[30] Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 95.

[31] Sul concetto di ragionevole e di cultura politica pubblica si veda Rawls, *Il costruttivismo politico*, in Id., *Liberalismo politico*, cit., rispettivamente pp. 92-3 e p. 95. Sul tema si veda anche Ph. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, Éditions du Seuil, Paris 1991, p. 76.

[32] M. Sandel, *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1994, e A. MacIntyre, *Giustizia e razionalità*, 2 voll., trad. it. Anabasi, Milano 1995. MacIntyre rivaluta, in polemica con la modernità dominata dalla pleonexia hobbesiana dell'avidità illimitata del potere e dei beni, il concetto aristotelico di giustizia (compresa la giustizia distributiva) e la polis che è il suo naturale quadro di riferimento. La giustizia distributiva egli scrive consiste (&) nell'applicare un principio di merito a diversi tipi di situazione. Ma i concetti di merito hanno applicazione solo in contesti in cui siano soddisfatte due condizioni. Vi deve essere qualche impresa comune per il raggiungimento dei cui obiettivi coloro che sono considerati più meritevoli hanno contribuito maggiormente rispetto a coloro che sono considerati meno meritevoli; e vi deve essere una concezione condivisa circa la valutazione di questi contributi e la classificazione delle ricompense. Nella vita della polis entrambe queste condizioni sono soddisfatte (v. I, p. 133).

[33] Ch. Taylor, *Justice after Virtue*, in AA.VV., *After MacIntyre*, ed. By J. Horton and S. Mendus, Polity Press, Oxford 1994, pp. 16-43.

Sull'emergere nella cultura filosofica moderna di un Sé equiparato a natura oggettivata (una prospettiva di distacco radicale che neutralizza il soggetto a dati naturali), si veda di Taylor, *La topografia morale del sé*, ed. it. a cura di A. Pini, Edizioni ETS, Pisa 2004. Sulla concezione proceduralistica della ragione di Rawls, ma anche di Habermas, tipica della filosofia morale moderna, che espelle dalla nostra vita morale quelle che egli chiama le distinzioni qualitative, le quali funzionano come una specie di senso di orientamento capace di farci riconoscere ciò che è importante, apprezzabile o doveroso un senso di orientamento che emerge, bensì, dalle nostre particolari intuizioni su come agire, che cosa sentire e che reazioni avere nelle varie situazioni, ma che rappresenta anche il nostro punto di riferimento quando si tratta di prendere decisioni in campo etico, si veda di Taylor, *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, trad. it. Feltrinelli, Milano 1993, p. 107 e ss.

[34] Per una ricostruzione del dibattito tra Rawls e i comunitaristi (in particolare Sandel), cfr. R. Forst, *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, University California Press, Berkeley/Los Angeles/London 2002, cap. I.

[35] Th. Nagel, *I paradossi dell'eguaglianza*, trad. it. Il Saggiatore Milano 1993.

[36] Un originale quanto pertinente lettura in chiave ermeneutica di Rawls successivo a *Una teoria della giustizia* è stata proposta da P. Ricoeur. Mi permetto di rinviare al mio *Il socratismo politico di Paul Ricoeur*, in Id., *I filosofi e la polis. La scoperta del principio di ragione insufficiente*, *Pensa Multimedia*, Lecce 2004, pp. 321-367.

[37] La revisione della teoria della giustizia nella sua formulazione del 1971 è dovuta, come ha ricordato Veca, alla presa d'atto da parte di Rawls che la teoria del 1971 risultava essere una dottrina morale comprensiva: una concezione che includeva una varietà di valori, politici e non politici, vale a dire una teoria del giusto che non è rispondente al fatto del pluralismo proprio e distintivo di società a tradizione democratica (S. Veca, *Il paradigma delle teorie della giustizia*, in Id., AA.VV., *Manuale di filosofia politica. Annali di etica pubblica*, v. 2, a cura di S. Maffettone e S. Veca, Donzelli, Roma 1996, p. 192).

[38] Su questo aspetto cfr. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit., p. 55 e p. 58, dove l'analogia tra il senso di giustizia e la grammatica viene

sviluppata in riferimento alla linguistica (al programma di ricerca di N. Chomsky). Se siamo in grado di esprimere le intuizioni grammaticali di una persona, potremo certamente imparare molte cose riguardo alla struttura generale del linguaggio. Parallelamente, se riuscissimo a caratterizzare il senso di giustizia di una persona civile, saremmo sulla buona strada verso una teoria della giustizia (p. 58). Con il tempo Rawls tenderà ad assegnare un'accezione storicistica ed ermeneutica alla nozione di grammatica: la teoria della giustizia politica non è solo epistemica, ma l'esito di una specifica tradizione storico-culturale dell'Occidente.

[39] Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, cit., p.197.

[40] Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, cit., p.141. In *Una teoria della giustizia* è, dunque, il Secondo Principio, il Principio di Differenza, che è incaricato di dire la giustizia economica e sociale, cioè di dire quali sono le disuguaglianze giuste e quali le disuguaglianze ingiuste. Il punto di vista da adottare è prioritariamente, <>, quello del più sfavorito (Dupuy, *John Rawls et la question du sacrifice*, in *Stanford French Review*, 1986, numero monografico in onore di R. Girard, p. 148).

[41] Dupuy, *La Théorie de la justice: une machine anti-sacrificielle*, in *Critique*, n. 505-506, 1988.

[42] Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, cit., p.158.

[43] Su quest'aspetto della giustizia sociale in Rawls cfr. A. Renaut, *Qu'est-ce qu'une politique juste?*, cit., pp. 133-137.

[44] Rawls, *Liberalismo politico*, cit., pp. 14-15.

[45] Rawls, L'idea di consenso per intersezione, in *loc. cit.*, pp. 123-154.

[46] *Ivi*, p. 17.

[47] *Ivi*, p. 135.

[48] Significativa, al riguardo, la *Préface* di Rawls alla traduzione francese della sua *Théorie de la justice*, Editions du Seuil, Paris 1987. Su questo punto mi permetto di rinviare a Fistetti, *Comunità*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 153-167.

[49] Rawls, *Liberalismo politico*, cit., p. 142.

[50] Sul modo di intendere l'ideale della tolleranza si veda il confronto di Habermas con Rawls in: Habermas, *Religion in the Public Sphere*, in *European Journal of Philosophy*, 14, 1, 2006, e Id., *De la tolérance religieuse aux droits culturels*, in *Cités. Philosophie, Politique, Histoire*, n. 13, 2003.

[51] Ch. Mouffe, *Le politique et ses enjeux. Pour une démocratie plurielle*, La Découverte, Paris 1994, p. 108 e ss.

[52] *Ivi*, p. 106.

[53] Rawls, L'idea di ragione pubblica, in Id., *Liberalismo politico*, cit., p. 183 e ss., e Id., Un riesame dell'idea di ragione pubblica, in Rawls, *Il diritto dei popoli*, ed. it. a cura di S. Maffettone, Comunità, Torino 1999. Per una critica del modello liberale di spazio pubblico si veda A. Benhabib, *Models of Public Space. Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*, in Ead., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Polity Press/Blackwell Publishers, Cambridge/Oxford 1992, pp. 95-104.

[54] Per una riconsiderazione del rapporto tra pluralismo contemporaneo e riconoscimento delle differenze in una prospettiva critica del liberalismo politico di Rawls, cfr. A. E. Galeotti, *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Liguori, Napoli 1999, cap. I.

[55] Rawls, La legge dei popoli, in AA.VV., *I Diritti Umani. Oxford Amnesty Lectures 1993*, a cura di S. Sbute e S. Hurley, trad. it. Garzanti, Milano 1994, pp. 54-97.

[56] *Ivi*, p. 64. La concezione liberale chiarisce Rawls chiede alle altre società solo ciò che esse possono ragionevolmente garantire senza mettersi in una posizione di inferiorità, e tanto meno di soggezione (*ivi*, p. 94).

[57] *Ivi*, p. 90.

[58] *Ibidem*.

[59] *Ivi*, p. 91.

[60] *Ibidem*.

[61] J.-P. Dupuy, *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après l'11 septembre*, Bayard, Paris 2002, p. 44.

[62] Sul mimetismo cfr. R. Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, trad. it. Bompiani, Milano 1981. Sulla doppia implicazione di modello e rivalità, si veda J.-P. Dupuy, P. Dumouchel, *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Édition du Seuil, Paris 1979.

[63] Sulla giustizia globale molti sono gli autori che si sono confrontati con Rawls: in particolare cfr. C. Beitz, *Rawls's Law of Peoples*, in *Ethics*, 110 (2000) n. 4, pp. 669-696; T. Pogge (a cura di), *Global Justice*, Blackwell Publishers, Oxford-Cambridge 2001; T. Pogge, *The Moral Demands of Global Justice*, in *Dissent*, Fall 2000, pp. 37-42; O. O'Neill, *Bounds of Justice*, Cambridge University Press, New York 2000. Per quanto mi riguarda, ho argomentato la necessità di una teoria globale della giustizia nel mio libro, *Democrazia e diritti degli altri. Oltre lo Stato-nazione*, Palomar, Bari 1992.

[64] Cfr. la recensione di Ch.-Jones-Pauly al libro della O'Neill, *Loosening the Bounds of Human Rights; Global Justice and the Theory of Justice*, in *Human Rights & Human Welfare*, v. 1:3, July 2001.

[65] N. Fraser, *Social Justice in Globalisation. Redistribution, recognition and participation*, in *Eurozine*, pubblicato 2003-01-24.

[66] A. K. Sen, *Giustizia e capacità*, in Id., *La disuguaglianza. Un riesame critico*, il Mulino, Bologna 1994, pp. 114-115.

[67] *Ivi*, p. 116.

[68] *Ivi*, p. 117.

[69] *Ibidem*. Nella valutazione della giustizia basata sulle capacità, prosegue Sen le situazioni individuali non devono essere giudicate sulla base delle risorse o dei beni primari che ciascuno possiede, ma sulla base della libertà effettivamente goduta di scegliere la vita che si ha motivo di apprezzare. E proprio questa libertà effettiva a essere rappresentata dalla capacità individuale di acquisire varie combinazioni alternative di funzionamenti (*ibidem*).

[70] Sen, *Problemi etici nella distribuzione del reddito: aspetti nazionali e internazionali*, in Id., *Risorse, valori, sviluppo*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino 1992, p. 94. Nel contesto delle politiche internazionali, chiarisce Sen la differenza introdotta nell'analizzare le capacità primarie anziché i beni primari (&) è piuttosto significativa. I fabbisogni calorici e nutritivi, così come i bisogni legati all'abbigliamento e all'alloggio variano con le condizioni climatiche. Gli sviluppi sociali, quali l'urbanizzazione, producono nuovi bisogni, e quindi una riduzione delle capacità primarie, a parità di disponibilità di beni primari. Queste differenze devono essere attentamente analizzate in un contesto di giudizi morali sulla distribuzione internazionale del reddito, in quanto non è detto che una persona con un reddito reale più elevato in un paese ricco debba essere automaticamente considerata più avvantaggiata di un individuo con un reddito inferiore in un paese povero (*ivi*, p. 109).

[71] Sen, *Cooperazione e etica globale*, in Id., *Cooperazione e mercato globale*, Reser, Milano 1998, p. 38.

[72] *Ivi*, p. 39.

[73] Sui requisiti di una società gerarchica bene ordinata, cfr. Rawls, *La legge dei popoli*, cit., pp. 74-77. Rawls è molto lontano dal sospettare che le società gerarchiche, di cui egli parla, sono per impiegare il linguaggio di Dumont delle società prevalentemente olistiche, in cui cioè il concetto di personalità morale libera, tipica delle società moderne e fatta propria dal costruttivismo politico di Rawls, non è ancora una realtà storica effettiva. Delle tensioni conflittuali che la presenza di queste istanze contrapposte genera nelle società gerarchiche Rawls sembra non avere la più pallida idea.

[74] A. Sen, *Identità, povertà e diritti umani*, in AA.VV., *Giustizia globale*, trad. it. il Saggiatore, Milano 2006, p. 15. La citazione di Rawls è tratta da *Liberalismo politico*, cit., pp. 106-107.

[75] Nell'unica intervista televisiva rilasciata dopo l'11 settembre, al giornalista che gli chiedeva: *Ciò che dite, è che si tratta di una forma di reciprocità. Essi [gli infedeli occidentali, n.d.t.] uccidono i nostri innocenti, dunque noi uccidiamo i loro innocenti: è questo?*, Osama Ben Laden rispondeva: *Noi uccidiamo i loro innocenti e, lo ripeto, noi siamo autorizzati tanto dalla legge dell'Islam quanto dalla logica* (citato in Dupuy, *Avions-nous oublié le mal?*, cit., pp. 50-51).

[76] N. Fraser, *Riconoscimento senza etica?*, in *Postfilosofie*, n. 2, 2006, pp. 23-40.

[77] S. Benhabib, *Dalla redistribuzione al riconoscimento? Il mutamento di paradigma della politica contemporanea*, in Ead., *La rivendicazione dell'identità culturale*, trad. it. di A. R. Dicunzio, il Mulino, Bologna 2005, pp. 77-116.

[78] Ho abbozzato questo tentativo nel saggio *Il paradigma del riconoscimento: verso una nuova teoria critica della società?*, in *Postfilosofie*, n. 1, 2005, pp. 95-120.

[79] E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. Jaka Book, Milano 1990 (seconda edizione). Ho ripreso in chiave etico-politica il motivo levinassiano della giustizia infinita in *I filosofi e la polis*, cit., Introduzione e cap. 5.

- [80] Le società hanno progredito prosegue l'autore nella misura in cui esse stesse, i loro sottogruppi e, infine, i loro individui, hanno saputo rendere stabili i loro rapporti, donare, ricevere, ricambiare (M. Mauss, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Introduzione di C. Lévi-Strauss, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, pp. 290-291).
- [81] M. Chemillier-Gendreau, *Le droit dans la mondialisation*, in *Peut-on faire face au capitalisme ?*, Puf, Paris 2001, p. 15 e ss.
- [82] M. Douglas, *Il n'y a pas de don gratuit*. Introduction à l'édition anglaise de L'Essai sur le don de Marcel Mauss, in *La revue du MAUSS*, n.4, pp. 99-115.
- [83] Esiste e opera solo perché, essendo dono determinato e non dono in sé, dono di qualcosa (foss anche il niente), è sempre legato, in modo contraddittorio, con altra cosa da se stesso. Ecco perché il dono è nello stesso tempo scambio, senza ridursi a esso, condizionale e incondizionale, interessato e disinteressato (A. Caillé, *Dono, interesse e disinteresse*, in Id., *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino 1998, p. 104).
- [84] S. Benhabib, *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, trad. it. di S. De Petris, Raffaello Cortina, Milano 2006, p. 84.
- [85] Sulla democrazia deliberativa e suoi presupposti di etica del discorso, cfr. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, cit., in specie il cap. IV.
- [86] Benhabib, *I diritti degli altri*, cit., p. 85.
- [87] Su queste istituzioni tuttora improntate all'ideologia del fondamentalismo del mercato e al Washington consensus si veda J. E. Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, trad. it. Einaudi, Torino 2003.
- [88] Benhabib, *I diritti degli altri*, cit., p. 86.
- [89] *Ivi*, p. 87, nota 14.
- [90] *Ibidem*.
- [91] *Ivi*, p. 88.
- [92] *Ivi*, pp. 90-101.
- [93] Cfr. Benhabib, *Iterazioni democratiche. Locale, nazionale, globale* in Ead., *I diritti degli altri*, cit., pp. 137-169.
- [94] Mi riferisco a: A. Caillé, *Le don entre science sociale et psychanalyse. L'héritage de Mauss jusqu'à Lacan*, in *Revue du MAUSS*, n. 27, 2006, e M. Hénaff, *Anthropologie du don : Genèse du politique et sphères de reconnaissance*, saggio inedito che è servito come schema delle lezioni che l'autore ha tenuto a Napoli presso l'Istituto Italiano degli Studi Filosofici dal 6 al 10 novembre 2006.
- [95] La nostra proposta afferma i greci è che si faccia quanto è realmente possibile sulla base dei veri intendimenti di entrambi: consapevoli entrambi del fatto che la valutazione fondata sul diritto si pratica, nel ragionare umano, solo quando si è su di una base di parità, mentre, se vi è *disparità di forze*, i più forti esigono quanto è possibile ed i più deboli approvano (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Libro V, 89, edizione con testo greco a fronte, a cura di L. Canfora, Einaudi-Gallimard, Torino 1996, p. 755, il corsivo è mio). Si veda sul tema della forza il saggio di F. R. Recchia Luciani, *Concepire l'equilibrio: la forza, la giustizia, l'obbligo e il loro legame con la corporeità attraverso Simone Weil*, in corso di stampa.
- [96] Su questi motivi rinvio alle pagine suggestive di S. Natoli contenute nel suo saggio, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli del Novecento*, Morcelliana, Brescia 2006.
- [97] M. Mauss, *Saggio sul dono*, in Id., *Teoria generale della magia e altri saggi*, Introduzione di C. Lévi-Strauss, trad. it. di F. Zannino, Einaudi, Torino 1965, p. 284.
- [98] R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, a cura di M. Carrara Pavan, Jaka Book, Milano 2002.
- [99] A. Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. di C. Sandrelli, il Saggiatore, Milano 2002.
- [100] S. Natoli, *Sul male assoluto*, cit., p. 56.
- [101] *Ivi*, p. 65.
- [102] Mauss, *Saggio sul dono*, cit., p. 284.
- [103] *Ivi*, pp. 170 e p. 171.

[104] *Ivi*, p. 285.

[105] *Ivi*, p. 291.

[106] Mi permetto di rinviare su questi due ultimi aspetti a F. Fistetti, *Il paradigma del riconoscimento: verso una teoria critica della società?*, in *Post-filosofie*, n. 1, 2005.

[107] A. Caillé, *Reconnaissance et sociologie*, relazione al convegno *La sociologie face à la question de la reconnaissance* tenutosi a Parigi il 14, il 15 e il 16 dicembre 2006, p. 10.

[108] H. Arendt, *Che cos'è la politica?*, a cura di U. Ludz, trad. it. Comunità, Milano 1995, Frammento 3c, p. 83.

[109] *Ibidem*.

[110] *Ivi*, p. 85.